



N. T. WRIGHT

LA RESURRECCIÓN  
*del HIJO de DIOS*

verbo divino

N. T. Wright

# La resurrección del Hijo de Dios

Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios

Traducción:  
José Pedro Tosaus Abadía  
con la colaboración de Ana y Beatriz Millán Risco

*evd*

# Contenido

## Prefacio

### **PRIMERA PARTE: PARA SENTAR LAS BASES**

#### **Capítulo 1. LA DIANA Y LAS FLECHAS**

1. Introducción: La diana
2. Las flechas
  - (i) Disparar al sol
  - (ii) Resurrección e historia
    - (a) Los sentidos de "historia"
    - (b) ¿No hay acceso?
    - (c) ¿No hay analogía?
    - (d) ¿No hay verdaderas pruebas?
  - (iii) La resurrección en la historia y la teología
    - (a) ¿No hay otro punto de partida?
    - (b) Resurrección y cristología
    - (c) Resurrección y escatología
3. El punto de partida histórico

#### **Capítulo 2. SOMBRAS, ALMAS Y ADÓNDE VAN: LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE EN EL PAGANISMO ANTIGUO**

1. Introducción
2. ¿Sombras, almas o dioses potenciales?
  - (i) Introducción
  - (ii) ¿Sombras estúpidas en un mundo tenebroso?
  - (iii) ¿Incorpóreos, pero bastante normales por lo demás?
  - (iv) ¿Almas liberadas de una cárcel?
  - (v) ¿Transformación en un dios (o al menos en una estrella)?
3. ¿Vida ulterior procedente del interior del mundo de los muertos?
  - (i) Introducción
  - (ii) Comidas con los muertos
  - (iii) Espíritus, almas y espectros
  - (iv) Regresos del mundo inferior
  - (v) La muerte burlada: el motivo de la Scheintod en novelas

- (vi) Traslados para estar con los dioses
  - (vii) La transmigración de las almas
  - (viii) Dioses que mueren y resucitan
4. Conclusión: la calle de sentido único

### **Capítulo 3. TIEMPO DE DESPERTAR (1): LA MUERTE Y EL MÁS ALLÁ EN EL ANTIGUO TESTAMENTO**

1. Introducción
2. Dormidos con los antepasados
  - (i) Cerca de la nada
  - (ii) Perturbar a los muertos
  - (iii) Las excepciones inexplicadas
  - (iv) La tierra de la que no se regresa
  - (v) La naturaleza y el fundamento de la esperanza
3. ¿Y después?
  - (i) Introducción
  - (ii) ¿Liberados del Seol?
  - (iii) ¿Gloria tras el sufrimiento?
  - (iv) La base de la esperanza futura
4. Despertar a los que duermen
  - (i) Introducción
  - (ii) Dn 12: los que duermen despiertan, los sabios brillan
  - (iii) El Siervo y los que habitan en el polvo: Isaías
  - (iv) Al tercer día: Oseas
  - (v) Huesos secos y aliento de Dios: Ezequiel
  - (vi) La resurrección y la esperanza de Israel
5. Conclusión

### **Capítulo 4. TIEMPO DE DESPERTAR (2): LA ESPERANZA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE EN EL JUDAÍSMO POSBÍBLICO**

1. Introducción: El abanico
2. No hay vida futura o nadie que pueda hablar de ella: los saduceos
3. Inmortalidad dichosa (e incorpórea)
4. La resurrección en el judaísmo del segundo Templo
  - (i) Introducción
  - (ii) La resurrección en la Biblia: cuanto más griego mejor
  - (iii) Nueva vida para los mártires: 2 Macabeos
  - (iv) Juicio y vida en el nuevo mundo de Dios: resurrección y apocalíptica



- (v) La resurrección como acreditación del sabio que sufre: la Sabiduría de Salomón
  - (vi) La resurrección, en otras palabras: Josefo
  - (vii) ¿Resurrección en Qumrán?
  - (viii) Seudo-Filón, *Antigüedades bíblicas*
  - (ix) Fariseos, rabinos y tǎrgumes
5. La resurrección en el judaísmo antiguo: conclusión

## **SEGUNDA PARTE: LA RESURRECCIÓN EN PABLO**

### **Capítulo 5. LA RESURRECCIÓN EN PABLO (FUERA DE LAS CARTAS A LOS CORINTIOS)**

1. Introducción: la esperanza cristiana primitiva
2. 1 y 2 Tesalonicenses
3. Gálatas
4. Filipenses
5. Efesios y Colosenses
6. Filemón
7. Romanos
  - (i) Introducción
  - (ii) Rom 1-4
  - (iii) Rom 5-8
  - (iv) Rom 9-11
  - (v) Rom 12-16
8. Intermedio: las Epístolas Pastorales
9. Pablo (fuera de las cartas a los Corintios): conclusión

### **Capítulo 6. LA RESURRECCIÓN EN CORINTO (1): INTRODUCCIÓN**

1. Introducción: el problema
2. La resurrección en 1 Corintios (dejando aparte el capítulo 15)
  - (i) Introducción
  - (ii) 1 Cor 1-4: la sabiduría de Dios, el poder de Dios, el futuro de Dios
  - (iii) 1 Cor 5-6: sexualidad, abogados y juicio
  - (iv) 1 Cor 7: matrimonio
  - (v) 1 Cor 8-10: ídolos, alimentos, monoteísmo y libertad apostólica
  - (vi) 1 Cor 11-14: culto y amor
3. La resurrección en 2 Corintios (dejando aparte 4,7-5,11)
  - (i) Introducción

- (ii) 2 Cor 1-2: sufrimiento y consuelo
  - (iii) 2 Cor 3,1-6,13: la apología apostólica
  - (iv) 2 Cor 6,14-9,15: ¿fragmentos?
  - (v) 2 Cor 10-13: flaqueza y fuerza
4. Conclusión: la resurrección en Corinto

## **Capítulo 7. LA RESURRECCIÓN EN CORINTO (2): Los PASAJES CLAVE**

1. 1 Cor 15
- (i) Introducción
  - (ii) 1 Cor 15,1-11
  - (iii) 1 Cor 15,12-28
  - (iv) 1 Cor 15,29-34
  - (v) 1 Cor 15,35-49
  - (vi) 1 Cor 15,50-58
  - (vii) 1 Cor 15: conclusión
2. 2 Cor 4,7-5,10
- (i) Introducción
  - (ii) 2 Cor 4,7-15
  - (iii) 2 Cor 4,16-5,5
  - (iv) 2 Cor 5,6-10
  - (v) Conclusión
3. Conclusión: la resurrección en Pablo

## **Capítulo 8. CUANDO PABLO VIO A JESÚS**

1. Introducción
2. Los relatos del propio Pablo
- (i) Gál 1,11-17
  - (ii) 1 Cor 9,1
  - (iii) 1 Cor 15,8-11
  - (iv) 2 Cor 4,6
  - (v) 2 Cor 12,1-4
3. La conversión/vocación de Pablo en Hechos
4. Conversión y cristología
5. Conclusión

## **TERCERA PARTE: LA RESURRECCIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO (APARTE DE PABLO)**

## **Capítulo 9. LA ESPERANZA RECENTRADA (1): TRADICIONES EVANGÉLICAS FUERA DE LOS RELATOS PASCUALES**

1. Introducción
2. La resurrección en Marcos y sus paralelos
  - (i) Curaciones
  - (ii) Dificultades
  - (iii) La futura acreditación de Jesús
  - (iv) Enigmas
  - (v) La pregunta de los saduceos
3. La resurrección en el material Mateo/Lucas (a veces conocido como "Q")
4. La resurrección en Mateo
5. La resurrección en Lucas
6. La resurrección en Juan
7. La resurrección en los evangelios: conclusión

## **Capítulo 10. LA ESPERANZA RECENTRADA (2): OTROS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO**

1. Introducción
2. Hechos
3. Hebreos
4. Las Cartas Católicas
5. Apocalipsis
6. Conclusión: la resurrección en el Nuevo Testamento

## **Capítulo 11. LA ESPERANZA RECENTRADA (3): TEXTOS PALEOCRISTIANOS NO CANÓNICOS**

1. Introducción
2. Padres apostólicos
  - (i) 1 Clemente
  - (ii) 2 Clemente
  - (iii) Ignacio de Antioquía
  - (iv) Policarpo: Carta y Martirio
  - (v) La Didajé
  - (vi) Carta de Bernabé
  - (vii) El Pastor de Hermas
  - (viii) Papías
  - (ix) La Epístola a Diogneto
3. Apócrifos paleocristianos
  - (i) Introducción
  - (ii) La Ascensión de Isaías
  - (iii) El Apocalipsis de Pedro
  - (iii) El Apocalipsis de Pedro

- (iv) 5 Esdras
- (v) La Epistula Apostolorum
- 4. Los apologistas
  - (i) Justino Mártir
  - (ii) Atenágoras
  - (iii) Teófilo
  - (iv) Minucio Félix
- 5. Los primeros grandes teólogos
  - (i) Tertuliano
  - (ii) Ireneo
  - (iii) Hipólito
  - (iv) Orígenes
- 6. El cristianismo siríaco primitivo
  - (i) Introducción
  - (ii) Las Odas de Salomón
  - (iii) Taciano
  - (iv) Los Hechos de Tomás
- 7. ¿“Resurrección” como espiritualidad? Textos de Nag Hammadi y de otros lugares
  - (i) Introducción
  - (ii) El Evangelio de Tomás
  - (iii) Otra literatura tomasiana
  - (iv) La Epístola a Regino
  - (v) El Evangelio de Felipe
  - (vi) Otros tratados de Nag Hammadi
  - (vii) El Evangelio del Salvador
- 8. El siglo II: conclusión

## **Capítulo 12. LA ESPERANZA EN PERSONA: JESÚS COMO MESÍAS Y SEÑOR**

- 1. Introducción
- 2. Jesús como Mesías
  - (i) El mesianismo en el cristianismo primitivo
  - (ii) El mesianismo en el judaísmo
  - (iii) ¿Por qué, entonces, llamar Mesías a Jesús?
- 3. Jesús, el Mesías, es Señor
  - (i) Introducción
  - (ii) Jesús y el reino
  - (iii) Jesús y el César
  - (iv) Jesús y YHWH

4. Conclusión: la resurrección dentro de la cosmovisión paleocristiana

## **CUARTA PARTE: LA HISTORIA DE PASCUA**

### **Capítulo 13. CUESTIONES GENERALES DE LAS HISTORIAS PASCUALES**

1. Introducción
2. El origen de las narraciones sobre la resurrección
  - (i) ¿Fuente y tradiciones?
  - (ii) El Evangelio de Pedro
  - (iii) La forma de la historia
  - (iv) ¿Redacción y composición?
3. La sorpresa de las narraciones sobre la resurrección
  - (i) El extraño silencio de la Biblia en las historias
  - (ii) La extraña ausencia de esperanza personal en las historias
  - (iii) El extraño retrato de Jesús en las historias
  - (iv) La extraña presencia de las mujeres en las historias
4. Las opciones históricas

### **Capítulo 14. TEMOR Y TEMBLOR: MARCOS**

1. Introducción
2. El final
3. De la historia a la Historia
4. El día de Pascua desde el punto de vista de Marcos

### **Capítulo 15. TERREMOTOS Y ÁNGELES: MATEO**

1. Introducción
2. Tierra quebrantada y cadáveres que resucitan
3. Los sacerdotes, los guardias y el soborno
4. Tumba, ángeles, primera aparición (28,1-10)
5. En el monte de Galilea (28,16-20)
6. Mateo y la resurrección: conclusión

### **Capítulo 16. CORAZONES QUE ARDEN Y PAN PARTIDO: LUCAS**

1. Introducción
2. Lucas 24 y Hechos 1 dentro de la obra de Lucas como un todo
3. El acontecimiento único
4. La Pascua y la vida de la iglesia

5. Lucas y la resurrección: conclusión

## **QUINTA PARTE: FE, ACONTECIMIENTO Y SIGNIFICADO**

### **Capítulo 18. PASCUA E HISTORIA**

1. Introducción
2. La tumba y los encuentros
3. Dos teorías rivales
  - (i) “Disonancia cognitiva”
  - (ii) Una nueva experiencia de gracia
4. La condición necesaria
5. El reto histórico de la resurrección de Jesús

### **Capítulo 19. JESÚS RESUCITADO COMO EL HIJO DE DIOS**

1. Cosmovisión, significado y teología
2. Los significados de “Hijo de Dios”
  - (i) Introducción
  - (ii) Resurrección y condición de Mesías
  - (iii) Resurrección y señorío del mundo
  - (iv) La resurrección y la cuestión de Dios
3. ¿Disparar al Sol?

### **Bibliografía**

# Prefacio

## I

Este libro inició su andadura como capítulo final de *Jesus and the Victory of God* (1996), segundo volumen de la colección *Christian Origins and the Question of God*, cuyo primer volumen es *The New Testament and the People of God* (1992). La presente obra constituye el tercer volumen de la colección. Supone un cambio respecto al plan original, y, puesto que la gente me pregunta con frecuencia a qué se debe, tal vez una explicación sea de agradecer.

Unos meses antes de que terminara de trabajar sobre *Jesús and the Victory of God* (en lo sucesivo *JVG*), Simon Kingston, de SPCK, vino a verme para decirme que las cubiertas para el libro ya se habían impreso (de manera que el número máximo de páginas de la obra tenía un límite infranqueable) y para preguntarme qué me proponía hacer. Si el trabajo hubiera seguido el rumbo previsto, y el material de lo que actualmente es el presente libro hubiera quedado comprimido (como yo neciamente había creído poder hacerlo) en setenta páginas más o menos, *JVG* habría tenido una longitud mínima de 800 páginas, y habría reventado sus flamantes cubiertas, algo nada deseable para cualquier investigador de mediana edad.

Como si la providencia así lo hubiera dispuesto, en aquellos mismos días andaba yo dándole vueltas en la cabeza a la elección de tema para las Conferencias Shaffer que había de pronunciar en la Facultad de Teología de Yale en el otoño de 1996, poco después de la fecha de publicación prevista para *JVG*. Se suponía que el tema debía tener algo que ver con Jesús. Había estado cavilando cómo podría, bien comprimir material del voluminoso libro que para entonces habría acabado de salir, bien intentar dar mis conferencias sobre algún aspecto de Jesús que no había tratado en el libro (libro que yo había esperado que fuera razonablemente exhaustivo; desde luego, no tenía la intención de dejar sin tratar material original susceptible de ser utilizado para elaborar tres conferencias). Los dos problemas se resolvieron mutuamente: dejar fuera de *JVG* el capítulo sobre la resurrección, dar mis tres conferencias de Yale sobre la resurrección y convertir éstas en un pequeño libro que se uniera a la presente colección, ocupando un lugar intermedio entre *JVG* y el volumen sobre Pablo, en un principio proyectado como tercer volumen y que de ese modo pasaría a ser

el cuarto. (Esto tuvo el inesperado efecto de que algunos revisores de *JVG* me acusaran de no estar interesado, o de no creer, en la resurrección de Jesús. Confío en que tal acusación pueda ahora quedar poco a poco acallada.)

Las Conferencias Shaffer resultaron estimulantes, por lo menos para mí. Mis anfitriones en Yale nos dispensaron a mi esposa y a mí una cálida hospitalidad, y al honor que me habían hecho al invitarme le añadieron una respuesta siempre alentadora. Pero estaba claro que cada conferencia requería una ampliación considerable. Así, en los tres años siguientes, cuando daba conferencias en otros lugares, escogía con frecuencia el mismo tema para ayudarme con vistas a lo que todavía esperaba que fuera un libro corto: las Conferencias Drumwright en el Seminario Teológico Sudoccidental de Fort Worth (Texas), las Conferencias del Obispo en Winchester, las Conferencias Hoon-Bullock en la Universidad Trinity de San Antonio (Texas), las Conferencias DuBose en la Universidad del Sur en Sewanee (Tennessee), las Conferencias Kenneth W. Clark en la Facultad de Teología Duke de Durham (Carolina del Norte) y las Conferencias Sprunt en el Seminario de la Unión de Richmond (Virginia). (La versión de Sewanee fue publicada en la *Sewanee Theological Review* 41.2, 1998, 107-156; de vez en cuando he publicado también otras conferencias y ensayos sobre la materia, cuyos detalles están en la Bibliografía.) Di conferencias parecidas en la Escuela de Verano del Seminario Teológico de Princeton en St. Andrews; y comprimí la argumentación en una única conferencia para diversos centros, entre ellos el Seminario de St. Michael (Baltimore), la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y el Seminario Truett de la Universidad Baylor en Waco (Texas). Guardo un agradecido recuerdo de todas estas instituciones. Su hospitalidad fue, sin excepción, magnífica.

Pero el momento culminante que me permitió exponer el material con mucho más detalle y me dio espacio y tiempo para rebuscar y llenar montones de huecos llegó cuando se me designó para ocupar la Cátedra para visitantes MacDonald en la Facultad de Teología de Harvard durante el semestre de otoño de 1999. De repente, en lugar de tres o cuatro conferencias, tenía la oportunidad de dar más de veinte sobre el tema, a un nutrido auditorio de estudiantes inteligentes y críticos, en el mejor sentido de la palabra. Por supuesto, salí de cada clase con la conciencia de que el material merecía aún una ampliación mucho mayor. Mi sueño inicial de poner por escrito este libro sobre la marcha (y mi expectativa inicial de que fuera un libro *pequeño*) resultaba(n) irrealizable(s). Pero fui capaz de sentar las bases para la presente obra con mucha mayor profundidad que antes, en un entorno maravillosamente agradable. Estoy sumamente agradecido a mis



colegas y amigos de Harvard, y a Al MacDonald, el fundador de la Cátedra, cuyo apoyo y entusiasmo personal por mi trabajo ha sido un gran estímulo. Así, aunque el libro ha cambiado de forma considerablemente desde finales de 1999, las semillas sembradas en Yale dieron fruto en Harvard, fruto que finalmente se recolecta en este libro. Confío en que a mis amigos de estas dos augustas instituciones no les moleste encontrarse vinculados de este modo unos con otros.

## II

El libro ha alcanzado su longitud actual debido en parte a que, durante mi elaboración del material y mi lectura de la mayor cantidad posible de la abundantísima literatura secundaria, me pareció que con los años han acabado por ser aceptadas de manera generalizada toda clase de concepciones erróneas acerca de las ideas clave y también acerca de los textos clave. Como sucede con ciertos tipos de malas hierbas de jardín, hay ocasiones en las que lo único que se puede hacer es cavar más hondo hasta llegar debajo de las raíces. En particular, dentro de gran parte del ámbito de la investigación del Nuevo Testamento se ha llegado a aceptar que los primeros cristianos no pensaban que Jesús hubiera resucitado corporalmente de entre los muertos; se cita a Pablo con frecuencia como testigo principal de lo que la gente llama normalmente un punto de vista más “espiritual”. Esto es tan engañoso (a los especialistas no les gusta decir que sus colegas se equivocan de medio a medio, pero “engañoso” es, por supuesto, nuestra manera cifrada de decir lo mismo), y sin embargo está tan difundido, que desarraigar esta mala hierba ha requerido cavar muchísimo, y gran cantidad de siembra cuidadosa para plantar las semillas de lo que espero que sea la alternativa históricamente fundamentada. Los lectores tal vez se alegren de que no haya tenido espacio para destacar más que unos pocos ejemplos aquí y allá de lo que considero opiniones engañosas tanto sobre el judaísmo como sobre el Nuevo Testamento. He preferido exponer las fuentes primarias y dejar que ellas dieran forma al libro, en lugar de ofrecer un largo “estado de la cuestión” y permitir que éste dominara el horizonte. (La primera parte de *Jesus and the Victory of God* proporciona un trasfondo general al análisis.)

Lo mismo que el libro podría haber crecido considerablemente si hubiera entrado en debate con todos los autores de los que he aprendido algo, estuviera o no de acuerdo con ellos, o incluso si simplemente los hubiera citado, también podría haber doblado fácilmente su extensión si hubiera

explorado todas las vías secundarias de aspecto interesante que parten de esta carretera en particular. De muchas cuestiones secundarias sólo hago una mención rápida, en el mejor de los casos. Quienes siguen trabajando sobre la Sábana santa de Turín, por ejemplo, tal vez se sientan decepcionados por no encontrar ninguna otra mención de ella en esta obra<sup>1</sup>. Soy consciente de que he comentado algunos análisis mucho más en detalle que otros, y de que en algunos casos una escueta declaración de mi propia opinión ha tenido que sustituir el detenido debate con colegas y amigos que en circunstancias ideales debiera haber tenido lugar. Éste es el caso particularmente en la Segunda parte, que versa sobre Pablo; espero subsanar estas deficiencias, en alguna medida al menos, en el siguiente volumen de la colección. Mi principal interés en la presente obra ha sido presentar a fondo los argumentos que a mi parecer están urgentemente necesitados de una exposición clara. Este libro, a diferencia de sus dos predecesores, lo concibo fundamentalmente como una monografía simple con un único hilo de pensamiento, del cual proporciono un mapa general en el capítulo primero. La forma de la argumentación no es precisamente novedosa, pero me parece que en concreto el punto introductorio -a saber, el estudio de cómo la “resurrección”, negada por los paganos, pero afirmada por buen número de judíos, fue reafirmada y redefinida por los primeros cristianos- no se ha entendido nunca antes de esta manera. Ni tampoco se ha puesto de este modo al alcance de la gente un abanico parecido de material, parte del cual resulta inaccesible para muchos lectores. Espero que el libro contribuya a la claridad de futuros análisis, así como a una comprensión histórica y a una fe responsable.

Diversas cuestiones introductorias tocantes al estilo, e incluso el contenido, se abordan en los prefacios a *The New Testament and the People of God* (en lo sucesivo *NTPG*) y *JVG*. Las preguntas que a veces me hacen exigen un comentario nuevo. A los habitantes del mundo antiguo que no eran ni judíos ni cristianos los llamo “paganos” por la misma razón que los llaman así la mayoría de los especialistas en historia antigua: no por entenderlo en modo alguno como un insulto, sino porque parece el modo más práctico de designar a un gran número de pueblos por lo demás dispares. El término es, por supuesto, “nético” y no “émico” (es decir, no era, al menos en el período que nos ocupa, un término que nadie utilizara para describirse *a sí mismo*, sino que refleja más bien la perspectiva que tenían otros, en este caso los judíos y los cristianos, sobre la gente en cuestión). En el presente libro tiene un valor puramente heurístico.

Pese a la preocupación de algunos, he seguido escribiendo la mayor parte del tiempo “dios” con “d” minúscula. No es una irreverencia. Es

recordarme a mí mismo, y también al lector, que en el siglo I, lo mismo que cada vez más en el XXI, la cuestión no es si creemos o no en “Dios” (con lo cual se da por supuesto que todos sabemos a quién o a qué se refiere esa palabra), sino más bien preguntarse de qué dios, de entre los muchos candidatos disponibles, estamos hablando. Cuando los judíos del siglo I, y los primeros cristianos, hablaban de “el dios que resucita a los muertos”, estaban implícitamente sosteniendo que este dios, el dios creador, el dios de la alianza de Israel, era de hecho Dios, el ser uno y único al que esa palabra se refiere de manera apropiada. La mayoría de sus contemporáneos no lo veían de ese modo; no en vano los primeros cristianos eran conocidos como “ateos”<sup>2</sup>. Incluso los especialistas de Nuevo Testamento, al ver la palabra “Dios”, pueden caer fácilmente en la trampa de hacer suposiciones injustificadas acerca de la identidad del ser al que así se denomina - precisamente el tipo de suposiciones que una investigación como la presente ha de poner en tela de juicio-. Sin embargo, cuando exponga las opiniones de los primeros cristianos, y cite de sus escritos, utilizaré con frecuencia la mayúscula para indicar que los autores estaban diciendo precisamente esto, que el dios que ellos adoraban e invocaban era de hecho Dios. En los capítulos conclusivos empezaré también yo a utilizar la mayúscula, como hice en los puntos equivalentes de *JVG*, por razones que espero que resulten evidentes. Confío en que esto no cause demasiada confusión. La alternativa es adoptar el uso habitual y de ese modo, en lo que respecta a la mayoría de los lectores la mayor parte del tiempo, no alertarles acerca de la cuestión más importante que subyace tras la colección entera.

En este punto se debe mencionar otro asunto vital, puesto que la limitación de espacio ha impedido tratarlo con más detalle en el cuerpo del texto<sup>3</sup>. Constantemente me tropiezo con afirmaciones poco meditadas acerca de una resurrección “literal” contrapuesta a otra “metafórica”. Sé lo que la gente tiene en la cabeza cuando dicen eso, pero tales palabras son medios poco útiles de decirlo. Los términos “literal” y “metafórico” hacen referencia, propiamente, a *los modos en que las palabras hacen referencia a las cosas*, no a las cosas a las que se refieren las palabras. Para desempeñar esta función, las palabras apropiadas podrían ser “concreto” y “abstracto”.

La expresión “la teoría de las formas de Platón” se refiere *literalmente* a una realidad *abstracta* (de hecho, doblemente abstracta). La expresión inglesa “la cuchara grasienta” se refiere *metafóricamente*, y quizá también metonímicamente, a una realidad *concreta*, a saber, al restaurante barato que está a la orilla de la carretera. De suyo, el hecho de que el lenguaje se

utilice literal o metafóricamente no nos dice nada acerca del tipo de realidades al que se refiere.

Cuando los judíos, paganos y cristianos de la antigüedad utilizaban la palabra “sueño” para denotar la muerte, estaban utilizando una metáfora para referirse a un estado concreto de cosas. A veces utilizamos el mismo lenguaje en la otra dirección: quien duerme profundamente está “muerto para el mundo”. A veces, como en Ezequiel 37, los escritores judíos utilizaban el lenguaje de “resurrección” como una metáfora de acontecimientos políticos concretos, en el caso mencionado el del regreso de los judíos del exilio de Babilonia. La metáfora permitía al profeta *denotar* el acontecimiento concreto *connotando* al mismo tiempo la idea de un gran acto de nueva creación, un nuevo Génesis. Como veremos, los cristianos desarrollaron sus propios y nuevos usos metafóricos, que asimismo se referían a estados concretos de cosas. Pero, en la mayor parte de los casos, aquellos judíos y paganos que hablaban de resurrección, fuera para afirmarla (como los fariseos) o para negarla (como los saduceos, junto con el entero mundo del paganismo grecorromano), utilizaban esa palabra para referirse a un acontecimiento hipotético concreto que podría tener lugar en el futuro, a saber, la vuelta a la vida en un sentido pleno y corporal de quienes en el momento presente están muertos. Aunque las palabras que utilizaban (p.ej., *anastasis* en griego) tenían un significado más amplio (*anastasis* denota básicamente el acto de hacer que algo o alguien se ponga en pie o se levante, o el de hacerlo uno mismo), adquieren el significado especialmente fijo de este “resucitar” de entre los muertos. Así, el significado normal de este lenguaje podía referirse, literalmente, a un estado concreto de cosas. Una de las principales cuestiones que se plantean en el presente libro es la de si los primeros cristianos, que en tantos sentidos fueron innovadores dotados de buena disposición y entusiasmo, utilizaron también el lenguaje de resurrección de ese modo.

### III

Deseo expresar mi agradecimiento a las numerosas personas -miembros de mi familia, amigos, colegas y asistentes a mis conferencias y clases- que han analizado este tema conmigo a lo largo de los años. He aprendido mucho de muchos y espero seguir haciéndolo. Estoy especialmente agradecido a mi querida esposa y mis amados hijos por su estímulo y apoyo, en particular a mi hijo el doctor Julian Wright por quitarle tiempo a su propia investigación histórica para leer íntegramente el texto y hacer docenas de

comentarios útiles. Una de las modalidades más extraordinarias de estímulo me llegó de manera totalmente inesperada en forma de invitación a escribir el libreto del *Easter Oratorio* de Paul Spicer, basado en Jn 20 y 21. Esta obra se estrenó en el Festival de Lichfield en julio del 2000, y desde entonces se ha interpretado a ambos lados del Atlántico, además de ser emitida en parte en la emisora de la BBC. Paul y yo hemos escrito juntos acerca de esta experiencia en *Sounding the Depths*, editado por Jeremy Begbie (SCM Press, Londres 2002). Trabajar con Paul me hizo pensar sobre la resurrección desde varias perspectivas nuevas, y hoy es el día que no puedo leer las historias pascuales joánicas sin pensar todo el tiempo en su música y sin un inmenso sentimiento de agradecimiento por el privilegio de que he sido objeto.

Tras haber explicado el retraso de *JVG* aludiendo a una mudanza de casa y de trabajo, me encuentro en este momento haciendo lo mismo; nuestro traslado a Westminster en 1999-2000 requirió tiempo y energía, e inevitablemente hizo más lentas las cosas. El hecho de que en este momento se hayan vuelto a acelerar se debe de manera especial al apoyo de mis nuevos colegas, particularmente el Dean de Westminster, el doctor Wesley Carr, y mis compañeros canónigos; y también a la agradable asistencia, en asuntos grandes y pequeños, de la secretaria de los canónigos, la señorita Avril Bottoms. En la parte técnica, hay que dar de nuevo la enhorabuena a Steve Siebert y los fabricantes del programa informático *Nota Bene* por el magnífico producto que a tantos estudiosos ha ayudado a generar su propia copia definitiva preparada para la imprenta, incluso en el caso de un trabajo de la complejidad de éste. Estoy muy agradecido a varios amigos y colegas que han leído en parte o en su totalidad el manuscrito y me han ayudado a evitar errores; por supuesto, no se les debe culpar de los que queden. Deseo dar las gracias de manera particular a los catedráticos Joel Marcus, Paul House, Gordon McConville y Scott Hafemann; a los doctores John Day, Jason König y Andrew Goddard; y a varios miembros de diversas facultades de la Universidad Baylor de Waco (Texas), particularmente a los profesores Stephen Evans, David Garland, Carey Newman, Roger Olson, Mikeal Parsons y Charles Talbert, cada uno de los cuales me proporcionó una crítica perspicaz y comentarios detallados cuando el libro estaba casi completo. La catedrática Morna Hooker me prestó generosamente su propia copia de un trabajo recientemente publicado para que pudiera tomar nota de él en el último minuto. Los muchos errores que quedan son, por supuesto, íntegra y únicamente imputables a mí mismo.

El puesto de honor en el capítulo de los agradecimientos, sin embargo, corresponde esta vez a mis editores, SPCK, como tales. Tras haberme incitado a asumir un importante programa como autor, me han proporcionado un apoyo excelente, no sólo en el departamento de redacción, sino particularmente en forma de asistente de investigación. El doctor Nicholas Perrin, que es a su vez un investigador con obra publicada, ha desempeñado este papel con un incansable buen humor durante los últimos dos años, poniendo a mi disposición sus vastos conocimientos, rebuscando y encontrando fuentes antiguas y modernas, proporcionándome en una sola persona el equivalente de la sala común de una universidad (de manera que he podido poner a prueba ideas y conseguir al instante una reacción de calidad) y desempeñando en general las funciones de ayudante, consejero, crítico y amigo. Trabajar con él casi a diario ha sido una delicia intelectual y personal.

La dedicatoria refleja una doble y vieja deuda de amistad e investigación. Me encontré con Oliver O'Donovan (en una clase de hebreo) en mi primer día en Oxford; su sabia amistad, ejemplo investigador y profunda inteligencia teológica y filosófica han sido desde entonces una inspiración. Conocí a Rowan Williams cuando ambos regresamos a Oxford en 1986. Nuestra enseñanza compartida, y los muchos planos de amistad que la rodeaban, están entre mis recuerdos más felices de aquel tiempo. Oliver y Rowan, por supuesto, también han escrito a su vez libros destacados sobre la resurrección, y eso por sí solo habría ya justificado que les ofreciera esta muestra de afecto y respeto. Pero cuando, el día que escribí la sección final de este libro, me anunciaron que Rowan se había convertido en el nuevo arzobispo de Canterbury, mi justificada impresión se volvió obligación. Enhorabuena a él y gracias a los dos.

N. T. Wright

Abadía de Westminster



**PRIMERA PARTE**  
**PARA SENTAR LAS BASES**



ἄσχεο, μηδ' ἄλιστατον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν·  
οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἐοῖο,  
οὔδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθησθα.

Súfrelo resignado y no dejes que de tu corazón se apodere incesante pesar,  
pues nada conseguirás afligiéndote por tu hijo,  
ni lograrás que se levante antes de que mueras tú.

Homero, *Iliada* 24.549-551

אם ימות בן היחידי

¿Puede un hombre muerto revivir?

Job 14,14

# Capítulo 1

## La diana y las flechas

### 1. Introducción: La diana

El peregrino que visita la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén se encuentra frente a varios interrogantes. ¿Es éste, después de todo, el lugar donde Jesús de Nazaret fue crucificado y sepultado? ¿Por qué se encuentra dentro de los muros de la ciudad, y no en el exterior, como cabría suponer? ¿Qué relación guarda el actual edificio con el emplazamiento original? ¿Cómo llegó este lugar a transformarse en algo tan diferente de lo que el Nuevo Testamento nos induce a imaginar (una tumba en un jardín, en las cercanías de una colina llamada Gólgota)? Aun suponiendo que éste fuera el lugar correcto, ¿cómo saber dónde se encuentra el emplazamiento exacto? Este afloramiento rocoso que hoy en día se encuentra encerrado dentro de una capilla a la que se sube por unas escaleras, ¿es en realidad la cumbre del Gólgota? ¿Es realmente en esa lápida de mármol donde yació Jesús ya muerto? ¿Es este santuario sumamente adornado el verdadero emplazamiento de la tumba? Existe además otro interrogante de diferente naturaleza, pero tan apremiante como el anterior para algunos visitantes: ¿por qué todavía diferentes grupos de cristianos siguen peleándose acerca de quién posee el auténtico lugar? Sin embargo, estos interrogantes no le restan encanto al sitio. Pese a las peleas arqueológicas, históricas y eclesiásticas, la iglesia sigue conservando su poder evocador y espiritual. Son cientos de miles los peregrinos que siguen acudiendo a ella<sup>4</sup>.

Algunos de ellos todavía siguen preguntándose si realmente todo eso ocurrió: ¿realmente Jesús de Nazaret resucitó de entre los muertos? Pero, sean o no conscientes de ello, se unen a una muchedumbre muy diferente que se encamina hacia una diferente peregrinación: la acalorada multitud de los historiadores, en la que menudean los empujones, que investigan las extrañas informaciones sobre lo acontecido en la tumba de Jesús al tercer día de su ejecución. Llegados a este punto, todos se ven enfrentados a una serie parecida de problemas. La historia de la Pascua cristiana, como la iglesia situada en su supuesta ubicación, ha sido demolida y reconstruida una y otra vez en el transcurso de los años. Las seductoras narraciones de los evangelios resultan tan desconcertantes para quien las lee como el edificio lo es para quien lo visita. ¿Cómo encajan, si es que encajan? ¿Qué

ocurrió exactamente? ¿Cuál de las escuelas actuales de pensamiento está contando la verdadera historia, si es que alguna la cuenta? Muchos han desesperado de descubrir lo que ocurrió, en el supuesto caso de que algo ocurriese, al tercer día de la crucifixión de Jesús. Sin embargo, pese a la perplejidad y el escepticismo, miles de millones de cristianos del mundo entero repiten habitualmente la confesión original de la fe pascual: al tercer día de su ejecución, Jesús resucitó.

¿Qué ocurrió, entonces, aquella mañana de Pascua? Esta pregunta de tipo histórico, tema central del presente libro, está íntimamente relacionada con la pregunta de por qué empezó el cristianismo, y por qué adoptó la forma que de hecho tomó<sup>5</sup>. A su vez, ésta es la cuarta de las cinco preguntas que formulé en la obra *Jesus and the Victory of God*, obra que proponía respuestas a las tres primeras (¿dónde se sitúa Jesús dentro del judaísmo?, ¿cuáles eran los objetivos de Jesús? y ¿por qué murió Jesús?). (Espero abordar en un volumen posterior la quinta pregunta: ¿por qué los evangelios son lo que son?) La cuestión acerca de los orígenes del cristianismo es inevitablemente una cuestión acerca de la figura de Jesús como tal, y también acerca de la iglesia primitiva. Independientemente de otras cosas que los primeros cristianos dijese de sí mismos, de manera habitual explicaban su propia existencia y sus actividades características hablando de Jesús.

Resulta sorprendente, pero es verdad, que para poder determinar lo que ocurrió un día concreto de hace casi dos mil años nos veamos obligados a llamar de nuevo, y a contrastar, a una amplia variedad de testigos, algunos de los cuales están siendo interrogados simultáneamente por abogados de otras respuestas a la misma pregunta. El debate ha estado frecuentemente plagado de simplificaciones excesivas, y para evitar esto tendremos que exponer las cosas de manera razonablemente completa. Aun así, no hay espacio suficiente para exponer una historia extensa de la investigación sobre este tema. He seleccionado a algunos interlocutores, lamentando la falta de espacio para incluir a más. La impresión que me ha dejado la lectura de la bibliografía al respecto es que las fuentes primarias como tales no se conocen suficientemente bien, o no se han estudiado con suficiente cuidado. Este libro pretende poner remedio a esto, sin señalar siempre a los especialistas que concuerdan con las opiniones aquí expuestas, o a los que discrepan de ellas<sup>6</sup>.

Como indica el título general del proyecto, y como aparece explicado en la Primera parte del primer volumen, mi intención es escribir sobre los comienzos históricos del cristianismo y sobre el tema de dios. Por supuesto

soy consciente de que, durante más de doscientos años, los especialistas se han afanado por mantener las distancias entre la historia y la teología, o la historia y la fe. La intención que anima tal actitud es buena: cada una de estas disciplinas tiene su propia estructura y lógica, y ninguna se puede convertir sencillamente en una rama de la otra. Pero precisamente en este punto -los orígenes del cristianismo en general, y la resurrección en particular- están inevitablemente entrelazadas. De hecho, no reconocer esto equivale con frecuencia a optar tácitamente por un tipo particular de teología, quizá una forma de deísmo cuyo dios, al modo de un terrateniente absentista, se mantiene al margen de toda implicación histórica. Defender esta postura apelando a la “trascendencia” divina es una forma de replantear el problema, no de resolverlo<sup>7</sup>. Reflejo de esto es la adopción de un sobrenaturalismo flagrante cuyo dios taumaturgo pasa habitualmente por encima de la causalidad histórica. En otros puntos del mapa existen diversas formas de panteísmo, panenteísmo y teología del proceso, en las cuales “dios” forma parte del mundo espacio-temporal y el proceso histórico, o está íntimamente relacionado con ellos. Por tanto, reconocer el vínculo existente entre historia y teología no entraña tomar decisiones por adelantado sobre las cuestiones planteadas por una u otra, sino advertir del carácter necesariamente polifacético del tema.

Éste es casi el núcleo de los múltiples desacuerdos que encuentro entre mí mismo y uno de los principales autores que han escrito sobre este tema en los últimos veinte años, el arzobispo Peter Carnley<sup>8</sup>. En su obra (y en la de algunos otros) parece existir un argumento implícito según el cual: (a) la investigación histórico-crítica ha deconstruido minuciosamente los acontecimientos de la primera Pascua, pero (b) a quien intente entrar en diálogo con dicha investigación partiendo de sus mismos planteamientos se le dice que hacer tal cosa equivale a recortar la resurrección acomodándola a nuestro interés, a reducirla a un plano meramente mundano. Al parecer, el trabajo histórico es estupendo, necesario incluso, siempre y cuando aporte resultados escépticos, pero resulta peligroso y dañino -¡para la auténtica fe!- si pretende hacer otra cosa<sup>9</sup>. Si sale cara, pierdo yo, si sale cruz, ganas tú. Aunque no deseamos adoptar sin crítica los anteriores métodos histórico-críticos, debemos insistir en que el recurso a la historia sigue teniendo importancia y se puede seguir utilizando, sin con ello prejuzgar cuestiones teológicas en esta fase. No podemos conformarnos ni con “una colonización apologetica del estudio histórico” ni con “una indiferencia de cuño teológico respecto a la historia”<sup>10</sup>. Coincido con Carnley (345, 365) en que no debemos dejarnos atrapar en una preocupación unilateral por el intento de establecer proposiciones objetivas sobre Jesús; pero él utiliza esta

advertencia como un medio para permitir que reconstrucciones históricas demostrablemente falaces queden sin impugnar. Como bien insistía Moule, tomarse la historia en serio no constituye un voto a favor del protestantismo liberal<sup>11</sup>. Ni la pregunta acerca de “qué ocurrió en realidad” se empezó a considerar importante únicamente a partir de John Locke<sup>12</sup>.

En gran parte de la investigación actual, la “cuestión de dios” se plantea de la siguiente manera: ¿qué creían los primeros cristianos acerca del dios del que hablaban?, ¿qué explicación daban en sus primeros días del ser y la actuación de este dios, y de qué forma esto expresaba y sustentaba sus razones para seguir existiendo como grupo después de la muerte de su líder? En otras palabras, en las partes Segunda, Tercera y Cuarta vamos a ocuparnos de la reconstrucción histórica de lo que los primeros cristianos creían sobre sí mismos, sobre Jesús y sobre su dios. Quedará claro que creían en el dios de los patriarcas y profetas israelitas, quien les había hecho promesas en el pasado y que en ese momento, de manera sorprendente pero poderosa, las había cumplido en y por Jesús. Hasta la última parte no tendremos que abordar otro problema mucho más difícil: a la hora de llegar a conclusiones históricas acerca de lo que sucedió en Pascua, no podemos evitar la cuestión relativa a la cosmovisión y teología propias del historiador. Soslayar este punto equivale normalmente a optar de manera tácita por una cosmovisión particular, a menudo la del escepticismo posilustrado. La estructura del libro queda, pues, determinada por las dos subcuestiones fundamentales en las que se divide la pregunta principal: ¿qué pensaban los primeros cristianos que le había ocurrido a Jesús? y ¿qué podemos decir sobre la admisibilidad de esas creencias? La primera pregunta constituye el tema de las partes Segunda, Tercera y Cuarta; la segunda se aborda en la Quinta parte. Obviamente las dos se solapan, puesto que parte de la razón por la que se llega a la conclusión de la Quinta parte son las sorprendentes creencias descubiertas en las partes Segunda, Tercera y Cuarta, y la dificultad de dar razón de dichas creencias a menos que aceptemos la hipótesis de su veracidad. Pero, en teoría, ambas cuestiones son separables. Es perfectamente posible que un estudioso llegue a la conclusión de (a) que los primeros cristianos creían que Jesús había sido resucitado corporalmente y de (b) que éstos se equivocaban<sup>13</sup>. Son muchos los que han adoptado esta opinión. Pero corresponde a quien tal haga ofrecer una explicación alternativa de por qué (a) llegó a darse, y uno de los rasgos interesantes de la historia de la investigación es el abanico sumamente variado de respuestas que se siguen dando a esta pregunta.

A medida que este libro y la investigación que condujo hasta él se han ido desarrollado a lo largo de estos últimos años, he ido tomando conciencia de

que en la actualidad existe un paradigma predominante, en líneas generales, para entender la resurrección de Jesús, un paradigma que, pese a las numerosas voces discrepantes, está ampliamente aceptado tanto en el mundo de la investigación como en el de muchas de las principales iglesias. Aunque mi planteamiento a lo largo del libro va a ser positivo y expositivo, merece la pena señalar desde el comienzo que pretendo impugnar este paradigma dominante en todos y cada uno de sus elementos principales. En términos generales, esta opinión sostiene lo siguiente: (1) que el contexto judío proporciona sólo un marco confuso donde “resurrección” podía significar varias cosas diferentes; (2) que Pablo, el primer escritor cristiano, no creía en la resurrección *corporal*, sino que sostenía una opinión “más espiritual”; (3) que los primeros cristianos creían, no en la resurrección corporal de Jesús, sino en su exaltación/ascensión/glorificación, en su “subida a los cielos” en virtud de una especie de capacidad especial, y que empezaron a emplear el lenguaje de “resurrección” para referirse a esa creencia, y sólo posteriormente para hablar de una tumba vacía o de “ver” a Jesús resucitado; (4) que las historias de los evangelios sobre la resurrección son invenciones tardías destinadas a reafirmar esta creencia surgida en un segundo momento; (5) que la mejor manera de entender tales “vistas” de Jesús, fuera cual fuera el modo en que tuvieran lugar, es partir de la experiencia de conversión de Pablo, que como tal se puede explicar como una experiencia “religiosa”, interna al sujeto, que no conlleva la visión de ninguna realidad externa, y que los primeros cristianos experimentaron algún tipo de fantasía o alucinación; (6) que, independientemente de lo que le ocurriera al cuerpo de Jesús (las opiniones difieren ya de entrada respecto a si fue sepultado, siquiera), dicho cuerpo no fue objeto de una “resucitación”, y ciertamente no fue “resucitado de entre los muertos” en el sentido en que las historias evangélicas, leídas en su sentido aparente, parecen requerir<sup>14</sup>. Por supuesto, los diferentes especialistas subrayan de diferente manera los distintos elementos que integran este paquete; pero el cuadro seguirá resultando familiar a quien haya hecho siquiera escauceos en este tema, o haya escuchado algunos sermones de Pascua, o incluso sermones fúnebres, de la corriente dominante en las últimas décadas. La carga negativa del presente libro es que existen excelentes argumentos históricos, seguros y bien fundados, contra cada una de esas posiciones.

La idea central positiva es establecer (1) un punto de vista diferente con respecto al contexto y los materiales judíos, (2) una nueva manera de entender a Pablo y (3) a todos los demás cristianos primitivos, y (4) una nueva lectura de las historias evangélicas; y sostener (5) que la *única* razón posible por la que el cristianismo empezó y tomó la forma que tomó es que

la tumba realmente estaba vacía y que hubo gente que realmente se encontró con Jesús, vivo de nuevo, y (6) que, aun cuando admitirlo supone aceptar un reto en lo que a la cosmovisión como tal se refiere, la mejor explicación histórica de todos estos fenómenos es que Jesús, en efecto, fue resucitado corporalmente de entre los muertos. (La numeración de estos argumentos corresponde a las partes de este volumen, a excepción de [5] y [6], que corresponden a los dos capítulos [18 y 19] de la Quinta parte.)

El debate se ha centrado en una docena o así de puntos clave dentro de estos temas. Lo mismo que los excursionistas que visitan el Distrito inglés de los Lagos se dirigen a las principales ciudades (Windermere, Ambleside, Keswick) y se mantienen a pocos kilómetros de ellas, quienes escriben artículos y monografías sobre la resurrección vuelven una y otra vez sobre los mismos puntos clave (las ideas judías sobre la vida tras la muerte, el “cuerpo espiritual” de Pablo, la tumba vacía, las “visiones” de Jesús, etc.). El excursionista, sin embargo, no saca de los Lagos el mejor partido posible; en realidad, quizá no entienda en absoluto la región. Mi propuesta en este libro es dirigirnos a los montes y a los estrechos senderos rurales, así como a las zonas más pobladas. Un ejemplo obvio (aunque es increíble cuántos parecen pasarlo por alto): escribir sobre la opinión que Pablo tiene de la resurrección sin mencionar 2 Cor 5 o Rom 8 -como han hecho muchos— es como decir que “conoces” el Distrito de los Lagos cuando nunca has subido el Scafell Pike o el Helvellyn (las montañas más altas de Inglaterra). Una de las razones por las que este libro es más largo de lo previsto es precisamente mi determinación a incluir todas las pruebas.

Antes de llegar al núcleo de la cuestión, hay dos temas preliminares, ambos controvertidos, que debemos examinar. En primer lugar, ¿qué clase de tarea histórica acometemos al hablar de la resurrección? El presente capítulo introductorio pretende despejar el terreno necesario en este punto. Sin él, algunos lectores objetarían que un servidor eludía la cuestión de si es siquiera posible escribir desde un punto de vista histórico sobre la resurrección.

En segundo lugar, ¿cómo pensaban y hablaban sobre los muertos y su destino futuro las gentes de la época de Jesús, tanto gentiles como judíos? En concreto, ¿qué significado tenía, dentro de aquel abanico de creencias, la palabra “resurrección” (*anastasis* y sus afines, el verbo *egeiro* y sus afines en griego, y *qum* y sus afines en hebreo)?<sup>15</sup> Los capítulos 2 y 3 abordan esta cuestión, aclarando en particular -un paso fundamental, como veremos— qué entendían los primeros cristianos, y cómo les entendían, cuando hablaban y escribían sobre la resurrección de Jesús. Como señaló una vez George Caird, cuando un hablante declara “*I’m mad about my flat*”, resulta



útil saber si es estadounidense (en cuyo caso está expresando su cólera por un pinchazo) o británico (en cuyo caso está expresando lo contento que se siente con su vivienda)<sup>16</sup>. Cuando los primeros cristianos decían “El Mesías fue resucitado de entre los muertos al tercer día”, ¿qué podían entender quienes les escuchaban? Esto puede parecer evidente para algunos lectores, pero no fue evidente en absoluto, según los evangelistas, cuando Jesús dijo cosas similares a sus seguidores, y una ojeada a la bibliografía contemporánea dejará patente que, para muchos especialistas actuales, sigue distando mucho de ser evidente<sup>17</sup>. Además de la cuestión del *significado* (¿qué significaba esta manera de hablar en aquel entonces?), debemos considerar también la cuestión de la *derivación*: ¿qué le debía al contexto más amplio, judío y no judío, si es que le debía algo, la configuración cristiana de las ideas y el lenguaje acerca de la Pascua? El capítulo 2 examina el mundo no judío del siglo I con estas dos cuestiones en mente; los capítulos 3 y 4, que desarrollan el breve análisis recogido en el primer volumen de esta colección, analizan el mundo judío<sup>18</sup>.

Permítaseme exponer algo más detalladamente la explicación breve, casi formularia, que acabo de dar hace un momento acerca de cómo va a proceder la argumentación a partir de allí. Abordaré la cuestión principal de las partes Segunda a Cuarta preguntando: dado el amplio abanico de opiniones sobre la vida después de la muerte en general, y sobre la resurrección en particular, ¿qué creían los primeros cristianos sobre estos temas, y qué explicación podemos dar de sus creencias? Descubriremos que, aun cuando los primeros cristianos se situaban en cierto sentido dentro de la gama judía de opiniones, sus puntos de vista sobre el tema se habían clarificado, y hasta cristalizado, en un grado que no tenía parangón dentro del judaísmo. La explicación que daban, de esto y de muchas más cosas, era la afirmación igualmente sin parangón de que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Las partes Segunda, Tercera y Cuarta pondrán de manifiesto que esta creencia sobre la resurrección en general, y sobre Jesús en particular, ejerce presión sobre el historiador para que dé razón de tan repentina y espectacular mutación producida desde el interior mismo de la cosmovisión judía.

Para examinar estas cuestiones voy a seguir una vía que no es tradicional. La mayoría de los análisis han empezado con las historias sobre la resurrección contenidas en los últimos capítulos de los cuatro evangelios canónicos, y luego, a partir de ahí, han ampliado la perspectiva. Puesto que esos capítulos están entre las partes más difíciles del material que tenemos ante nosotros, y dado que según un consenso unánime fueron escritos después de nuestro principal testigo literario, Pablo, propongo dejarlos para



el final, y preparar el camino centrándonos en Pablo como tal (Segunda parte) y en los demás escritores paleocristianos, tanto canónicos como no canónicos (Tercera parte). Pese a lo que a veces se dice, descubriremos una unanimidad sustancial en el punto básico: prácticamente todos los primeros cristianos de los que tenemos pruebas sólidas afirmaban que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Cuando decían “fue resucitado al tercer día”, querían decir literalmente esto. Sólo podremos hacer justicia a las historias evangélicas sobre la resurrección, que nos ocuparán en la Cuarta parte, cuando hayamos percibido la fuerza de esta argumentación.

Luego, la Quinta parte se acercará a esta cuestión: ¿qué pueden decir sobre la Pascua los historiadores del siglo XXI basándose en las pruebas e indicios históricos? Sostendré que la mejor explicación, con mucho, de la mutación paleocristiana que se produjo dentro de la creencia judía sobre la resurrección consiste en admitir que habían sucedido dos cosas. En primer lugar, que la tumba de Jesús fue encontrada vacía. En segundo lugar, que varias personas -entre ellas al menos una, o quizá más, que anteriormente no había sido seguidora de Jesús- afirmaban haberlo visto vivo de una manera para la cual el lenguaje inmediatamente disponible de fantasmas, espíritus y cosas parecidas, resultaba inadecuado, y para la cual sus creencias anteriores sobre la vida después de la muerte, y sobre la resurrección en particular, no las habían preparado. Si quitamos cualquiera de estas conclusiones históricas, la creencia de la iglesia primitiva se convierte como tal en inexplicable.

La pregunta siguiente es: ¿por qué estaba la tumba vacía, y qué explicación cabe dar de que se haya visto a Jesús aparentemente resucitado? Voy a sostener que la mejor explicación *histórica* es la que inevitablemente plantea todo tipo de cuestiones *teológicas*: la tumba estaba, en efecto, vacía, y Jesús fue visto con vida, en efecto, porque realmente fue resucitado de entre los muertos.

Afirmar que Jesús de Nazaret fue resucitado de entre los muertos resultaba tan controvertido hace mil novecientos años como lo es hoy. Los filósofos de la Ilustración no fueron los primeros en descubrir que los muertos permanecían muertos. El historiador que desee hacer semejante afirmación se ve obligado, por tanto, a poner en tela de juicio un presupuesto básico y fundamental -no sólo, como se dice a veces, la postura del escepticismo del siglo XVIII, o de la ‘cosmovisión científica’, en cuanto opuestas a una “visión pre-científica”, sino también la de casi todos los pueblos antiguos y modernos situados al margen de las tradiciones judías y cristianas-<sup>19</sup>. Voy a presentar argumentos históricos y teológicos a favor de

dar este paso tan radical, echando mano al mismo tiempo de las reflexiones teológicas de los inicios del cristianismo, derivadas de la resurrección de Jesús -las reflexiones que desde muy, muy pronto llegaron a la conclusión de que la resurrección demostraba que Jesús era el hijo de Dios y de que, cosa igualmente importante, el único Dios verdadero era a partir de ese momento cognoscible con toda verdad como el padre de Jesús-. El círculo del libro quedará así completo.

Antes de poder siquiera apuntar a las dianas, debemos preguntarnos: ¿es posible, siquiera, tal tarea?

## 2. Las flechas

### (i) *Disparar al Sol*

Hubo una vez un rey que ordenó a sus arqueros que disparasen al Sol. Los más fuertes pasaron todo el día intentándolo con sus mejores equipos, pero sus flechas se quedaban cortas, y el Sol siguió indiferente su camino. Los arqueros pasaron la noche entera puliendo sus flechas y cambiándoles las plumas, y al día siguiente lo intentaron de nuevo con renovado celo; pero sus esfuerzos siguieron siendo en vano. El rey se enojó y empezó a lanzar siniestras amenazas. Al tercer día, el arquero más joven, que tenía el arco más pequeño, acudió a mediodía al lugar del jardín donde el rey estaba sentado frente a un estanque. Ahí estaba el Sol, una esfera dorada reflejada en el agua tranquila. Con un único tiro, el muchacho le dio en el centro. El Sol se partió en miles de fragmentos brillantes.

Las flechas de la historia no pueden alcanzar a Dios. Por supuesto, puede haber significados de la palabra "dios" que permitan convertir a tal ser en un blanco más dentro de una barraca de tiro, para que los historiadores tiren contra él al azar. Cuanto más serio sea un panteísta, mayor será la probabilidad de que deba suponer que, al estudiar el curso de los acontecimientos dentro del mundo natural, está estudiando a su dios. Pero el dios de la tradición judía, el dios de la fe cristiana y también el dios de la devoción musulmana (que sean tres o uno solo no nos atañe en este momento) simplemente no son esa clase de dios. La trascendencia del dios o dioses del judaísmo, el cristianismo o el islam proporciona el equivalente teológico de la fuerza de la gravedad. Las flechas de la historia están condenadas a no alcanzarle nunca.

Y, sin embargo, en lo más profundo de la tradición judía y la cristiana se encuentra un rumor de que una imagen, un reflejo, del único dios verdadero ha aparecido dentro del campo gravitatorio de la historia. Este rumor, que va desde el Génesis hasta la tradición sapiencial, y luego se introduce en las creencias judías sobre la Torá, por un lado, y en las creencias cristianas sobre Jesús, por otro, tal vez ofrezca aún un modo de conseguir la cuadratura del círculo, que el pastel se coma y se posea a la vez, que la trascendencia de este dios se ponga a tiro.

Este precepto no está en el cielo para que digas: “¿Quién subirá al cielo a buscarlo para que nos lo dé a conocer y lo pongamos en práctica?”. Tampoco está más allá de los mares para que digas: “¿Quién pasará al otro lado de los mares a buscarlo para que nos lo dé a conocer y lo pongamos en práctica?”. Pues la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas<sup>20</sup>.

Y lo que Moisés decía de la Torá, Pablo lo decía de Jesús, con especial referencia a su resurrección<sup>21</sup>.

Estas reflexiones preparan el contexto para que consideremos lo que la historia puede o no puede decir sobre lo que aconteció en Pascua. Algunos han supuesto que por el hecho de haber ofrecido “pruebas” históricas del acontecimiento pascual han demostrado, en un sentido moderno y casi científico, no sólo la existencia del dios cristiano, sino también la validez del mensaje cristiano<sup>22</sup>. Al transformar sus flechas en cohetes espaciales, se han olvidado de Ícaro y han partido audazmente hacia el Sol. Otros, que tienen presente la fuerza de la gravedad, han declarado que semejante iniciativa no conduce a nada, o aún peor, que es absurda. Si afirmamos haber dado en el blanco, ¿no habremos reducido a Dios a un ídolo? Por tanto, seguimos estando, como en el volumen anterior, en el punto de intersección entre historia y teología, lo cual a principios del siglo XXI significa que todavía estamos luchando con los fantasmas de nuestro pasado ilustrado. Estas cuestiones, que son ya de gran calado y complejidad cuando hablamos de Jesús como tal, se vuelven aún más apremiantes cuando pretendemos hablar de la resurrección. ¿Qué intentamos hacer, pues, en este libro?

## (ii) *Resurrección e historia*

### (a) *Los sentidos de “historia”*

A menudo se ha sostenido, incluso haciendo hincapié en ello, que, sea cual sea el modo en que entendamos la resurrección de Jesús, ésta no es accesible a una investigación histórica. Algunos han llegado a decir que no se debe considerar en ningún sentido significativo como un “acontecimiento dentro de la historia”. Los arqueos no pueden ver bien el blanco; algunos incluso dudan de su existencia. Contra esto voy a sostener que la resurrección de Jesús, fuese lo que fuese, se puede y se debe ver al menos como un *problema* histórico.

Pero ¿a qué nos referimos con el término “histórico”<sup>23</sup>? El término “historia” y otros emparentados se han utilizado por lo menos de cinco maneras considerablemente diferentes.

En primer lugar, está la historia como *acontecimiento*. Si decimos que algo es “histórico” en este sentido, afirmamos que ha ocurrido, podamos o no saber o demostrar que ocurrió. La muerte del último pterodáctilo es, en ese sentido, un acontecimiento *histórico*, aun cuando ningún ser humano asistiera a ella ni escribiese sobre ella en aquel momento, ni tengamos muchas probabilidades de llegar a descubrir cuándo y dónde tuvo lugar. De igual modo aplicamos el término “histórico” a personas o cosas para indicar sencilla y únicamente que existieron<sup>24</sup>.

En segundo lugar, está la historia como *acontecimiento importante*. No todos los acontecimientos son importantes; con frecuencia se supone que la historia está constituida por los acontecimientos que sí lo son. Entonces la palabra “acontecimiento” suele ir acompañada por el adjetivo “histórico” (*historic* en inglés); “un acontecimiento histórico” no es el que simplemente tuvo lugar, sino el que al producirse trajo consigo consecuencias trascendentales. Asimismo, una persona, un edificio o un objeto “históricos” (de nuevo *historic* en inglés) es aquel en el que se percibe una particular importancia, sin que ello aluda a su existencia. Es famosa la utilización que Rudolph Bultmann, de quien podría decirse que fue una “figura histórica” dentro de la disciplina de los estudios del Nuevo Testamento, hacía del adjetivo *geschichtlich* para transmitir este sentido, en contraposición a *historisch* (sentido 1).

En tercer lugar, está la historia como *acontecimiento demostrable*. Decir que algo es “histórico” en este sentido equivale a decir, no sólo que ocurrió, sino que podemos demostrarlo, según la analogía de las matemáticas o las ciencias “irrefutables”. Esto resulta algo más controvertido. Decir que “x puede haber ocurrido, pero no podemos demostrarlo, de modo que en realidad no es *histórico* (*historical*)” tal vez no sea contradictorio, pero está

claro que emplea el término “historia” en un sentido más restringido que los otros.

En cuarto lugar, y con un significado bastante diferente de los tres primeros, está la historia como “*actividad de escribir sobre acontecimientos del pasado*”. Decir que algo es “histórico” en este sentido equivale a decir que se escribió sobre ello, o que tal vez, en principio, se pudo haber escrito sobre ello. (Esto podría abarcar incluso novelas “históricas”.) Una variante de esto, aunque importante, es la *historia oral*; en un tiempo en el que para muchos la palabra hablada tenía más autoridad que la escrita, no es de desdeñar la historia como “*actividad de hablar sobre acontecimientos del pasado*”<sup>25</sup>.

En quinto y último lugar, precisamente en estudios sobre Jesús se utiliza una combinación de (3) y (4): historia como *lo que los historiadores modernos pueden decir* sobre un tema. Por “moderno” entiendo “posterior a la Ilustración”, el período en el cual la gente imaginó cierta analogía, correlación incluso, entre la historia y las ciencias irrefutables. En este sentido, “histórico” significa, no sólo aquello que se puede demostrar y poner por escrito, sino aquello que se puede demostrar y poner por escrito *dentro de la cosmovisión posterior a la Ilustración*. Esto es lo que la gente ha tenido en mente cuando han rechazado “el Jesús histórico” (expresión que de este modo viene a significar, por supuesto, “el Jesús que encaja en el lecho de Procrustes\* de una cosmovisión reduccionista”) en favor de “el Cristo de fe”<sup>26</sup>.

Por supuesto, la confusión entre todos estos sentidos ha complicado este mismo debate sobre el denominado “Jesús histórico”, expresión que unos utilizan para referirse a Jesús en cuanto realmente existente (sentido 1), otros para referirse a lo que era importante de Jesús (sentido 2), otros más para denotar lo que se puede demostrar acerca de Jesús, en contraposición a lo que debemos poner en duda o aceptar sólo por fe (sentido 3); un cuarto grupo para referirse a lo que se ha escrito sobre Jesús (sentido 4). Quienes, como he indicado, han tomado esta expresión en el sentido 5 han rechazado con frecuencia al Jesús no sólo de ese sentido, sino, al parecer, de los cuatro anteriores también<sup>27</sup>. *Jesus and the Victory of God* constituye, en parte, una respuesta a esta postura. Pero en este momento debemos enfrentarnos a una perspectiva muy específica, particular, y en algunos aspectos peculiar, de este problema. ¿En qué sentido se puede hablar, si es que cabe hacerlo, de la resurrección de Jesús como “histórica”?

Desde la época de Pablo, la gente ha intentado siempre escribir sobre la resurrección de Jesús (independientemente de lo que entendieran por tal).

La cuestión, desde luego, tiene repercusiones: ¿estaban de ese modo escribiendo sobre un acontecimiento del pasado?, ¿estaban escribiendo “historia”? o ¿todo eso era, en realidad, la proyección de su propia experiencia de fe? Cuando decían “Jesús fue resucitado de entre los muertos al tercer día”, ¿estaban intentando hacer algún tipo de afirmación histórica sobre Jesús, o sabían que esto era una metáfora de su nueva y sorprendente experiencia religiosa, del surgimiento de su fe, etc.? Esto nos remite al sentido 1, que es la cuestión que está en juego a lo largo de la mayor parte de este libro: ¿fue la resurrección algo que sucedió realmente?, y, en caso de respuesta afirmativa, ¿qué *fue* exactamente lo que sucedió? No parece que haya habido tanta polémica contra “la resurrección histórica” como rechazo airado de “el Jesús histórico”<sup>28</sup>.

No hay problema alguno en aplicar a la resurrección de Jesús el sentido 2. Prácticamente todo el mundo estará de acuerdo en que, “independientemente de lo que sucediera”, fue algo extremadamente importante. En efecto, algunos autores contemporáneos concuerdan en que “aquello” fue muy importante, al tiempo que siguen sosteniendo que no podemos saber qué fue. El sentido 3 crea grandes problemas: todo depende de lo que se quiera decir con “prueba”, y volveremos sobre esta cuestión en el momento oportuno. El sentido 4 no resulta problemático: se ha escrito sobre el “acontecimiento”, aun cuando todo fuera pura invención. Pero el que causa verdaderos quebraderos de cabeza es el sentido 5: ¿qué pueden decir sobre el tema los historiadores contemporáneos? Si no tenemos claras estas distinciones conforme vayamos avanzando, no sólo nos encontraremos con problemas enormes, sino que acabaremos dando vueltas en círculo con un recorrido cada vez más corto.

¿Es entonces posible hablar de la resurrección de Jesús como de un acontecimiento dentro de la historia? En su libro, merecidamente famoso, *El Jesús de la historia*, J. D. Crossan dice, a propósito del movimiento de Búsqueda de Jesús en su conjunto, que unos especialistas afirman que no se puede realizar, y otros que no se debe hacer; y que hay algunos que dicen lo primero queriendo decir lo segundo<sup>29</sup>. Esto es igual de cierto, si no más, cuando se trata de la resurrección. Como creo que podemos y debemos analizar la resurrección como un problema histórico, es importante que abordemos de frente estas cuestiones. Existen seis objeciones que voy a repartir en dos grupos principales, comenzando con el de quienes dicen que tal estudio histórico sobre la resurrección *no se puede* acometer, y pasando luego a quienes afirman que *no se debe* acometer. La parábola de los arqueros y el Sol se aplica más al segundo grupo que al primero. Una pequeña modificación de la parábola nos ofrecerá un doble cuadro. Quienes

piensan que la resurrección *no se puede* estudiar históricamente suponen que no hay diana o que, si la hay, los arqueros no pueden verla. Quienes piensan que la resurrección *no se debe* estudiar históricamente suponen que la diana está fuera del alcance gravitatorio de sus flechas. El primer grupo de objetores, que suponen que el blanco ha de ser una diana terrestre ordinaria, afirman enérgicamente que los arqueros no pueden apuntar a algo que no pueden ver; el segundo grupo declara que ninguna flecha puede llegar a alcanzar el Sol, de manera que la búsqueda queda desde el principio condenada y declarada culpable de una especie de soberbia.

### (b) ¿No hay acceso?

La primera objeción a tratar la resurrección desde un punto de vista histórico se pone con bastante frecuencia, y entre los investigadores de la última generación está asociada en particular con Willi Marxsen<sup>30</sup>. Marxsen niega que como historiadores tengamos acceso a la resurrección en sí. Puede que en algún lugar haya una diana, pero no podemos verla, de manera que tampoco podemos disparar sobre ella. Todo lo que tenemos es, al parecer, un acceso a las creencias de los primeros discípulos. Ninguna fuente, salvo una, tardía y poco fidedigna, que recibe el nombre de *Evangelio de Pedro* y pretende describir la salida de Jesús de la tumba; ni siquiera este extraño texto describe el momento de su primer despertar ni aquel en el que se despojó de la mortaja<sup>31</sup>. Según Marxsen, por tanto, no debemos hablar de la resurrección en sí como de algo “histórico” (*historical, historisch*). Un número considerable de especialistas posteriores le ha seguido en esta afirmación<sup>32</sup>.

Esta propuesta parece prudente y científica. Sin embargo, no es ninguna de las dos cosas. Entraña el imprudente rechazo de una cuestión importante, y un mal entendimiento acerca de cómo trabaja la ciencia y en especial la historiografía científica. De hecho, dice demasiado poco y, a la vez, demasiado.

Demasiado poco: en el habitual estilo positivista, parece indicar que sólo podemos considerar “histórico” aquello a lo que tenemos acceso directo (en el sentido de “testimonios de primera mano” o equivalentes). Pero, como sabe todo auténtico historiador, de hecho no es así como funciona la historia. En historiografía, el positivismo es, si acaso, más inadecuado aun que en otros campos. Una y otra vez, el historiador tiene que concluir, aunque sólo sea para evitar el silencio absoluto, que tuvieron lugar ciertos acontecimientos a los que no tenemos acceso directo, pero que constituyen



las premisas necesarias de aquello a lo que sí lo tenemos. Los científicos, especialmente los físicos, dan continuamente este tipo de paso; en efecto, es así como se producen los avances científicos<sup>33</sup>. Negar la condición de “histórico” a aquello a lo que tenemos acceso directo es en realidad una manera de no hacer historia en absoluto.

Por consiguiente, esta opinión también dice demasiado. Según su propia epistemología, ni siquiera debería afirmar que tiene acceso a la fe de los discípulos. Ni siquiera los textos como tales nos dan acceso directo a esta fe en el sentido en que Marxsen y otros parecen considerar necesario. Todo lo que tenemos en este caso son textos; y, aunque Marxsen no abordó esta cuestión, esa misma sospecha implacable, aplicada a la manera posmoderna habitual, podría llevar a algunos a cuestionar si los tenemos siquiera. En otras palabras, quien quiera ser un positivista histórico sin ningún tipo de restricciones, que acepte como histórico sólo aquello a lo que tenga acceso directo (en este sentido); tiene por delante un camino largo y pedregoso. Pocos son, si es que hay alguno, los verdaderos historiadores en ejercicio que viajan por esta ruta.

Éste es un caso clásico de incapacidad para distinguir entre los diferentes sentidos de “historia”. Marxsen reconoce que nadie, al menos hasta donde se nos alcanza, *escribió* sobre el verdadero tránsito de Jesús, de la muerte a la vida (sentido 4 *supra*); deduce de esto que nada se puede *probar* sobre el acontecimiento (sentido 3) y escribe constantemente como si esto significase que *nosotros en cuanto “historiadores modernos” no podemos decir nada sobre ello* (sentido 5), ni sobre lo que “ello” en este sentido pudo ser, podamos o no decir algo sensato al respecto (sentido 1). Al mismo tiempo, quiere indicar que, independientemente de qué fuera lo que sucedió o no, evidentemente fue *importante* (sentido 2), porque de otro modo la iglesia primitiva nunca habría llegado a existir. Esto es, como mínimo, sumamente engañoso. La entera posición de Marxsen va a ir quedando cada vez más superada conforme vayamos avanzando.

### (c) *¿No hay analogía?*

Como es bien sabido, la segunda objeción se asocia con Ernst Troeltsch, quien sostenía que sólo podemos hablar o escribir como historiadores sobre cosas que tengan alguna analogía con nuestra propia experiencia; en nuestra experiencia no se producen resurrecciones; por tanto, como historiadores, no podemos hablar de la resurrección<sup>34</sup>. Nunca antes hemos dado en un blanco así, y por tanto no tiene sentido disparar a éste ahora.



Esto no significa necesariamente que no ocurriera en cierto sentido (sentido 1 de "historia") o que no se hayan escrito cosas que supuestamente versan sobre ello (sentido 4); sólo que hoy en día es ilegítimo intentar escribir acerca de ello como historia (sentido 5), por no hablar ya de intentar demostrarlo (sentido 3). Esto se entiende a veces como una reformulación matizada de la famosa objeción de Hume a los milagros en general<sup>35</sup>. Pero pienso que es, al menos en principio, más sutil que ésta: es posible que la resurrección de Jesús haya ocurrido; simplemente, no podemos decir nada sobre ella.

Como es igualmente bien sabido, Pannenberg ha propuesto una respuesta a Troeltsch acerca de este punto. Indica él que la verificación definitiva de la resurrección de Jesucristo (sentido 3) nos la proporcionará a la postre la resurrección final de quienes estén en Cristo, resurrección que constituirá la analogía requerida. En otras palabras, llegará un tiempo en el que todos daremos en el centro de la diana sin error. Esto, en efecto, da la razón a Troeltsch, pero aboga por una suspensión del veredicto en espera de una verificación escatológica<sup>36</sup>. Me pregunto, sin embargo, si Pannenberg no habrá regalado demasiadas cosas en este punto.

En un plano comparativamente trivial, nos es fácil concebir un acontecimiento en el cual ocurra algo absolutamente nuevo. No tuvimos que esperar a un segundo vuelo espacial para poder hablar, como historiadores, acerca del primero. Verdad es que cabría pensar que el vuelo espacial tiene analogías parciales con el vuelo de los aviones, por no hablar del vuelo de los pájaros (o incluso el de las flechas). Pero parte de la idea esencial de la resurrección, dentro de la cosmovisión judía, era (como veremos) que, aun cuando los sobrepasaba de manera importante, estaba en línea con los grandes actos liberadores realizados por Dios en favor de Israel en el pasado -y no digamos ya con las analogías parciales de las resucitaciones de personas en el Antiguo Testamento, y hasta con curaciones sorprendentes<sup>37</sup>. Aun cuando el acontecimiento en sí era considerablemente nuevo, existían analogías y antipos parciales.

Es importante advertir lo que ocurriría si tomásemos en serio la idea de Troeltsch: no podríamos decir nada en absoluto sobre el surgimiento de la iglesia primitiva en su conjunto<sup>38</sup>. Nunca antes se había dado un movimiento que empezara como un grupo cuasi-mesiánico dentro del judaísmo y que se transformara en la clase de movimiento en que el cristianismo se convirtió rápidamente. Tampoco se ha vuelto a producir un fenómeno parecido. (La interpretación que habitualmente hacen del cristianismo los posilustrados, como "una religión" simplemente, enmascara las enormes diferencias que

existen, en cuanto a su origen, entre este movimiento y, por ejemplo, el surgimiento del islam o del budismo.) A los observadores de este nuevo movimiento, tanto paganos como judíos, les pareció extremadamente anómalo: no era como un club, ni siquiera como una religión (no había ni sacrificios, ni imágenes, ni oráculos, ni sacerdotes engalanados) y ciertamente no era como un culto racial. ¿Cómo podríamos hablar, según la idea de Troeltsch, de algo así, que nunca se había visto antes ni volvería a verse después? En el mejor de los casos, sólo por analogía parcial, diciendo tanto a qué se parece como a qué no se parece. Embutir este movimiento en categorías ya existentes, o negar su existencia alegando que carece de precedentes, no sería el trabajo de un historiador, sino el de un filósofo tipo Procrustes.

Así pues, el surgimiento de la iglesia primitiva constituye en sí mismo un ejemplo que contradice la idea general de Troeltsch. Si queremos hablar verdaderamente de la iglesia primitiva, debemos describir algo de lo cual no había precedentes ni ha quedado ningún ejemplo posterior. Además, como veremos, la iglesia primitiva nos impone, con su existencia misma, la cuestión que nosotros como historiadores debemos plantearnos: ¿qué sucedió exactamente después de la crucifixión de Jesús, para que surgiese el cristianismo primitivo? Irónicamente, pues, es precisamente el carácter único del surgimiento de la iglesia primitiva lo que nos obliga a decir: al margen de las analogías, ¿qué es lo que sucedió?<sup>39</sup>

### (d) *¿No hay verdaderas pruebas?*

La tercera objeción a tratar la resurrección de Jesús como un acontecimiento histórico es más variada. En este apartado reúno varios aspectos dispares de lo que recientemente se ha investigado y se ha escrito sobre el tema. La idea fundamental es que a las aparentes pruebas de la resurrección (es decir, los relatos evangélicos y el testimonio de Pablo) se les puede encontrar una explicación convincente. Volveré más tarde sobre algunos de estos análisis; en este momento deseo simplemente quitar de en medio otra posible señal de “carretera cerrada”.

Dentro de este apartado ha habido dos señales de “carretera cerrada” diferentes, aunque relacionadas entre sí. La primera, habitual en los estudios neotestamentarios de cuño posbultmanniano, ha sido el intento de analizar el material según su hipotética historia de la tradición. Lo que los lectores ingenuos consideran como una diana a la cual apuntar la flecha de la historia es, en realidad, una trampa de luz y sombras, situada en alguna

parte entre el observador y lo que aparenta ser una diana, y que en cambio no ha creado nada más que un espejismo con forma de diana.

Someter los relatos pascales a un análisis de crítica de las formas ha demostrado ser una tarea difícil, aunque ello no ha hecho que los espíritus intrépidos cejen en el intento<sup>40</sup>. Pero el abanico de teorías acerca de qué grupo de la iglesia primitiva quería añadir qué guijarro a la creciente pila de piedras de la tradición, y acerca de lo que los evangelistas o sus fuentes trataban de transmitir a su vez a sus lectores, se ha vuelto enorme últimamente, como se puede ver por la desconcertante variedad de las examinadas por Gerd Lüdemann<sup>41</sup>. El problema de todas estas teorías es que a su vez se basan únicamente en elaboradas conjeturas. Simplemente, no sabemos gran cosa sobre la iglesia primitiva, y desde luego no lo suficiente para hacer el tipo de conjeturas que se ofertan en este campo. Cuando el estudio de la historia de las tradiciones (es decir, el examen de los hipotéticos estadios por los cuales pasaron los evangelios escritos hasta llegar a existir como tales) construye castillos en el aire, el historiador normal no tiene por qué sentirse un ciudadano de segunda categoría por negarse a alquilar un espacio en ellos<sup>42</sup>.

La segunda manera de encontrar una explicación a las pruebas, especialmente notable en la obra de Crossan, es aplicar a los textos una implacable hermenéutica de la sospecha<sup>43</sup>. Esto también se traduce en una forma de historia de la tradición. En este caso, sin embargo, en lugar de ofrecer hipótesis acerca de qué opinión teológica o pastoral pretendía la tradición que el lector aceptase, se nos ofrecen hipótesis políticas: manejos en los cuales la acreditación de diferentes apóstoles o aspirantes a apóstoles se dirime en el campo de batalla de narraciones (ficticias) sobre la resurrección. Crossan declara que dichas narraciones trivializan el cristianismo, apartándolo de sus orígenes como movimiento aforístico con un estilo de vida alternativo y convirtiéndolo en un conjunto de facciones en busca de poder. Lo que parece una diana es el trabajo astuto de ciertos agentes de poder que *intentan conseguir que la gente dispare flechas en la dirección equivocada*.

Más aún. Crossan sitúa los orígenes de los relatos pascales propiamente dichos en un movimiento de escribas instruidos y de clase media que se desarrolló alejándose de las puras y primigenias raíces campesinas del propio Jesús y de las primitivas comunidades "Q", y convirtiéndose en una organización más burguesa e integrada en el sistema. Las narraciones pascales quedan así declaradas carentes de valor desde el punto de vista de la historia: son política proyectada, y (lo que es más) la

política del tipo equivocado de gente, los escribas cultos y malvados, en lugar de los campesinos nobles y virtuosos.

Con Lüdemann y Crossan, y las decenas de especialistas que ofrecen explicaciones similares, sin duda sería fácil ofrecer una especie de refutación *ad hominem*. Lüdemann se sitúa dentro de una historia de la tradición muy desarrollada, en la cual el mundo posbultmanniano ha seguido añadiendo piedras hipotéticas a una pila que como tal tuvo su origen en conjeturas. Crossan, por su parte, utiliza sus hipótesis históricas, a veces de manera no demasiado sutil, como tretas políticas de escriba contra grupos de la iglesia y la sociedad de hoy -¡grupos que con frecuencia no son de escribas!- que él considera peligrosos<sup>44</sup>. Dicho con sus propias palabras, anteriormente citadas, parece como si, cuando Crossan dice que no se puede hacer, quisiera decir que no se debe hacer.

Tales réplicas, desde luego, no hacen avanzar la argumentación. Pero nos alertan sobre un fenómeno que no se ha comentado suficientemente. Una hermenéutica de la sospecha en un ámbito se suele equilibrar con una hermenéutica de la credulidad en otro<sup>45</sup>. Ni la hipótesis alternativa de Lüdemann sobre la Pascua, en la cual Pedro y Pablo experimentan fantasías provocadas por el dolor y la culpa respectivamente, ni la de Crossan, en la cual un grupo de escribas cristianos empiezan, años después de la crucifixión, a estudiar las Escrituras y a hacer cábalas sobre el destino de Jesús, están basadas en prueba alguna. Quienes sienten la fuerza de las dudas de Marxsen por encima de los indicios de la resurrección de Jesús debieran estar más inquietos aún acerca de estas reconstrucciones. En particular, las hipótesis habituales de historia de las tradiciones le deben mucho más a las teorías de los siglos XIX y XX acerca de cómo “debieron” predicar y vivir los primeros cristianos que a cualquier intento sostenido de reconstruir las cosmovisiones y modos de pensar de las comunidades reales del siglo I<sup>46</sup>. En general, las teorías que se ofrecen respecto a lo que los evangelistas, sus fuentes y los primeros redactores o transmisores de tradición deseaban transmitir a sus comunidades son por lo general una suma de lugares increíblemente trillados, y tienen más en común con la piedad de la Europa posterior a la Reforma (y, con frecuencia, posterior a la Ilustración) que con el judaísmo o el cristianismo primitivos. Una vez que se ha dicho y se ha hecho todo, el historiador aún se ve en la obligación de abordar la siguiente cuestión: ¿cómo empezó realmente el cristianismo, y por qué adoptó la forma que adoptó? Pese a lo ingeniosas que son las muy diferentes soluciones de Lüdemann y Crossan, se muestran incapaces de responder a dicha cuestión desde una perspectiva que tenga sentido dentro de la historia real del siglo I. Lo mismo que las dos primeras objeciones al

estudio de la Pascua cristiana como un fenómeno histórico, también ésta hace agua por todos lados. Quienes dicen que la diana no se puede ver no parecen estar mirando en la dirección correcta.

### (iii) *La resurrección en la historia y la teología*

#### (a) *¿No hay otro punto de partida?*

Esta pregunta me lleva al segundo grupo de argumentos que podrían impedir tal estudio histórico: los que dicen no que no se pueda hacer, sino que no se debe hacer. Tales objeciones son de índole más abiertamente teológica. No es sólo, dicen los objetores, que ver la diana o disparar sobre ella sea difícil; es que ésta es inalcanzable en principio.

Vamos a empezar con el argumento que encuentro en varios autores y cuyo origen se remonta, a mi parecer, a Hans Frei, entre otros<sup>47</sup>. Si he comprendido a Frei, éste sostenía que no debemos intentar investigar la resurrección de forma histórica porque la resurrección es en sí misma el fundamento de una epistemología cristiana. Todo lo que los cristianos saben se lo deben única y exclusivamente a la resurrección. Por este motivo, no puede existir ningún otro punto de partida, ningún terreno neutral sobre el cual quepa apoyarse para observar la resurrección como tal. Tratar de encontrar un punto de partida representa incluso una especie de blasfemia epistemológica. No se debe intentar disparar flechas *a* esta diana porque el único lugar apropiado *desde* el cual disparar a algo se sitúa en el lugar mismo donde se encuentra la diana.

En mi opinión, esto es sencillamente una petición de principio. No existe ninguna razón por la cual cualquier historiador, sea de la confesión que sea, no pueda, en principio, plantear la cuestión de qué es lo que pasó exactamente en Pascua. Aun en el caso de que algunos cristianos desearan declararlo zona prohibida, (se supone que) no poseen un derecho a priori para decir a otros historiadores -sean musulmanes, judíos, hinduistas, budistas, de la Nueva Era, gnósticos, agnósticos o cualquier otra cosa- lo que pueden y no pueden estudiar. Desde luego, podría ser que, en última instancia, lo que los cristianos quieren decir al hablar de la resurrección de Jesús resultara ser un hecho, o concepto, tan amplio y tan abarcante que, caso de ser aceptado, iluminara (todos) los demás ámbitos del pensamiento y la conducta<sup>48</sup>. Pero no podemos decidir esta cuestión por adelantado. Ciertamente no es verdad que lo que la mayoría de quienes estudiaron el Nuevo Testamento en el siglo XX pensaron que “sucedió en Pascua” no sea susceptible de una investigación histórica. Bultmann pensaba que lo que

sucedió en Pascua fue el nacimiento de la fe cristiana, y escribió mucha historia (en el sentido 4) acerca de ello. Lüdemann piensa que Pedro y Pablo tuvieron importantes experiencias interiores, explicables desde un punto de vista psicológico, y ha escrito mucha historia (también en el sentido 4) acerca de ellas. Y así sucesivamente.

En último análisis, la propuesta de Frei siempre corre el riesgo de describir un círculo epistemológico cerrado, es decir, un fideísmo desde cuyo interior se puede ver todo con claridad, pero que permanece necesariamente opaco para quienes están fuera. Sea cual sea la medida en que esto concuerda casualmente con esa rama de la teoría literaria contemporánea en la cual el descubrimiento de realidad extratextual queda excluido desde el principio, y sea cual sea también la medida en que esto concuerda, sea por coincidencia o por feliz confluencia de diferentes corrientes de pensamiento en la Universidad de Yale en determinado momento, con la insistencia en el canon bíblico como punto de partida epistemológico para la reflexión cristiana (y con una sensación de desesperación ante el estado actual de la investigación histórica bíblica), esta posición me parece profundamente infiel a la cosmovisión de los primeros cristianos. Aun cuando fuera verdad que una epistemología plenamente cristiana tuviera necesariamente el principio de todo su saber en Jesús, confesado como el Mesías crucificado y resucitado, eso no significa que en el mundo público no exista acceso alguno a Jesús y a su muerte y resurrección. Pedro no tuvo que recurrir a escritos cristianos cuando le recordó a la muchedumbre lo que ya sabían sobre Jesús<sup>49</sup>.

Cabría señalar otro elemento evidente apoyándonos en la analogía de otras argumentaciones conocidas. (Pensemos, por ejemplo, en la respuesta habitual dada al principio de los positivistas lógicos según el cual sólo podemos considerar “conocimiento” aquello que en principio podría ser falsado: ¿cómo cabría falsar ese principio mismo?) Si Frei estuviera en lo cierto, ¿cómo podríamos *saber* que la resurrección fue el único punto epistemológico de partida válido? Si la respuesta es “porque sólo eso funcionará”, ¿cómo responderemos a quienes dicen que otros puntos de partida funcionan igual de bien?

En este punto puede sernos de utilidad otra analogía. En su conocida interpretación de Pablo, Ed Sanders argumenta que éste no empezó con un problema para luego descubrir que Jesús era la solución, sino que descubrió a Jesús, vio que era la solución de Dios y luego entendió que debía de existir algún tipo de problema<sup>50</sup>. Se puede demostrar que esto es, no exactamente equivocado, sino engañoso. También hubo una fase anterior: el



pensamiento de Pablo pasó *de* su interpretación judía de “la dificultad” a la solución ofrecida en Cristo, *y de ahí a un nuevo análisis del problema*<sup>51</sup>. El “problema” que acabó exponiendo fue una versión repensada del “problema” que tenía antes de empezar. Pasó de un inicial punto de partida epistemológico a (lo que acabó por ver como) un nuevo conocimiento; luego, reflexionando sobre lo que había sucedido, llegó a la conclusión de que realmente existía un punto de partida mejor desde el cual podía ver las cosas con claridad.

De la misma manera, diría yo, un conocimiento histórico sobre la resurrección, de un tipo que se pueda analizar sin presuponer la fe cristiana, no se puede descartar a priori, aun cuando resultara que la resurrección, caso de ser reconocida, ofreciera luego una epistemología fundamentada de manera diferente. Algo de tal movimiento tiene lugar en la historia de Tomás en Jn 20. Este personaje empieza insistiendo en el sentido del tacto como la única epistemología infalible. Se ve enfrentado a Jesús resucitado. Descubre entonces que la visibilidad es suficiente (abandona su intención de tocar), y entonces le dicen: “dichosos quienes no han visto y sin embargo creen”. Su epistemología inicial le llevó en la dirección correcta, aun cuando, al verse frente a Jesús resucitado, la abandonó en favor de otra mejor, y se le indicó una tercera aún mejor que la anterior<sup>52</sup>.

Sospecho que nos estamos enfrentando a uno de los efectos de largo alcance del rechazo de la teología natural por parte de Barth, y de las diversas contrapropuestas que se han hecho y se pueden hacer con respecto a su postura<sup>53</sup>. (De igual modo, aún cabe encontrarse con la propuesta de que no se debe acometer un estudio histórico sobre Jesús por temor a convertir la fe propia en una obra<sup>54</sup>.) Durante mucho tiempo, los especialistas en Nuevo Testamento han evitado coger el toro por los cuernos en este ámbito, y en este momento no voy a desarrollar más esta idea. Simplemente indico que la objeción de Frei, aunque en determinado plano ofrece recordatorios importantes, no debe impedirnos seguir investigando la resurrección desde un punto de vista histórico. Como dice Moule en la conclusión de su pequeña e importante monografía:

Un Evangelio que sólo se interesa por la proclamación apostólica, y que niega que se pueda o se deba examinar para determinar sus antecedentes históricos, tan sólo es en realidad un gnosticismo o un docetismo apenas velados y, por mucho que pueda seguir moviéndose gracias a un impulso prestado, acabará demostrando que no es un Evangelio<sup>55</sup>.

O, si se prefiere, dicho de otro modo: toda actividad terrestre tiene lugar dentro del campo gravitacional del Sol; pero esto no significa que no podamos actuar en el seno de la propia gravedad de la Tierra. O que la flecha histórica no pueda alcanzar nunca la verdadera imagen del Sol.

## (b) *Resurrección y cristología*

Esto nos lleva a la segunda objeción más teológica. Una de las razones por las cuales Frei y otros han adoptado esa línea que mantienen es que, en gran parte de la teología cristiana, la resurrección se ha considerado como la demostración de la divinidad de Jesús. Tal vez, en efecto, haya quien entienda el título del presente libro en ese sentido. Es en este punto donde la parábola de los arqueros del rey adquiere su significado pleno.

La resurrección y la encarnación se confunden con frecuencia. Los teólogos hablan a menudo de la resurrección como si ésta connotara directa y necesariamente la divinidad de Jesús, y como si de hecho connotara poco más. La objeción a una investigación histórica de la resurrección resulta, pues, evidente: las flechas simplemente no alcanzarán el Sol. No se puede montar una argumentación histórica y terminar demostrando a “dios”, o demostrando que Jesús fue la encarnación del Único Dios Verdadero<sup>56</sup>. El historiador ni siquiera debe intentar pronunciarse sobre un tema que llevaría tan directamente a la cuestión de si este dios estaba en Cristo. Incluso Pannenberg, quien por supuesto sí piensa que podemos hablar históricamente de la resurrección, va, a mi parecer, demasiado lejos en la dirección de establecer un vínculo directo entre la resurrección y una cristología de la encarnación<sup>57</sup>.

---

Parte del problema que aquí se plantea -y sobre el cual hemos de volver- estriba en la confusión que sigue existiendo acerca del significado de la condición mesiánica<sup>1</sup>. Desde una perspectiva del siglo I, decir que Jesús es “el Cristo” equivale a decir que es ante todo el Mesías de Israel, y no a decir que es el Logos encarnado, la segunda persona de la Trinidad, el hijo unigénito del padre. Durante el ministerio de Jesús y en el cristianismo más antiguo, ni siquiera la expresión “hijo de dios” significa lo que vino a significar en la teología posterior, aunque ya en tiempos de Pablo se puede observar una ampliación de su significado<sup>2</sup>. Pero, aun cuando nos hayamos recordado todo esto, la resurrección no tiene por qué entrañar necesariamente la condición mesiánica. Si se hubiera descubierto con vida tres días después a uno de los dos bandidos crucificados con Jesús, o si



uno de los mártires macabeos (que, según se cuenta, murieron con la promesa de la resurrección en los labios) hubiera sido resucitado a los pocos días, ello habría llenado de alegría a sus familiares y de asombro a sus amigos; se habría producido un gran agujero en la expectativa judía del segundo Templo, por no hablar ya de las cosmovisiones no judías; pero nadie habría concluido que esa persona era el Mesías, y mucho menos que él (o ella, ya que al menos un notable mártir macabeo fue una mujer) fuera en sentido alguno un ser divino encarnado<sup>3</sup>.

Algo parecido podemos decir con respecto a la argumentación de Pablo en 1 Cor 15 de que todos los cristianos serán resucitados como Jesús lo fue. Esto no convierte a todos los cristianos en Mesías; ni significa que de ese modo compartirán (¡por no hablar de que ya comparten!) la filiación divina única que, en esa misma carta (15,28; cf. 8,6), Pablo atribuye a Jesús. De hecho, ya en Pablo vemos la clara distinción entre resurrección (una vida nuevamente encarnada después de la muerte) y exaltación o entronización, distinción que, según algunos especialistas, sólo entra en la tradición con Lucas<sup>4</sup>. De suyo, resurrección no connota señorío cósmico ni condición divina. Esto nos lleva al punto clave: las conclusiones teológicas que los primeros cristianos sacaron de la resurrección de Jesús tenían mucho más que ver con lo que sabían de Jesús antes de la crucifixión, con lo que sabían de la crucifixión en sí y con lo que creían acerca del dios de Israel y sus propósitos con respecto a Israel y el mundo, que con el hecho escueto (suponiendo que se pueda hablar de algo así) de la resurrección como tal. Por el momento podemos simplemente señalar que, independientemente de lo que pensemos acerca de la divinidad de Jesús, ése no pudo ser, en el siglo I, el significado principal de su resurrección -aun cuando, como veremos, la línea de pensamiento iniciada con la fe en la resurrección de Jesús condujo a los primeros cristianos hacia tal creencia-.

Lo contrario también es importante. Supongamos por un momento que los discípulos se hubieran convencido, por otras razones, de que Jesús de Nazaret era efectivamente el Mesías. (Se me ocurre una analogía contemporánea: los judíos jasídicos del movimiento Lubavitch creen que su Rebe era ciertamente el Mesías, y no consideran la muerte de éste en 1994 como una prueba de lo contrario<sup>5</sup>.) Esto no habría llevado a los primeros discípulos a decir que había sido resucitado de entre los muertos. A un cambio en el significado de "Mesías" sí (ya que nadie en el siglo I suponía que el Mesías moriría a manos de los paganos); pero no a una afirmación de su resurrección. Ningún texto judío del segundo Templo habla de que el Mesías fuera a ser resucitado de entre los muertos. A nadie se le habría

ocurrido decir: “Creo que Fulano era realmente el Mesías; por lo tanto, tiene que haber sido resucitado de entre los muertos”.

Si esto es cierto con respecto a la condición mesiánica de Jesús, lo es sin duda *a fortiori* respecto a cualquier indicación de su “divinidad”. Pues que los discípulos hubieran llegado, por otras razones, al convencimiento de que Jesús era divino no les habría llevado de suyo a decir que había sido resucitado de entre los muertos. Nada en las creencias judías acerca del dios judío, ni ciertamente nada en las creencias no judías acerca de los dioses no judíos, indicaba a los devotos que debían predicar la resurrección de su objeto de culto. Algún tipo de nueva vida más allá de la tumba, muy posiblemente; resurrección, ciertamente no<sup>6</sup>.

No debemos, pues, retraernos de la investigación histórica por timidez teológica<sup>7</sup>. Debemos mantener la valentía. Para los historiadores debe ser perfectamente posible estudiar las informaciones y creencias sobre la resurrección de Jesús, lo mismo que se debieran poder estudiar las informaciones, por asombrosas que fueran, sobre la recorporeización de cualquier otro judío del segundo Templo, sin suponer que con ello nos estemos comprometiendo necesariamente a ir audazmente adonde nunca antes ha ido ningún historiador<sup>8</sup>. Otra cosa totalmente distinta es lo que hagamos con nuestros hallazgos. No podemos eludir la difícil tarea de la historia evitando parte de la cuestión teológica. El hecho de que a los arqueros se les recuerde la existencia de la gravedad no deber retraerles de su cometido.

### (c) *Resurrección y escatología*

El último problema es una versión ampliada de la cuestión “resurrección y cristología”. Se ha dicho habitualmente que la resurrección es necesariamente un acontecimiento *escatológico* y que, puesto que, una vez más, el historiador o historiadora no está pertrechado para estudiar la escatología, debe mantenerse a una distancia segura<sup>9</sup>. Sólo porque el calor y la luz del sol puedan de repente atravesar el espeso manto de las nubes, no cabe decir que no podamos disparar al Sol como tal. A veces, en efecto, esta objeción queda reducida a la anterior, ya que a veces se supone, en una confusa especie de posbultmannismo, que hablar de “escatología” significa, más o menos, hablar de irrupción de Dios en el seno de la historia, y que hablar de irrupción de Dios en el seno de la historia significa hablar de cristología. Pero, si queremos utilizar las palabras con algún significado de base histórica, debemos ser mucho más precisos.

Al menos diez son los significados distintos que la palabra \*escatología” suele tener en el ámbito de los estudios del Nuevo Testamento<sup>10</sup>. Si queremos atenernos lo más estrictamente posible a significados que se relacionan con fenómenos particulares dentro del mundo del judaísmo del segundo Templo, lo que deberíamos querer decir como historiadores si habláramos de la resurrección como acontecimiento escatológico sería que fue el tipo de acontecimiento que los judíos del segundo Templo veían desde la perspectiva de la culminación apocalíptica de su propia historia. Pero decir que esas personas interpretaban un acontecimiento desde esa óptica ciertamente no excluiría el estudio de ese mismo acontecimiento por parte de los historiadores actuales. Después de todo, la exitosa sublevación macabea fue entendida desde una perspectiva escatológica por (al menos) el autor de 1 Macabeos, pero nadie ha señalado por ello que no debamos analizar ese acontecimiento como historiadores<sup>11</sup>. La caída de Jerusalén en el siglo VI a.C., y los acontecimientos similares e igualmente catastróficos del siglo I d.C., fueron entendidos “escatológicamente” por bastantes personas entonces y posteriormente (éste era, después de todo, “el día de YHWH”), pero a nadie se le ha ocurrido decir que debido a ello no podemos investigar o comprender dichos acontecimientos desde una perspectiva histórica. La poesía trágica de Jeremías no nos impide estudiar los acontecimientos de 597 y 587 a.C. La índole apocalíptica de las visiones de 4 Esdras, y la convicción de que había tenido lugar un acontecimiento escatológico, no nos retiene de escribir historia acerca del 70 d.C.

Por supuesto se podría objetar que, si se concluyera que de hecho la resurrección de Jesús había tenido lugar, sería necesario entenderla escatológicamente, es decir, comprometerse con una cosmovisión en la cual el dios de Israel actuaba de manera culminante en determinados momentos, y también en éste de modo particular. Pero esto es engañoso. Se debe al efecto de perspectiva. Quienes en los dos últimos siglos han escrito sobre Jesús y la resurrección lo han hecho en la mayoría de los casos desde el interior de una cosmovisión cristiana, semicristiana o subcristiana, dentro de la cual tal conexión parece algo muy natural. (Por supuesto, en la desjudaización de la palabra “escatológico” es posible llegar tan lejos como para que signifique simplemente “milagroso”; la objeción, entonces, se reduce a una reafirmación de Troeltsch, o incluso de Hume.) Pero dentro tanto de una antigua cosmovisión pagana como de una contemporánea cosmovisión no cristiana, no se podría llegar a tal conclusión. Los romanos que suponían que un “Nero redivivus” estaba vivito y coleando ciertamente no tenían intención de interpretar este fenómeno dentro de la cosmovisión de la escatología judía del segundo Templo<sup>12</sup>. Quienes en nuestro propio

mundo (por ejemplo, en los movimientos de la Nueva Era) suponen que todos los seres humanos van a ser “reciclados” tarde o temprano se oponen, a menudo con amargura, a una visión judía o cristiana de la realidad, y especialmente a la afirmación cristiana de que Jesús en persona fue resucitado, de manera única, en Pascua. Una vez más, aun cuando estemos dispuestos a aceptar la resurrección corporal de Jesús, la decisión de interpretar que dicho acontecimiento connota algo que va más allá de un giro inesperado y sumamente desconcertante de los acontecimientos *depende, al menos para empezar, de la cosmovisión en la que llegamos a dicho acontecimiento.* ¿Por qué “al menos para empezar”? Porque algunos acontecimientos parecen tener el poder de poner en tela de juicio cosmovisiones y de generar nuevas mutaciones dentro de ellas, o incluso transformaciones completas; y de tales acontecimientos, la resurrección de Jesús era, según los primeros cristianos, el más evidente. La razón por la cual los primeros cristianos interpretaron la resurrección escatológicamente fue que eran judíos del segundo Templo que habían formado parte, o habían sido espectadores, de un movimiento escatológico en ciernes centrado en el propio Jesús. Luego acabaron reconfigurando su cosmovisión en torno a la resurrección como nuevo punto central. Pero esto nos hace anticipar demasiado nuestros análisis posteriores.

Me temo que este resumen de argumentaciones complejas no haya hecho plena justicia ni a las posturas a las que me he opuesto ni a las posibles argumentaciones contrarias. Para algunos lectores me habré deslizado por encima de las cuestiones clave; para otros, tal vez haya caído en la trampa de los teólogos tradicionales de dar respuestas incomprensibles a preguntas que nadie ha formulado. Pero espero que sea suficiente para demostrar que diversas razones frecuentemente aducidas para no considerar la resurrección como un problema histórico no son, de suyo, convincentes. Nos queda la siguiente conclusión positiva: a la postre, el historiador puede y debe preguntarse por qué se inició el cristianismo y por qué adoptó la forma que adoptó. Puesto que la respuesta universal de los primeros cristianos a esta pregunta tiene que ver con Jesús y la resurrección, el historiador se ve forzado a hacer más preguntas: (a) ¿qué entendían por resurrección los primeros cristianos?; (b) ¿podríamos o no decir (y en caso de respuesta afirmativa, en qué sentido) que estaban en lo cierto?; y (c) ¿tenemos propuestas alternativas capaces de resistir un examen minucioso? Al historiador, pues, no se le puede prohibir que pregunte si es verdad o no que Jesús fue resucitado de entre los muertos.

### 3. El punto de partida histórico

¿Cuál es, entonces, nuestra diana y qué flechas podemos utilizar para disparar sobre ella?

Nuestra diana es investigar la afirmación de los primeros cristianos de que Jesús de Nazaret fue resucitado de entre los muertos. Para estar seguros de que apuntamos a esta diana, es importante situar dicha afirmación en su contexto, dentro de la cosmovisión y el lenguaje del judaísmo del segundo Templo. Además, puesto que esta afirmación (aún evidentemente judía) fue rápidamente propuesta dentro del ámbito más extenso del mundo no judío del siglo I, también es importante determinar qué conexiones tenía dentro de ese universo más amplio de discurso.

Esta triple operación de delimitación se va a acometer en orden inverso, empezando con la cosmovisión pagana, adentrándonos luego en la judía y después en el cristianismo primitivo. No se trata de describir enteramente cada una de estas cosmovisiones. Cada parte requeriría muchos volúmenes. Vamos a centrarnos en aquellos aspectos que atañen a la vida después de la muerte en general, y a la resurrección en particular. Quedará claro -y ésta es una de las primeras conclusiones principales de nuestro estudio histórico— que la mejor manera de entender, al menos en este punto, la cosmovisión paleocristiana es considerarla como una mutación nueva asombrosa dentro del judaísmo del segundo Templo. Esto plantea a su vez la siguiente pregunta: ¿cuál fue la causa de dicha mutación?

Entre los aspectos más llamativos de dicha mutación está el hecho de que en ningún punto dentro del judaísmo, y mucho menos del paganismo, se ha hecho una afirmación continuada de que la resurrección le haya acontecido realmente a un individuo concreto<sup>13</sup>. Puesto que esta afirmación tiene repercusiones muy importantes en otros ámbitos de la cosmovisión paleocristiana, también hay que examinar éstas. En concreto, ¿cómo explicamos la afirmación del cristianismo primitivo de que el Jesús crucificado era de hecho el Mesías de Israel? ¿Cómo explicamos la creencia de que “el reino de Dios”, aun cuando en algunos sentidos siga siendo futuro, se ha convertido, de manera nueva, en una realidad presente? Al igual que la mutación producida dentro del significado de “resurrección”, estas características apuntan a la cuestión fundamental: ¿qué sucedió en Pascua? Éste es el tema de la Quinta parte.

El método histórico que yo prefiero lo he expuesto y defendido en la Segunda parte de *The New Testament and the People of God*, y lo he

ejemplificado en la Tercera y Cuarta partes de dicha obra y en la Segunda y Tercera partes de *Jesus and the Victory of God*. Dicho método reconoce que todo conocimiento del pasado, como de cualquier otra cosa en realidad, no sólo está mediado por las fuentes, sino también por las interpretaciones, y por tanto también por las personalidades, de quienes conocen. La objetividad pura no existe. (Por tanto, decir que podemos investigar neutral u objetivamente otras afirmaciones históricas, pero que en el caso de la resurrección resulta inevitable que se introduzca subrepticamente un elemento de subjetividad, es pasar por alto dos cosas: el hecho de que todo trabajo histórico consiste en un diálogo entre el historiador, situado dentro de una comunidad de historiadores, y los materiales de las fuentes; y que las perspectivas de la propia cosmovisión del historiador intervienen inevitablemente en cada punto.) Esto no significa, sin embargo, que todo conocimiento se reduzca a *mera* subjetividad. Hay maneras de avanzar hacia afirmaciones verdaderas e imparciales acerca del pasado.

Entre ellas se encuentra el intento de determinar la cosmovisión de una colectividad en particular estudiando, no simplemente sus ideas (que a menudo sólo nos resultan accesibles a través de los escritos de una elite intelectual), sino también los usos, historias y símbolos que constituyen los otros elementos esenciales de una cosmovisión<sup>14</sup>. Tal vez en principio fuera posible estructurar según estas líneas la investigación que sigue, estudiando sucesivamente cada uno de los elementos (como hice en la Segunda parte de *Jesus and the Victory of God*), pero esto entrañaría un volumen importante de solapamiento y de repetición. La línea que he adoptado echa mano de todas estas cosas cuando es necesario, pero en el marco de una estructura diferente. Las partes centrales del libro se ocupan en su mayor parte de una única cuestión concreta, la de las creencias acerca de la vida después de la muerte en general y acerca de lo que le ocurrió a Jesús después de su muerte en particular. Pero dichas creencias están envueltas, al menos implícitamente, por usos, historias y símbolos de los cuales echaremos mano de vez en cuando: costumbres funerarias, historias típicas sobre la vida después de la muerte y símbolos asociados con la muerte y el más allá. De este modo, en lugar de intentar dar simplemente una explicación del nacimiento de la iglesia primitiva partiendo únicamente de ideas y creencias (“quienes creen/piensan tal cosa modificarán, en determinadas circunstancias, esa creencia/idea de tal y tal manera”, y así sucesivamente), debemos buscar también explicaciones más amplias (“quienes viven dentro del siguiente mundo narrativo dominante, si se ven enfrentados a ciertos acontecimientos, contarán de nuevo su historia de las siguientes maneras”; “cuando las personas cuyas vidas están organizadas

en torno a los símbolos siguientes se ven enfrentadas a ciertos acontecimientos, reorganizarán sus vidas y dichos símbolos de las maneras siguientes”; y “si quienes habitualmente se comportan del modo siguiente se ven enfrentados a ciertos acontecimientos, alterarán su conducta de las siguientes maneras”). Ojalá supiéramos más sobre los usos, historias y símbolos paleocristianos; pero sabemos lo suficiente para ver dónde se puede encontrar ayuda. Debemos ampliar la investigación hasta abarcar las colectividades que realmente existían en el mundo del siglo I, en oposición a aquellas que, proyectadas retrospectivamente por la investigación moderna, simplemente reflejan el dogma y la piedad (o incluso la impiedad) de nuestra propia época. Dichas colectividades -el pluriforme paganismo del siglo I, el judaísmo y el cristianismo- nos proporcionan el mejor acceso a las cuestiones relativas a lo que la afirmación cristiana significaba y a cómo podemos valorarla hoy.

Por supuesto, esbozar estas vastas realidades es una tarea compleja. Según el amplio consenso actual, en el siglo I sólo existen judaísmos y cristianismos y, en realidad, paganismos, pero no es frecuente que se señale que en cada caso de lo que estas pluralidades son variantes debía de existir alguna singularidad<sup>15</sup>. Asimismo, pese a quienes han intentado mantenerlos separados, el cristianismo más primitivo como tal se debe considerar propiamente como una sub-rama del judaísmo del siglo I<sup>16</sup>. El punto de partida es estudiar estos dos movimientos estrechamente relacionados. Éstas son las dianas iniciales a las cuales deben apuntar las flechas históricas.

Lo fundamental de esta propuesta evidente es su corolario negativo. Muchos estudios sobre la resurrección han empezado examinando los relatos de Pablo y los evangelios sobre las experiencias pascales, sometiendo dichos relatos a un detallado análisis de historia de las tradiciones. Esto equivale a poner el carro delante de los bueyes. Este tipo de análisis es siempre conjetural; mientras no sepamos lo que la resurrección significaba en aquel mundo, es poco probable que acertemos con su sentido. Esto no sólo requiere ver el cuadro general antes que los pequeños detalles, aunque esto sea también importante; antes de empezar a hablar, es preciso saber de qué estamos hablando<sup>17</sup>.

Llegados a este punto, necesitamos algunas definiciones que sirvan de base a nuestro trabajo. “Muerte” y sus términos afines denotan con frecuencia: (a) el acontecimiento de una muerte concreta -de una persona, animal, planta o lo que sea-; (b) el estado de estar muerto que resulta de ese acontecimiento inicial; y (c) el fenómeno de la muerte en general, en



abstracto o como personificación (“Muerte no habrá ya”)<sup>18</sup>. Suelta, la expresión “vida después de la muerte” puede denotar, pues: (a) el estado (sea cual sea) que sigue inmediatamente al *acontecimiento de la muerte corporal*; o (b) el estado (si es que existe alguno) que sigue a *un tiempo de estar muerto corporalmente*, o, como una posibilidad que cabe -aunque no se encuentre con frecuencia-, (c) el estado de cosas después de que la muerte en abstracto haya sido abolida<sup>19</sup>. Cuando la gente habla de “vida después de la muerte” normalmente se refieren a (a), la vida que sigue inmediatamente a la muerte corporal. De hecho, la gente supone con frecuencia que esto se encuentra entre las cosas principales que los cristianos creen y que los ateos niegan.

El sentido (a) no corresponde a lo que “resurrección” significaba en el siglo I. En esto no hay diferencia entre paganos, judíos y cristianos. Todos ellos entendían que el término griego *anastasis* y sus afines, y los demás términos relacionados con los que nos encontraremos, significaban (b): vida nueva después de un tiempo de estar muerto. Los paganos negaban esta posibilidad; algunos judíos la afirmaban como una esperanza futura a largo plazo; prácticamente todos los cristianos sostenían que le había ocurrido a Jesús y que les ocurriría a ellos en el futuro. Todos ellos hablaban de una nueva vida *después* de “la vida después de la muerte” tal como popularmente se entiende, una nueva corporeización viva a *continuación de* un período de “muerte como estado” (durante el cual cabía o no estar “vivo” de otra manera no corporal). Nadie pensaba (salvo los cristianos con respecto a Jesús) que esto hubiera ocurrido ya, ni siquiera en casos aislados.

De esta manera, cuando los antiguos hablaban de resurrección, fuera negándola, fuera afirmándola, estaban contando una historia con dos fases. La resurrección como tal iba precedida (y estuvo precedida incluso en el caso de Jesús) por un período intermedio de “muerte como estado”. Allí donde encontramos una historia con una sola fase -una “muerte como acontecimiento” que va seguida inmediatamente por un estado final, por ejemplo, de bienaventuranza incorpórea— los textos no hablan de resurrección. Una resurrección entraña un *contenido* definido (algún tipo de recorporización) y una *forma narrativa* definida (una historia con dos fases, no con una sola). Este significado es constante en todo el mundo antiguo hasta que en el siglo II llegamos a una nueva acuñación<sup>20</sup>.

No está de más insistir en el significado de “resurrección” como “vida después de ‘la vida después de la muerte’”, especialmente a la vista de que muchos textos modernos siguen utilizando “resurrección” prácticamente



como sinónimo de “vida después de la muerte” en ese sentido popular<sup>21</sup>. A veces se ha afirmado que este uso era habitual incluso durante el siglo I, pero las pruebas simplemente no existen<sup>22</sup>. Si queremos dedicarnos a la historia, y no a proyectar sobre el pasado remoto los accidentes de (algún) uso contemporáneo, es vital tener presentes estas distinciones.

El lugar de donde hay que partir es, pues, el turbulento mundo del paganismo del siglo I. Sin mirar más allá, a la respuesta proporcionada en Hch 17, debemos preguntarnos: ¿de qué habrían entendido que hablaba Pablo los habitantes de Éfeso, Atenas o Roma cuando aquél les anunciaba que el Mesías había sido resucitado de entre los muertos?, ¿qué reacciones les habría sugerido el marco de creencias con el que contaban?

## Capítulo 2

# Sombras, almas y adonde van: La vida más allá de la muerte en el paganismo antiguo

### 1. Introducción

En la medida en que el mundo antiguo no judío tenía una Biblia, su Antiguo Testamento era Homero, y en la medida en que Homero tiene algo que decir acerca de la resurrección, es bastante categórico: no se da.

La afirmación clásica es la de Aquiles cuando se dirige al apesadumbrado Príamo, que hace duelo por su hijo Héctor, muerto a manos de Aquiles:

Debes aguantar y no dejar que el pesar se apodere de tu corazón partido. Lamentarte por tu hijo no traerá bien alguno. Tú mismo estarás muerto antes de que lo devuelvas a la vida.<sup>23</sup>

Tampoco Aquiles, declara la madre de Héctor, pudo devolverle la vida a Patroclo, su compañero muerto, pese a haber arrastrado a su hijo alrededor del cuerpo de éste<sup>24</sup>.

En los sagrados dramaturgos atenienses, la tradición se mantuvo intacta. En el texto siguiente, tomado de las *Euménides* de Esquilo, es Apolo quien habla en la fundación del tribunal supremo ateniense, el Areópago:

Una vez que un hombre ha muerto, y el polvo ha absorbido su sangre, no hay resurrección<sup>25</sup>.

Así también a Electra, que hace duelo por su padre Agamenón, le recuerda el coro que no se le puede hacer volver (la palabra utilizada es *ansiaseis*, “resucitarlo”) del Hades, ni con llanto ni con lamentaciones<sup>26</sup>. Asimismo, Heródoto cuenta el relato de Cambises, hijo de Ciro, quien, alertado por un sueño, había matado a su hermano Smerdis por sospechar que estaba conspirando contra él. Se descubre, no obstante, una conspiración, encabezada por un Smerdis diferente. Cambises reprende a Prexaspes, el sirviente encargado de matar a Smerdis, por no haber cumplido con su deber, y recibe esta respuesta:

Amo, ¡no es cierto! Tu hermano Smerdis no se ha alzado contra ti... Yo mismo hice lo que me ordenaste, y le enterré con mis propias manos. Por tanto, si los muertos se levantan [*ei men nun hoi tethneotes anesteas*], puedes creer, si así lo deseas, que Astiages el Medo puede levantarse contra ti; pero si las cosas siguen siendo como son, puedes estar seguro de que nunca tendrás que temer de Smerdis daño alguno<sup>27</sup>.

“Si los muertos se levantan”: pero Prexaspes y Cambises, como todo el mundo, saben que no es así<sup>28</sup>. Este principio básico de la existencia y experiencia humanas se acepta como axiomático en todo el mundo antiguo; quien ha tomado el camino de la muerte no regresa. Cuando el antiguo mundo clásico hablaba de la resurrección (para negarla), no debía haber controversia acerca de aquello a lo que esta palabra y otros términos emparentados hacían referencia: era un volver de nuevo a algo así como el mismo tipo de vida que los seres humanos experimentan en el momento presente. “Resurrección” no era un modo de describir en qué consistía la muerte. Era un modo de describir algo que todo el mundo sabía que no ocurría: la idea de que la muerte pudiera ser invertida, deshecha, que pudiera (por decirlo así) funcionar al revés.

Tal idea no se permitía ni siquiera en los mitos. Cuando Apolo trata de hacer regresar de entre los muertos a un muchacho, Zeus los castiga a ambos con un rayo<sup>29</sup>. Virgilio admite que algunos “hijos de los dioses”, especialmente amados por Júpiter, han sido elevados a los cielos (*ad aethera*); pero para todos los demás, aun cuando la puerta al mundo inferior permanece abierta a todo el mundo para entrar, resulta imposible desandar lo andado hasta llegar al mundo superior<sup>30</sup>. ¿Qué idea disparatada es ésta - pregunta Plinio- de que la vida es renovada por la muerte? Todo el mundo sabe que tal palabrería no tiene ningún sentido<sup>31</sup>.

Esta rotunda negación de que exista algún modo de regresar de entre los muertos distaba mucho de ser un mero capricho de poetas o un escepticismo de eruditos. La sabiduría popular adoptaba exactamente la misma opinión. “¿Cómo es aquello de allí abajo?”, le pregunta un hombre a su amigo difunto. “Muy oscuro”, le contesta el amigo muerto. “¿Existe algún modo de regresar?” “Ninguno.”<sup>32</sup> Todo el mundo sabía que los muertos no regresaban<sup>33</sup>. “La resurrección en la carne aparecía como una idea alarmante, de mal gusto y en desacuerdo con todo cuanto entre la gente culta se tenía por sabiduría.”<sup>34</sup>

Muchos fueron más lejos (en todos los ámbitos culturales) y de hecho negaron a los muertos una existencia real de cualquier tipo. “No era, fui, no soy, no me importa”: este epitafio era tan famoso que en las lápidas sepulcrales quedaba reducido con frecuencia a sus letras iniciales, tanto en latín como en griego<sup>35</sup>. Muchos decidieron que la única inmortalidad real era la fama<sup>36</sup>. “Un nombre y una buena imagen” era lo máximo que cabía esperar<sup>37</sup>. Varios filósofos y escritores de todo el período y el mundo clásicos declararon que los muertos eran, básicamente, no existentes<sup>38</sup>. Ésta era la postura de los epicúreos en particular: para ellos, el alma estaba hecha de partículas sumamente sutiles de materia, y por tanto en la muerte física se disolvía junto con el resto de la materia del ser humano<sup>39</sup>. Aunque en otros aspectos Epicuro y Lucrecio dependían de Demócrito, en este punto procuraron distanciarse de las supuestas opiniones de éste (la idea de que, dado que los átomos del alma y el cuerpo se han juntado por casualidad, siempre existe la posibilidad de que, tras verse dispersados por la muerte, puedan verse reunidos de nuevo)<sup>40</sup>. Incluso Sócrates, al cual en otros lugares Platón le pone en los labios una opinión tan rica sobre el estado del alma después de la muerte, admite que una teoría posible acerca de lo que sucede es la de un “sueño sin ensueños”<sup>41</sup>. Así, aunque, como veremos, la mayoría de la gente adoptaba una postura menos estricta, para muchas personas del mundo antiguo no había vida en absoluto más allá del sepulcro.

La conclusión inmediata es clara. El cristianismo nació en un mundo en el cual se sabía que su afirmación fundamental era falsa. Muchos creían que los muertos eran no existentes; fuera del judaísmo, nadie creía en la resurrección.

Esto ha sido cuestionado recientemente por Stanley Porter<sup>42</sup>. Según este autor, aunque existen pocos indicios judíos respecto a la resurrección física o corporal, “no se puede decir lo mismo de lo que se encuentra en la religión griega y romana”, donde “existe una tradición increíblemente fuerte de contemplación del destino de las almas en el más allá, junto con ejemplos de resurrección corporal”<sup>43</sup>. Sin embargo, todo cuanto ha conseguido demostrar es que (a) muchos del mundo antiguo griego creían en algún tipo de supervivencia tras la muerte; (b) que dicha creencia se desarrolló en diversas teorías de la inmortalidad del alma; (c) que los cultos místicos proporcionaban variaciones especializadas sobre este tema (“aun cuando”, como señala Porter en perjuicio de su propia tesis, “la resurrección corporal no forma parte de ello”)<sup>44</sup>; y (d) que la *Alceste* de Eurípides contiene una extraordinaria historia sobre Hércules, que rescata a la heroína y la devuelve

a la vida, un cuento al que se refieren en una ocasión Platón y en otra Esquilo. Los puntos (a), (b) y (c) son todos ellos perfectamente conocidos, no resultan “chocantes” en absoluto, y no tienen nada que ver con la resurrección -de hecho son precisamente maneras de *no* afirmarla-. A continuación, vamos a analizar la *Alcestis*. No se puede decir ni mucho menos que constituya “una tradición de resurrección”; en efecto, es indicio de una tradición uniforme y universal, dentro de la cual se sabe que la resurrección *no* tiene lugar, salvo en un momento onírico de imaginación poética. Por el contrario, como veremos en los dos capítulos siguientes, los indicios judíos, aunque no son unánimes en absoluto, resultan sólidos e impresionantes.

Cabría pensar que esto era todo cuanto necesitábamos saber para el propósito que nos ocupa, pero las cosas rara vez son tan sencillas. No tenemos necesidad de hacer un examen detallado, ni espacio para hacerlo, de las actitudes antiguas ante la muerte y de las creencias acerca de un más allá. Se han escrito libros enteros sobre aspectos concretos de estos temas complejos y fascinantes, y en gran parte de lo que viene a continuación coincido con las opiniones mayoritarias<sup>45</sup>. Sin embargo, reafirmar brevemente los puntos básicos resulta necesario por dos razones.

En primer lugar, nuestro primer testigo de la fe cristiana en la resurrección de Jesús, y de las opiniones cristianas sobre la resurrección de todo el pueblo de Dios, es Pablo; y Pablo, aunque en este y en otros puntos siguió siendo muy judío en su modo de pensar, se veía principalmente como el apóstol del mundo pagano<sup>46</sup>. Resulta vital, por tanto, comprender el contexto dentro del cual se abordaba uno de los rasgos fundamentales de su proclamación. De hecho, esta idea se podría ampliar: el judaísmo del siglo I, dentro del cual nació el cristianismo, estaba situado a su vez dentro del mundo más amplio del paganismo antiguo, frente al cual no se mostraba (pese a algunos esfuerzos) herméticamente cerrado.

En segundo lugar, en algunos escritos recientes sobre el origen de la fe cristiana en la resurrección de Jesús, se ha indicado que debemos buscar paralelos respecto a ciertos aspectos de la creencia pagana, y quizá incluso derivaciones de ésta. Según los evangelios, los seguidores de Jesús comieron y bebieron con él después de su muerte; esto, dicen algunos, es lo que hacían los antiguos con sus llorados amigos difuntos<sup>47</sup>. Los discípulos vieron a Jesús aparentemente vivo de nuevo; lo mismo les pasaba, afirman algunos, a muchos de los antiguos con los fallecidos recientemente<sup>48</sup>. Los seguidores de Jesús, tras la muerte de éste, utilizaron el lenguaje de la resurrección para expresar su fe acerca de dónde se encontraba él en ese

momento; lo mismo hacían, dicen algunos, otras gentes con sus muertos venerados<sup>49</sup>. Las historias evangélicas de lo que ocurrió en la Pascua muestran a unos amigos perplejos al descubrir una tumba vacía; exactamente lo que, según algunos, encontramos en muchos escritos antiguos, especialmente en las novelas que surgieron en la literatura helenística de la época<sup>50</sup>. Los cristianos creían que a uno se le daba un cuerpo nuevo en algún estadio después de la muerte; esto guarda correspondencia, indican algunos, con la antigua creencia, bastante frecuente, en la transmigración de las almas. Los seguidores de Jesús creían que éste había sido exaltado a un estado de supremacía celestial; eso mismo, dicen algunos, creían de sus héroes muchos de los antiguos<sup>51</sup>. La iglesia primitiva daba culto al Jesús que había muerto y había sido resucitado; lo mismo, dicen algunos, hacían muchos paganos con sus dioses que morían y resucitaban<sup>52</sup>. Tal vez parezca prematuro comentar estos asuntos a estas alturas del libro, y, en efecto, más adelante volveremos a hacer referencia a este capítulo en reiteradas ocasiones; pero, puesto que se puede demostrar, con sólidos fundamentos históricos, que estos supuestos paralelos y derivaciones que acabamos de indicar no son más que fantasías (modernas), tal vez esté bien ocuparnos de ellos en este capítulo del principio con el fin de despejar el terreno para nuestro tema más fundamental. En cualquier caso, la cuestión en primer lugar no es si la existencia de tales creencias ofrece paralelos de las creencias del cristianismo primitivo acerca de Jesús o acerca de la esperanza cristiana en la resurrección; la pregunta clave es: ¿constituyen dichas creencias excepciones a la regla establecida por Homero, Esquilo y Sófocles<sup>53</sup>?

Por supuesto, el historiador debe prestar atención, especialmente en un tema como éste, a todo un abanico de fenómenos que se extienden mucho más allá de las afirmaciones explícitas de fe recogidas en las fuentes literarias o incluso en inscripciones de carácter popular. Como he dicho en el capítulo primero, y he sostenido en otros lugares, debemos ocuparnos no sólo de respuestas explícitas a *preguntas* explícitas, sino también de los *usos* (lo que la gente hace de manera habitual, característica y normalmente irreflexiva), de los *símbolos* (fenómenos culturales, entre ellos objetos e instituciones, en los que, especialmente por asociación con los usos y los relatos, la cosmovisión cobra expresión visible y tangible) y los *relatos* (las narraciones grandes y pequeñas, pretendan ser factuales o ficticias, que codifican la cosmovisión)<sup>54</sup>. Vamos a recurrir a estos cuatro elementos - usos, símbolos, relatos y preguntas- para analizar la cosmovisión en este punto, especialmente los objetivos, intenciones y creencias, en relación con

el fenómeno de la muerte, de los contemporáneos no judíos de los primeros cristianos.

Unas palabras explicativas acerca de cada uno de estos elementos facilitará el camino para hacer luego referencia más breve a ellos. Los *usos* característicos de los que hablamos constan, evidentemente, de costumbres y prácticas funerarias; de manera menos obvia, pero igualmente importante, de rituales y prácticas posteriores al funeral, a menudos continuadas durante años después de una muerte. Resulta decepcionante que a los estudiosos les haya resultado imposible establecer una relación entre los cambios bastante radicales en los usos de enterramiento -de la inhumación a la cremación, por ejemplo, o viceversa— y algún cambio evidente en el ámbito de la creencia o la cosmovisión<sup>55</sup>. Resulta igualmente decepcionante que gran parte de cuanto tenía lugar no se describa en la literatura, en las inscripciones ni en obras de arte tales como las pinturas de los recipientes (una fuente clave para conocer los usos antiguos) precisamente porque se daba por supuesto. El enterramiento de los muertos no era un acontecimiento particularmente “religioso”, en el sentido de que no implicaba directamente a los dioses<sup>56</sup>; sin embargo, a menudo se da a entender que tenían lugar ritos litúrgicos, aunque no sabemos gran cosa sobre ellos<sup>57</sup>. Cuando efectivamente tenemos descripciones de tales ritos, a menudo se trata de los de funerales regios o aristocráticos, y, por tanto -aunque se puedan suponer algunas semejanzas- no debemos tomarlos como típicos<sup>58</sup>. Observar los funerales de la familia real no permitiría aprender gran cosa de los usos funerarios que son habituales en Gran Bretaña.

Entre los *símbolos* que hacen al caso se encuentran los monumentos funerarios, a menudo con inscripciones y tallas que indicaban el tipo de existencia que, según se creía, poseían los muertos. A menudo se entierran objetos con los muertos, tales como la moneda colocada en la boca, con la cual el difunto tenía que pagar a Caronte, el barquero encargado de transportarlo en el mundo inferior al otro lado del río Estigia<sup>59</sup>.

Los *relatos* acerca de los muertos van, desde las escenas espectaculares de Homero, hasta las entretenidas fantasías de las novelas helenísticas, pasando por los mitos platónicos acerca de la vida en el más allá. Por supuesto, las exigencias de cada género entrañan que el historiador tenga buen cuidado de no suponer que todos los lectores los tomaban como afirmaciones de las verdaderas creencias del autor, y menos aún como afirmaciones de una verdad literal, y desde luego no como declaraciones prescriptivas de lo que se debía creer. Muchos de los textos que vamos a



examinar son explícitos acerca de su propia índole ficticia. Pero son también una parte vital de la red de indicios que se han de estudiar<sup>60</sup>.

Dentro del contexto creado por estos tres elementos, podemos entender e intentar correlacionar las respuestas dadas a las *preguntas* implícitas que en esa cosmovisión se plantean en relación con los muertos: ¿quiénes son, dónde están, qué está mal (si es que está mal algo), cuál es la solución (si la hay) y qué lugar ocupa (si es que ocupa alguno) dentro de la secuencia de acontecimientos en cuestión? Aunque, como veremos enseguida, estas preguntas reciben una gama bastante amplia de respuestas que se dan dentro del mundo de la antigüedad tardía, se sitúan dentro de un abanico comprensible y, como ya hemos visto, excluyen totalmente ciertas respuestas. Según las creencias de la antigüedad pagana, a los muertos podían sucederles montones de cosas, pero la resurrección no estaba entre las opciones disponibles. Para comprobar esto debemos exponer dicho abanico con el fin de poder preguntar luego si hay signos de otras creencias acerca de los muertos que pudieran anticipar, aunque fuera de modos tangenciales, las creencias cristianas acerca de Jesús.

## **2. ¿Sombras, almas o dioses potenciales?**

### *(i) Introducción*

En esta sección vamos a describir, como acabamos de indicar, el abanico de opciones que tenía a su disposición la creencia relativa a los muertos en el mundo clásico de la antigüedad tardía -aproximadamente doscientos o trescientos años antes y después de la época de Jesús-<sup>61</sup>. Una vez más, no hay ni necesidad ni espacio para tratar en detalle los fenómenos paralelos del antiguo Egipto, Canaán, Mesopotamia y Persia; aparecerán de vez en cuando, pero los aspectos únicos de cada uno de ellos -por ejemplo, la práctica de la momificación en Egipto- se pueden dejar a un lado, ya que no afectan al mundo de pensamiento que estamos estudiando<sup>62</sup>. Nuestro estudio en esta sección parte del sombrío mundo pintado por Homero, recorre varios cuadros en los que los muertos, aunque incorpóreos, parecen llevar una existencia por lo demás bastante normal y pasa luego a posibilidades en apariencia más interesantes.

### *(ii) ¿Sombras estúpidas en un mundo tenebroso?*



Las dos narraciones homéricas que dejaron profunda huella en la imaginación grecorromana a lo largo de este período son dignas de un examen detenido. No sólo ofrecen gran riqueza de detalles que luego será retomada por escritores posteriores y, en un plano popular, en epitafios y prácticas funerarias; transmiten un ambiente que cabe considerar, sin temor a equivocarse, como el supuesto básico, como la idea vigente de la cual divergían otras opiniones<sup>63</sup>.

La primera es la escena de la *Ilíada* donde Aquiles se ve enfrentado a la sombra de su íntimo amigo, recientemente muerto en combate, Patroclo. El momento es crítico para la trama global del poema épico, que gira en torno a la cólera de Aquiles: explica su vuelta a la lucha tras su largo enfado. Una vez que vuelve a combatir otra vez, la derrota de Troya está asegurada, aunque él mismo muera en el proceso que lleva a ella.

Patroclo, enviado por Aquiles a la batalla, ha sido muerto por Euforbo y Héctor. Hay una lucha por su cadáver, que finalmente es recuperado y llevado de regreso al campamento griego<sup>64</sup>. Aquiles y sus camaradas lavan el cuerpo de Patroclo, pero no lo entierran todavía. En lugar de eso, durante varios libros del poema, Aquiles sale a luchar, impulsado por su dolor desesperado (18.22-125), y finalmente mata a Héctor (22.247- 366). Sólo entonces regresa para cumplir la tarea de hacer duelo por el ya vengado Patroclo.

Se dirige al muerto como en ese momento residente en el Hades (23.19) contándole su venganza, y hace preparativos para el funeral que se ha de celebrar a la mañana siguiente. Esa noche, sin embargo, mientras dormía,

vino a encontrarle el espectro del mísero Patroclo, semejante en todo a éste cuando vivía, tanto por su estatura, hermosos ojos y voz, como por las vestiduras que llevaba; y poniéndose sobre la cabeza de Aquiles, le dijo estas palabras: “¿Duermes, Aquiles, y me tienes olvidado? Te cuidabas de mí mientras vivía, y ahora que he muerto me abandonas. Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas del Hades; pues los espectros, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no me permiten que atraviese el río y me junte con ellos; y de este modo voy errante por los alrededores del palacio, de anchas puertas, de Hades. Dame la mano, te lo pido llorando; pues ya no volveré del Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego...”<sup>65</sup>.

En respuesta, Aquiles intenta abrazar a su viejo amigo:

Aquiles le tendió los brazos, pero no consiguió asirlo: disipóse el espectro cual si fuese humo y penetró en la tierra dando chillidos. Aquiles se levantó atónito, dio una palmada y exclamó con voz lúgubre: “¡Oh dioses! Entonces es verdad que en la morada de Hades quedan el espectro y la imagen de los que mueren, pero la fuerza vital desaparece por entero. Toda la noche ha estado cerca de mí el espectro del mísero Patroclo (y era muy semejante a él cuando vivía), derramando lágrimas y exhalando suspiros, para encargarme lo que debo hacer”<sup>66</sup>.

Entonces Aquiles se levanta de su sueño y completa el complicado funeral (23.108-261).

Este pasaje es muy interesante para nuestros propósitos, independientemente de su importancia dramática dentro del clímax en desarrollo de la gran obra de Homero y de su influencia en Virgilio, el mayor poeta de la época augustal<sup>67</sup>. Parece que Aquiles abrigaba dudas respecto a que los muertos tuvieran algún tipo de existencia; pero, en este momento, esta visión fantasmal deja zanjada la cuestión, aunque ni mucho menos de manera grata. ¿Quién es ahora Patroclo? Un espíritu o espectro (*psyche*), un fantasma o imagen (*eidolon*). ¿Dónde está? De camino hacia el Hades (vagando, pero al parecer sin descanso, “por el palacio, de anchas puertas, de Hades”), pero incapaz de cruzar el río Estigia y de encontrar su lugar propio de descanso hasta que se lleve a cabo el funeral apropiado<sup>68</sup>. (El contrapunto del drama es que Aquiles está al mismo tiempo reteniendo por la fuerza el cadáver insepulto de Héctor, cuyo funeral cierra al final el poema épico<sup>69</sup>.) ¿Qué va mal? Patroclo no es ya propiamente humano, tan sólo un fantasma farfullante y estúpido. ¿Cuál es la solución? No la hay. Se le puede ayudar en su camino hacia el Hades, pero allí no encontrará una existencia plena ni enriquecedora, y ciertamente no regresará. El drama sigue desenvolviéndose, pero Patroclo se ha ido para siempre, y Aquiles mismo se unirá pronto a él tanto en su sepultura compartida (23.82-92) como en el lúgubre Hades.

El segundo relato homérico sobre el mundo inferior está puesto en boca de Odiseo, quien cuenta cómo él y sus compañeros escaparon de la isla de Circe. Circe le permite irse a casa, pero antes debe realizar otro viaje a la casa de Hades y Perséfone (Hades es no sólo el nombre del lugar sino también el de su rey; Perséfone es su esposa)<sup>70</sup>. Una vez allí debe invocar el espectro de Tiresias, el vidente *ciego* de Tebas; según Circe, sólo él puede pensar aún con claridad, mientras que los demás espectros “revolotean como sombras”<sup>71</sup>. El pensamiento de este viaje infunde

pesimismo incluso al temible Odiseo, pero Circe le dice dónde ir y lo que tiene que hacer cuando llegue allí: debe cavar un hoyo, verter en él libaciones e invocar a las sombras con la promesa de sacrificios. Sólo entonces se pone el grupo en camino<sup>72</sup>. Tras llegar al país de la noche perpetua —al parecer, resulta sorprendentemente fácil llegar a él teniendo un buen viento—, Odiseo hace lo que se le ha mandado. Atraídos por la sangre de los sacrificios, aunque no se les permite acercarse a ella hasta que ha aparecido Tiresias, los espectros (*psyche*) van apareciendo uno a uno y mantienen una conversación con el héroe, empezando por Elpenor, su camarada más recientemente fallecido, quien, como hace Patroclo con Aquiles, solicita un entierro adecuado<sup>73</sup>. Luego llega Anticlea, madre de Odiseo, y después el propio Tiresias. ¿Por qué, pregunta el vidente, ha venido el héroe a este lugar?

¿Por qué has dejado la luz del sol y has venido hasta aquí a contemplar a los muertos y el lugar donde no existe la alegría?<sup>74</sup>

Odiseo le permite beber la sangre sacrificial, con la cual el vidente profetiza lo que les ocurrirá tanto a Odiseo como a sus compañeros. Antes de marcharse, Tiresias le dice al viajero cómo pueden los demás espectros llegar a reconocerle y a hablar con él: deben beber la sangre sacrificial (11,146-148). Así, empezando por su madre, Odiseo conversa con las sombras<sup>75</sup>.

Anticlea le pregunta cómo su hijo ha “bajado a esta oscuridad tenebrosa”, y le cuenta lo que ha sucedido en Ítaca en su ausencia. Como Aquiles con Patroclo, Odiseo trata de abrazarla:

Tres veces me acerqué a ella, pues el ánimo me incitaba a abrazarla, tres veces se me fue volando de entre los brazos como sombra o sueño<sup>76</sup>.

Se lamenta ante ella: puesto que ha llegado hasta la casa de Hades, ¿por qué no pueden abrazarse? ¿Es realmente ella o tan sólo “un fantasma” (*ti eidolon*)?<sup>77</sup> La madre le contesta que ésta es la condición de los mortales tras la muerte:

Los nervios ya no mantienen unidos la carne y los huesos, pues los consume la viva fuerza de las ardientes llamas tan pronto como el espíritu [*thymos*] desampara la blanca osamenta, y el espectro [*psyche*] se va volando, como un sueño<sup>78</sup>.

Con estas palabras la tensión disminuye, y Odiseo cuenta cómo las sombras de otras mujeres, las esposas e hijas de jefes, acudieron hasta él y, tras

beber la sangre, le contaron sus diversas historias<sup>79</sup>. Sus oyentes le persuaden para que pase a contarles cómo se encontró a sus antiguos camaradas, Agamenón, Aquiles y los demás; de todos ellos, sólo Áyax se niega a hablar con él, aún enfadado por haber perdido la lid por las armas de Aquiles<sup>80</sup>. La respuesta de Aquiles a Odiseo pone claramente de manifiesto su opinión sobre la vida en el más allá (“Hades, donde residen los muertos, que están privados de sentidos y son imágenes [*eidola*] de los hombres que ya fallecieron”)<sup>81</sup>. El héroe vivo intenta consolar al héroe muerto diciéndole que, del mismo modo que fue venerado como un dios en vida, impera ahora con poderío en su nueva ubicación. Aquiles, llorando, no admite nada de eso:

Nunca intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos<sup>82</sup>.

Sin lugar a dudas, el Hades no es un lugar habitable<sup>83</sup>. Sin embargo, Odiseo sí consigue aportar a Aquiles algún consuelo: su belicoso hijo Neoptolemo se está labrando un gran prestigio en la tierra (observamos que hasta este momento Aquiles no tenía noticia de ello). El consuelo es pequeño; los espectros que acuden a hablar con Odiseo están llenos de aflicción, de cólera o de ambas cosas a la vez. Al parecer, así son las cosas en el Hades<sup>84</sup>.

Luego llegan figuras de diferente tipo. El poeta es incapaz de resistirse a incluir estampas que, aun cuando intensifican la sensación de maravilla y misterio, relajan la tensión de la trama en su conjunto. Ahí está Minos, que dicta sentencia sobre los demás muertos (por consiguiente, tienen pleitos allí, según parece), y también Orión, con un rebaño de animales salvajes; parecen estar bastante bien<sup>85</sup>. Pero después aparecen tres personajes muy diferentes: Titio, que había violado a Leto, la consorte de Zeus, y que ahora es torturado por buitres que lo picotean; Tántalo, incapaz de alcanzar el agua que tiene debajo ni la fruta que tiene encima; y Sísifo, que empuja eternamente su piedra monte arriba<sup>86</sup>. Parecen figuras de repertorio y poco aportan a nuestro conocimiento del destino o ubicación de la gente corriente después de la muerte. Pero finalmente, y no sin cierta contradicción aparente, Odiseo se encuentra con la imagen (*eidolon*) de Hércules. El verdadero Hércules, explica, está banquetando con los dioses inmortales y está casado con Hebe, la hija de Zeus y Hera; pero esto no obsta para que su sombra habite en la casa de Hades<sup>87</sup>.

Tentado está Odiseo de quedarse para conocer a otros héroes de antaño; pero antes de que pueda hacerlo

congregóse un sinnúmero de difuntos con gritería inmensa, y el pálido terror se apoderó de mí, temiendo que la ilustre Perséfone no me enviase del Hades la cabeza de Gorgo, horrendo monstruo<sup>88</sup>.

Es suficiente para él. Odiseo y sus compañeros escapan.

¿Quiénes son, pues, los muertos para Homero y para los siglos posteriores que lo leen con devoción? Son sombras (*skiai*), espectros (*psychai*), imágenes (*eidola*). No son, en modo alguno, seres humanos plenos, aunque puedan parecerlo; la apariencia es engañosa, ya que no se les puede asir físicamente<sup>89</sup>. La palabra latina *Manes* evoca la misma clase de mundo, con variaciones parecidas<sup>90</sup>. ¿Dónde están? Están en el Hades, bajo el dominio del dios epónimo del mundo inferior y de su aterradora esposa. ¿Qué va mal? Lamentan tanto estar donde están como gran parte de lo que sucedió en su existencia humana previa. Están tristes por su actual estado sub-humano. En algunos casos están atormentados, en castigo por delitos particularmente nefandos (aunque resulta interesante que no se nos cuenten los delitos de Tántalo y Sísifo). Puede haber algunos que tengan un misterioso alter ego en un lugar mejor; volveremos sobre Hércules enseguida. Pero para la mayoría de ellos, incluso para quienes fueron grandes y buenos en su vida anterior, el Hades no tiene consuelos ni perspectivas, sino sólo un profundo sentimiento de pérdida<sup>91</sup>. Con la única excepción (¿inventada con fines dramáticos?) de Tiresias, han perdido su ingenio además de otras muchas cosas. Siguen siendo fundamentalmente sub-humanos y carentes de esperanza.

Esta sensación de pesimismo, de un lugar deprimente y monótono en el mejor de los casos, y de terror en el peor de ellos<sup>92</sup>, queda reforzada a lo largo de toda la literatura antigua y también, por lo que sabemos, gracias a inscripciones, enseres y costumbres referidas, acerca de las actitudes y creencias de la gente corriente sin instrucción. Aunque se podía aludir a los muertos llamándoles “dichosos”, “afortunados” (porque ya no padecían los sufrimientos de la vida presente) y “excelentes”, tales epítetos parecen tener más que ver con el respeto debido a los muertos por parte de los vivos que con su verdadera condición presente<sup>93</sup>.

Un rasgo de estas descripciones resulta particularmente interesante. Antes de la elaborada reflexión filosófica que floreció en Platón, el “alma” (*psyche*) no se consideraba como un glorioso ser inmortal que disfrutaba de

la vida lejos del cuerpo. En efecto, el “alma” es una realidad distinta del verdadero “yo” de la persona. La *Ilíada* comienza con esta distinción precisamente, saludando a Aquiles como aquel cuya cólera

precipitó al Hades muchas almas valerosas de guerreros, convirtiendo a los hombres mismos (*autous de*) en presa de perros y pasto de aves de toda especie<sup>94</sup>.

No debemos suponer que la revolución platónica (sobre la cual véase *infra*) hizo algo más que ofrecer un punto de vista alternativo. La tradición homérica, y los otros muchos escritos y creencias populares que derivaban de ella y se hacían eco de ella, siguieron siendo muy poderosos hasta bien entrado el primer período cristiano<sup>95</sup>. Si Agamenón, Aquiles, Áyax y el resto de los grandes héroes estaban en el miserable Hades, ¿qué esperanza había para los demás?

### (iii) *¿Incorpóreos, pero bastante normales por lo demás?*

Al menos algunos abrigaban la esperanza de que, pese al lúgubre cuadro homérico, allí hubiera después de todo elementos de vida normal. Ya hemos visto que Minos presidía los juicios, lo cual, aunque no sea la más agradable de las perspectivas (salvo para los abogados, cuya participación no se menciona), indica al menos una continuidad mínima entre las actividades del mundo iluminado por el sol y las del mundo inferior. Pero aquí entra en juego la praxis simbólica de los usos funerarios.

En muchas culturas antiguas, y después hasta tiempos muy posteriores, ha sido corriente enterrar junto con los difuntos el tipo de objetos domésticos que supuestamente podían necesitar. Son comunes los adornos, los amuletos, los artículos de tocador y cosas parecidas. Los ricos podían encontrarse acompañados por animales y esclavos, y a veces incluso esposas, sacrificados para hacerles compañía y atender a sus necesidades en el otro mundo<sup>96</sup>. A lo largo y ancho del mundo antiguo, con el cadáver se podían enterrar toda clase de objetos; en Malton (Yorkshire) se encontró la tumba de un niño pequeño que contenía un oso de azabache en miniatura, probablemente un juguete<sup>97</sup>. La conservación física más elaborada que implicaba la momificación iba acompañada, en el antiguo Egipto, por tumbas que eran efectivamente sucedáneos del hogar, que contenían todo cuanto se podía necesitar para llevar una vida moderadamente plena<sup>98</sup>.

Las historias que se contaban sobre los muertos hablaban con frecuencia de una vida similar a la presente -aunque sin tanto quehacer, sin labores de



caza y recolección ni tareas similares, y por tanto con más tiempo para chismorrear y deprimirse-. Muchos creían que encontrarían de nuevo a viejos amigos<sup>99</sup>. Ya en Píndaro la oscuridad homérica tiene resquicios de luz: la equitación, los juegos, la gimnasia y en especial las reuniones en torno al vino están presentes en escritos, pinturas y otras decoraciones que ilustran la vida de los muertos en el período clásico posterior. No debemos intentar armonizar este cuadro de vida moderadamente normal con el homérico; nadie andaba en busca de coherencia en estos asuntos, y aunque es posible que las ilustraciones en cuestión estuvieran realmente diseñadas para evocar recuerdos de las horas más felices de los difuntos, puede ser perfectamente que, como en nuestro propio mundo, en la cultura popular se arremolinaran alegremente unas junto a otras toda clase de creencias contradictorias<sup>100</sup>. Es verdad, sin embargo, que Sócrates concebía la conversación con los muertos famosos como algo que se debía esperar con ilusión en la vida venidera. Existen incluso indicios de que la gente suponía que el matrimonio y la actividad sexual tal vez fueran posibles<sup>101</sup>. Debemos, sin embargo, tener presente que la mayor parte de los indicios escritos proceden de la poesía y de otros escritos que, está claro, no pretendían ser descripciones literales. Existen escasos indicios de que alguien, salvo filósofos muy empeñados, llegara a *tomar* dichas indicaciones tan en serio como para afrontar la muerte, la propia o la ajena, con auténtica ecuanimidad. Incluso aquellos que parecen hacerlo así, y que en efecto parecen más bien deleitarse con esta última oportunidad de ocupar el centro de la escena y de exponer una idea política contundente e ingeniosa, pueden muy bien estar simplemente efectuando los últimos movimientos dentro de un complejo juego de honor, como sucede con los suicidios de Catón, Escipión y otros<sup>102</sup>.

Una posible excepción es el mundo de Egipto. Aunque éste no se encuentra estrictamente relacionado con nuestro tema -los usos funerarios del antiguo Egipto no se practicaban en Palestina ni en las regiones donde han aparecido la mayor parte de los indicios paleocristianos, y el culto de Osiris estaba algo en decadencia en la primera mitad del siglo I-, un estudio reciente sobre costumbres egipcias ha aportado sólidas razones en favor de la existencia de la convicción de que los muertos seguían teniendo una vida muy completa<sup>103</sup>. Pese a la opinión de san Agustín de que la práctica de la momificación indicaba una fe en la resurrección, la muerte en el antiguo Egipto, según Jon Davies, proporcionaba “más bien una oportunidad de realizarse, y no [era] experimentada como una negación que requiriera un renacimiento, una resurrección”<sup>104</sup>. El antiguo Egipto no esperaba con impaciencia ningún cataclismo futuro ni un tiempo final; tras la muerte, la

gente continuaba en una vida con múltiples aspectos, y el único peligro era la posibilidad de una segunda muerte. La obra egipcia conocida como *Libros de los muertos* estaba interesada en “salir a la luz del día”, el nuevo día en el cual los difuntos esperaban ser identificados con Osiris, el dios de los muertos, esposo y hermano de Isis<sup>105</sup>. Luego Davies declara, cosa extraña, que los egipcios

eran fundamentalmente optimistas rituales que creían fervientemente en la “resurrección” del muerto como un yo corpóreo e individualizado, al tiempo que todo el propósito y objetivo del rito funerario era juntar el *ba* (alma) con el cuerpo. La cremación resultaba repugnante, se reservaba para malhechores que con ella devenían completamente inexistentes. El objetivo del funeral era llevar a cabo la “salida a la luz del día”, la vida nueva con Osiris y como Osiris, en los deleites de la eternidad<sup>106</sup>.

Existe un problema con esta descripción, y es fundamental para nuestra investigación. Davies tiene razón al decir, en el pasaje anterior, que “resurrección” es una palabra inapropiada para referirse a la creencia egipcia. Dicha palabra denota, como observa él, una posterior recorporeización, un regreso a una vida de este mundo, tras un período en el cual la persona muerta *no* está viva de este modo. La momificación y las demás prácticas que conlleva hacen pensar, sin embargo, que la persona todavía está “viva” en algún sentido corpóreo, pese a las apariencias<sup>107</sup>. El pasaje que acabamos de citar, sin embargo, embrolla precisamente este punto al utilizar “resurrección” para significar no un regreso a la vida corporal, sino la existencia continuada en un estado momificado, y por tanto “corporal” en ese sentido, tras la muerte. No existían, declara más tarde Davies, “fronteras entre estos mundos [el de los vivos y el de los muertos]”:

No había ni escatología, ni apocalipsis, ni cataclismo colectivo, porque no había crisis. La muerte era vida<sup>108</sup>.

Este cuadro tiene sentido como explicación de una cosmovisión egipcia. Lo que no forma parte de ella es la palabra “resurrección”. El mero hecho de utilizarla en este contexto simplemente crea confusión. Cuando el antiguo mundo de lengua griega hablaba de *anastasis* y sus equivalentes, como hemos visto al comienzo de este capítulo, no querían decir que la existencia a la cual pasaban los muertos inmediatamente fuera continuadamente corporal, sino que, en algún momento tras la muerte corporal, se daba una nueva corporeización, un regreso a un tipo de vida de este mundo.



Una vez aclarado este punto, podemos dejar Egipto y sus momias como una ejemplificación extrema del fenómeno observado en esta sección. Pese al temor generalizado al tenebroso Hades, algunas costumbres, cuadros e historias hablaban de la esperanza de una vida continuada no demasiado diferente de la presente.

#### (iv) *¿Almas liberadas de una cárcel?*

Si Homero hacía las veces del Antiguo Testamento para el mundo helenístico -que en el siglo I abarcaba la totalidad de Oriente Medio-, su Nuevo Testamento era incuestionablemente Platón<sup>109</sup>. La relación entre el viejo poeta y el nuevo filósofo es fascinante y compleja, digna de consideración tanto en sí misma como en sus muchas analogías parciales respecto a la existente entre las antiguas Escrituras judías y los primeros escritos cristianos. En ningún punto es la novedad de Platón más sorprendente que en su discurso acerca de la muerte y sus repercusiones.

Tan radical es su perspectiva, de hecho, que -¡como un Marción ateniense!- propone eliminar de Homero precisamente las escenas que expresan la opinión del poeta sobre la vida después de la muerte. Lleva sus tijeras de censor a la *Iliada* 23 y a la *Odisea* 11; las historias de Aquiles y Patroclo y de los viajes de Odiseo al mundo inferior no harán, piensa él, ningún bien a los jóvenes<sup>110</sup>. ¿Cómo podremos conseguir que los hombres sean buenos ciudadanos, pregunta, que sirvan en el ejército, que cumplan con su deber para con sus amigos, si su opinión sobre la vida futura está condicionada por cuadros épicos de espectros dando chillidos en un tenebroso mundo inferior? En lugar de eso, a los jóvenes se les debe enseñar la verdadera perspectiva filosófica: la muerte no es algo lamentable, sino algo a lo que se debe dar la bienvenida. Es el momento y el medio por el cual el alma inmortal queda liberada de la casa-cárcel del cuerpo físico<sup>111</sup>.

Platón (y antes que él Sócrates; no podemos en este momento analizar al Sócrates de la historia y al filósofo de la fe platónica) estuvo activo en una época en la que era ya perceptible cierto grado de desarrollo en esa misma dirección dentro de la cultura más amplia. Pinturas de vasijas de aproximadamente el año 500 a.C. muestran el alma como una pequeña criatura humana (un “homunculus”, como se le llama a menudo) flotando sobre el cuerpo de un guerrero muerto<sup>112</sup>. Píndaro, que escribe a principios del siglo VI, había ya señalado que el alma era inmortal<sup>113</sup>. A Pitágoras se le atribuye a veces el desarrollo decisivo de esta idea<sup>114</sup>. Pero fue Platón quien acuñó la expresión clásica de dichas creencias.

En esto estriba la diferencia fundamental entre Homero y Platón. En vez de que el “yo” sea el cuerpo físico, que yace muerto en el suelo, mientras el “alma” se va volando a lo que en el mejor de los casos es una vida a medias, para Platón el “yo”, la verdadera persona, es precisamente el alma, y el espectro es el cadáver<sup>115</sup>. A riesgo de simplificar en exceso lo que inevitablemente es un tema complejo, podemos indicar que Platón modificó radicalmente tres conceptos fundamentales y conectados entre sí: el alma, el Hades como tal y el destino de los muertos. Conviene decir una palabra acerca de cada uno de ellos y dar una explicación de esta revolución.

Para Platón, el alma es el aspecto inmaterial de un ser humano, y es el aspecto que realmente importa. La vida corporal está llena de engaños y peligros; el alma se debe cultivar en el presente, tanto por sí misma como porque su felicidad futura dependerá de ello. Por ser inmortal, el alma existía antes que el cuerpo, y seguirá existiendo después de que éste haya desaparecido<sup>116</sup>. Puesto que para muchos griegos “los inmortales” eran los dioses, siempre se da la indicación, al menos implícita, de que las almas humanas son en cierto modo divinas.

Debido a esta condición del alma, no sólo sobrevive a la muerte del cuerpo, sino que se deleita en ella. Si hubiera sabido antes dónde estaban sus verdaderos intereses, habría anhelado este preciso momento. A partir de ese instante florecerá de un modo nuevo, liberada de la cárcel que hasta entonces la había esclavizado. Su nuevo entorno será precisamente lo que debiera haber apetecido<sup>117</sup>. La opinión popular se empeñaba en intentar que los muertos regresaran, si esto fuera posible, pero tal postura era un error<sup>118</sup>. Con frecuencia, la muerte se define precisamente desde la separación de alma y cuerpo, y es considerada como algo deseable<sup>119</sup>.

En otras palabras, el Hades no es un lugar de tristeza, sino (al menos en principio) de deleite. No es aterrador, como mucha gente corriente cree, sino que ofrece todo un abanico de actividades placenteras -entre las cuales el discurso filosófico tal vez sea una de las principales, cosa que no resulta sorprendente dado que la atención a tales asuntos es la mejor manera de preparar el alma, durante el tiempo presente, para su futuro-. La razón por la que la gente no regresa del Hades es lo buena que es la vida allí; quieren quedarse, y no volver al mundo del espacio, el tiempo y la materia<sup>120</sup>. Platón indica que la palabra “Hades” como tal procede, desde el punto de vista de la etimología y del significado básico, o de la palabra que equivale a “oculto” o de la palabra que equivale a “conocimiento”<sup>121</sup>.

Lo que les ocurre a las almas en el Hades -al menos a las almas que se dirigen allí primero- es, pues, mucho más interesante que cualquiera de las cosas imaginadas por Homero. Se pronuncia sentencia según la conducta previa de la persona: vemos aquí las raíces filosóficas de las escenas de juicio que tan familiares llegaron a ser en el cristianismo platonizado (¿o era un platonismo cristianizado?) de la Edad Media. Se designan tres jueces: uno de Europa, otro de Asia y el tercero (Minos, de Creta, lo cual resultaba práctico, dado que ésta se encontraba situada entre ambos continentes) como juez de apelación. Al final, después de todos los fallidos intentos terrenales de justicia, la verdad saldrá a la luz y el juicio será justo; a los virtuosos se les enviará a las Islas de los Bienaventurados, y los malvados serán metidos en el Tártaro<sup>122</sup>. Desde aquí no hay más que un paso a la visión de Cicerón, entre otros, según la cual las almas virtuosas iban a reunirse con las estrellas<sup>123</sup>. En este punto, Platón tiene que ser cauteloso, ya que desea simultáneamente negar la opinión pesimista que corrientemente se tenía sobre el entero mundo inferior (de ahí la actividad censora mencionada anteriormente) y desarrollar una sólida teología de castigo post mórtem para los malvados. Su manera de resolver este dilema es hacer hincapié en las bendiciones que aguardan a los virtuosos -no sólo a los filósofos, sino también a aquellos que manifiestan valor en la batalla y diversas virtudes cívicas-<sup>124</sup>. El punto central es importante: el juicio, aun cuando sea negativo, es decididamente bueno, porque hace que la verdad y la justicia influyan finalmente en el mundo de los seres humanos<sup>125</sup>.

Platón alude con frecuencia a un futuro para las almas *después* de su existencia inmediata post mórtem; algunas regresarán a otros cuerpos. Analizaré esta teoría de la transmigración enseguida. Por el momento podemos simplemente señalar las razones probables por las que Platón desarrolló estas opiniones, y los modos en que sus ideas fueron desarrolladas en siglos posteriores, pasando por el siglo I y los siguientes.

Hubo al menos tres influencias que llevaron a Platón a adoptar su opinión acerca del alma y de la vida después de la muerte. En primer lugar, un lógico exceso en el uso de su ontología más amplia: según la teoría de las formas, el mundo del espacio, el tiempo y la materia es de importancia ontológica secundaria, mientras que el mundo oculto de las Formas, o Ideas, es el principal. Aplicado a los seres humanos, esto evidentemente privilegia al alma sobre el cuerpo y anima a la gente a considerar el alimento del alma como más importante que los placeres y dolores de la existencia corporal. Además, las esperanzas de Platón para una sociedad mejor en el mundo presente se expresaban en diferentes propuestas políticas. Algunas de ellas tal vez fueran serias sólo a medias; pero en el fondo de todo ello se

encontraba la convicción de que en la sociedad humana las cosas iban mal cuando la gente vivía sólo en el plano corporal, sin tomar en consideración el alma, y que el modo de mejorar esto era enseñar a la gente a valorar su alma, tanto con miras a un mundo mejor en el presente como también por la perspectiva de una inmortalidad gloriosa, al menos para quienes vivieran el tipo correcto de vida aquí y ahora. En tercer lugar, la irresistible combinación de enseñanza y ejemplo ofrecida por Sócrates, tal como se presenta en los diálogos que preceden a su muerte (la *Apología*, *Critón* y *Fedón*), ofrece a estas opiniones el mayor apoyo, nacido de una lealtad personal. Habría que ser un materialista a ultranza y de duro corazón para no sentirse afectado por el discurso que sobre el alma y sobre la vida venidera pronunció Sócrates al caer el día, cuando estaba a punto de beber la cicuta. Así, está claro que la muerte y la enseñanza del más famoso filósofo de todos los tiempos contribuyeron en gran medida a contextualizar y reforzar esta nueva opinión sobre el alma y sobre la vida después de la muerte.

En el mundo antiguo, no todos, ni mucho menos, leían a Platón. Éste siguió influyendo en el discurso filosófico, por supuesto, como lo ha seguido haciendo de manera intermitente desde entonces. Pero la cultura popular, aun cuando no lo conocía de primera mano, siguió viéndose afectada por su obra en diversas direcciones, dos de las cuales vale la pena señalar a continuación.

En tiempos de Sócrates, las religiones místicas habían empezado a florecer, ofreciendo (así lo parecía) un beneficio comparable a la sabiduría filosófica, pero sin el arduo trabajo intelectual que ésta llevaba aparejado. Empezando por el culto órfico, pero formando un abanico mucho más extenso, dichas religiones (si es que éste es el término correcto para denominarlas) ofrecían al iniciado acceso a un mundo de experiencia espiritual privada en el tiempo presente que se prolongaba en el mundo de más allá de la muerte<sup>126</sup>.

Sócrates sabe de ellas; Aristófanes se ríe de ellas; en Roma eran populares<sup>127</sup>. Ofrecían lo que desde una perspectiva posilustrada parecería un planteamiento *religioso* más abierto, tanto acerca de las posibilidades humanas en este mundo, como acerca de la felicidad en el mundo futuro: en lugar del mundo seco y refinado del discurso filosófico, ofrecían satisfacción para las emociones, de manera que el alma renacida experimentaba bienaventuranza aquí y en el futuro. Aunque, por tanto, Platón como tal no defiende este camino, su opinión positiva sobre el alma indudablemente contribuyó a crear un clima en el cual tales opiniones y prácticas podían florecer.

Un fenómeno posterior, de orígenes oscuros y controvertidos, fue el gnosticismo<sup>128</sup>. Muchas líneas del pensamiento platónico conducían directamente en esta dirección. El alma inmortal (y tal vez incluso divina) queda encarcelada en el cuerpo, que es poco apropiado para ella, y de ese modo olvida su origen<sup>129</sup>. Durante la vida presente, quienes poseen esta chispa pueden conseguir que este hecho se les revele; como resultado, quedan poseídos de un “conocimiento” (*gnosis*) que les diferencia de todos los demás mortales, y de ese modo se les garantiza a partir de entonces una existencia en constante dicha, de manera que la muerte se convierte en algo poco menos que intrascendente. Aunque Platón como tal no fue en esta dirección -por ejemplo, no limitó la chispa divina a ciertas personas sólo-, de nuevo podemos ver cómo sus ideas prepararon el camino.

¿Quiénes eran los muertos para Platón? Eran almas que habían quedado liberadas de su temporal encerramiento en el cuerpo. ¿Dónde estaban? En el Hades, pero un Hades muy diferente, y para muchos notablemente más placentero, que el de la versión homérica. ¿Qué iba mal? Nada: para ellos, éstos eran un lugar y una condición mucho mejores donde estar. Por supuesto, las almas malvadas iban a ser castigadas, pero esto, aunque era poco placentero para ellas, no era algo malo, puesto que representaba el triunfo, por fin, de la justicia. No se necesitaba ninguna otra “solución” - aunque la transmigración seguía siendo una posibilidad- (véase *infra*).

Platón no dominó el panorama de la opinión posterior ni en el ámbito popular ni en el intelectual. Los propios seguidores de Sócrates fueron claramente incapaces de sostener la alegría de su maestro a cuenta de su partida hacia el mundo del más allá; si ni siquiera ellos, que contaban con su ejemplo, enseñanza y exhortación específica, pudieron evitar sentir un pesar inconsolable, quizá sea insensato suponer que algún otro pudo conseguirlo<sup>130</sup>. En cualquier caso, también existía la oferta de otras ideas que entraban en conflicto con éstas. Ya le hemos echado un vistazo a Demócrito y el epicureísmo; los filósofos estoicos seguían debatiendo estos temas<sup>131</sup>. Las ideas de Platón sobre el alma (y otras muchas cosas) fueron, además, profundamente modificadas por su discípulo Aristóteles, que fue igualmente influyente. Éste adoptó la opinión de que el alma era la sustancia, o la forma específica, del ser vivo; esto representa un alejamiento respecto a la vigorosa opinión platónica del alma como una realidad más o menos independiente del cuerpo y superior a él. Aristóteles sí admitía, sin embargo, que “el aspecto más elevado de la razón pudiera ser inmortal y divino”<sup>132</sup>. Estas excepciones, sin embargo, no alteran la regla general, observada con innumerables variaciones a lo largo de los siglos siguientes:

en la filosofía griega, el cuidado y la curación del alma se convirtieron en una preocupación fundamental<sup>133</sup>. Y -esto es después de todo lo importante para nuestra presente investigación- ni en Platón ni en las alternativas más importantes que acabamos de mencionar, encontramos indicación alguna de que la resurrección, el regreso a la vida corporal de la persona muerta, fuera ni deseable ni posible.

Nunca se valorará suficientemente la importancia de Homero y Platón para el mundo posterior, y más amplio, en el cual, de manera totalmente inesperada, estalló el fenómeno que conocemos como cristianismo. Epicteto, uno de nuestros mejores testigos de lo que se pensaba y creía en un plano moderadamente popular hacia finales del siglo I d.C., echa mano con libertad de ambos llegando a conclusiones diferentes de las de Platón acerca del duelo de Aquiles por Patroclo, pero haciendo hincapié en que Homero escribió para instruir a las generaciones venideras sobre el peligro de hacer juicios erróneos, que acechaba incluso al más grande de los héroes<sup>134</sup>. El ejemplo y enseñanzas de Sócrates, particularmente en su muerte y en su actitud frente a ella, están constantemente presentes detrás de la incansable insistencia de Epicteto en la intrascendencia de la muerte: “Y ahora que Sócrates ha muerto, su recuerdo no es menos útil para nosotros, sino aún más, que lo que hizo y dijo en vida”<sup>135</sup>. En efecto, uno de los grandes temas de Epicteto es el de que la muerte es inevitable, y por tanto intrascendente: conviene aprender a no preocuparse por la muerte, ni por la propia ni por la de los seres cercanos y queridos. ¿Acaso nos creíamos inmortales?<sup>136</sup>

Sin embargo, Epicteto no está simplemente exponiendo la doctrina de un filósofo por sí misma. Su enseñanza va encaminada a liberar a la gente del temor a los tiranos, con sus afiladas espadas, y a otras amenazas. Los terrores de la muerte son simplemente una farsa, que nos atemorizan de la misma manera que una máscara que hace muecas asusta a los niños, pese a estar vacía<sup>137</sup>. La muerte es simplemente la separación del alma respecto al cuerpo, a raíz de la cual la materia física vuelve a su lugar de origen<sup>138</sup>. La muerte es un cambio, de lo que somos ahora, a otra cosa, algo diferente de lo que el mundo necesita en ese momento<sup>139</sup>. Como subrayaba Sócrates en el momento de su muerte, el “yo” real no es el cadáver que será sepultado (o no lo será, cosa igualmente posible: sorprendentemente, Epicteto afirma que no se preocupa del entierro), sino aquel que en el presente utiliza los miembros y órganos<sup>140</sup>. Un ser humano es “un alma pequeña que lleva a costas un cadáver”. La Naturaleza nos enseña primero a amar el cuerpo, pero, cuando la Naturaleza nos dice que es hora de



dejarlo marchar, no debemos lamentarnos<sup>141</sup>. Todo el objetivo de Epitecto es que debemos aprender a ser felices, o al menos no infelices, en este mundo. Su adaptación de la entera tradición griega dentro de un estoicismo de tipo popular es realista, obstinada y carece del sabor ocioso del retrato que Platón hace de Sócrates; pero, si exceptuamos algunos detalles específicamente estoicos, podemos suponer que Platón, y quizá hasta Sócrates mismo, se habrían sentido satisfechos con esta difusión muy posterior de su punto de vista.

El testimonio similar de Séneca, procedente de un ambiente social y cultural diferente, es en sí mismo prueba de que tales opiniones no estaban confinadas a una única corriente cultural, sino que se encontraban ampliamente difundidas en el mundo grecorromano. Para Séneca, el alma humana inmortal ha venido de más allá de este mundo -de hecho, de entre las estrellas- y ha de regresar allí. Aunque cabía sostener que simplemente desaparecía, es más probable que fuera a reunirse con los dioses<sup>142</sup>. La muerte es, o el final de todo, en cuyo caso no hay razón para alarmarse, o un proceso de cambio, en cuyo caso deberíamos alegrarnos, puesto que el cambio ha de ser a mejor<sup>143</sup>. El alma, de hecho, está actualmente mantenida como prisionera dentro del cuerpo, que es para ella un peso y a la vez una penitencia<sup>144</sup>. No se debe, pues, temer a la muerte; es el día en que nacemos a nuestra eternidad<sup>145</sup>. Tan pronto como uno deja de tener esperanzas, puede también dejar de tener miedo<sup>146</sup>. Una vez más, aunque el pensamiento se ha desarrollado algo, seguimos claramente dentro de la corriente amplia del platonismo, que arrastra consigo a Cicerón, entre otros<sup>147</sup>. Y si la muerte ha de ser bien recibida, se sigue que una muerte prematura es algo bueno, pese a la opinión popular. “Quienes son amados por los dioses, mueren jóvenes”; pocos de quienes citaron esta frase a la muerte de la princesa Diana debieron darse cuenta de que se remonta a Menandro, el poeta del siglo IV a.C., cuyo eco resonó en otras obras teatrales antiguas<sup>148</sup>.

Por supuesto, si filósofos como Séneca o Epicteto tenían que seguir expresándose de este modo sobre la necesidad de no temer a la muerte, esto mismo es prueba de que la mayoría de sus lectores no se mostraban todavía inclinados a tan sólida opinión filosófica. Dan testimonio, en efecto, de ambas cosas: la obvia opinión popular, que consideraba la muerte como una catástrofe, y la opinión en aquel momento habitual de los filósofos, de la muerte (por muy diferentes que sean los matices aquí y allá) como la liberación del alma respecto a su cárcel corporal. El dolor de Aquiles y la calma de Sócrates contrastan entre sí durante más de medio milenio como

las dos posiciones entre las que oscilaba el mundo grecorromano. Como ya quedará patente, ninguna de las dos guardaba semejanza alguna con la creencia y el *mensaje* de la iglesia primitiva.

### (v) *¿Transformación en un dios (o al menos en una estrella)?*

“¡Oh!”, cuentan que dijo el emperador Vespasiano en su lecho de muerte, “Creo que voy a convertirme en un dios”<sup>149</sup>. No fue ni el primero ni el último en tener tales pensamientos, aunque quizá sí el único que lo expresó de manera tan memorable. A partir de los primeros escritos griegos encontramos indicios de que al menos algunos mortales no se encontraban simplemente con que sus almas iban a las Islas de los Bienaventurados; en realidad, se reunían con los Inmortales mismos, con el panteón grecorromano. Cuando llegó a ser posible, y luego elegante, que los emperadores romanos consideraran a sus predecesores como divinos -y que los súbditos menos circunspectos concedieran ese mismo honor al emperador en vida-, esta idea no era ni mucho menos nueva, sino más bien una mutación reciente dentro de una larga línea de especulación<sup>150</sup>.

En el mundo griego más antiguo se había establecido una meticulosa distinción entre dioses y héroes, y entre dioses y ancestros<sup>151</sup>. En efecto, se consideraba que los héroes muertos estaban en algunos aspectos más a mano que los dioses, lo cual es una razón al menos por la cual, como veremos enseguida, se celebraban banquetes junto a sus tumbas<sup>152</sup>. Sin embargo, dentro del mundo de la mitología había ciertas excepciones a esta regla. La principal era Hércules, quien tras sus proverbiales trabajos fue admitido, no sólo a la bienaventuranza de un alma platónica justa, sino en realidad a la compañía de los dioses mismos<sup>153</sup>. A otros héroes menos famosos se les concedía a veces una categoría parecida; entre ellos debemos mencionar a Dionisos (el dios más frecuentemente representado en el arte antiguo), a los gemelos divinos Cástor y Pólux y al dios sanador Asclepio<sup>154</sup>. En el mundo mitológico romano, héroes fundadores parecidos (Eneas, Rómulo y tal vez Latino, el mítico rey de los latinos) tal vez llegaron a romper el mítico tabú que se oponía a que los seres humanos se convirtieran en divinos, aunque ni siquiera en estos casos están claras las cosas. Tal vez, simplemente se identificaran con dioses ya existentes<sup>155</sup>.

La posibilidad de que un ser humano pudiera convertirse en dios se desarrolló a partir de estos comienzos mitológicos (muchos adoradores



posteriores de Dionisos, por ejemplo, tal vez nunca se dieran cuenta de que éste había empezado siendo mortal) hasta llegar a la divinización de soberanos helenísticos, particularmente notable en el caso de Alejandro Magno (356-323 a.C.). Al menos ya en el 331 (o sea, con veinticinco años aproximadamente) había empezado a representarse a sí mismo como hijo de Zeus y a ponerse al lado de Hércules, y esperaba su apoteosis (divinización) después de su muerte<sup>156</sup>. Animado por el cuasi-culto de sus súbditos persas y egipcios (para los cuales tales actitudes eran simplemente buenos modales), exigió verdadero culto en Grecia y Macedonia. Sus súbditos de allí no estaban tan dispuestos a complacerle, pero tras su prematura muerte su culto se estableció rápidamente y, aunque fue imitado por sus no tan famosos sucesores, sobrevivió a todos ellos, y proporcionó tanto un modelo como una inspiración para el culto imperial romano cuatro siglos más tarde<sup>157</sup>.

Durante el período del cristianismo primitivo, creencias parecidas estaban difundidas por todo el mundo romano<sup>158</sup>. Tiberio, proclamado emperador en el 14 d.C. a la muerte de Augusto, no tardó en hacer declarar divino a su difunto padre adoptivo, tal como el propio Augusto había hecho con Julio César. Aunque durante el primer siglo del imperio (aproximadamente entre el 31 a.C. y el 70 d.C.) a los emperadores no se les concedían en vida honores divinos en Roma como tal, la iconografía de las primeras monedas de Augusto muestra en qué dirección soplaban el viento: ya antes del 31 a.C., es decir, mientras aún estaba enzarzado en una guerra civil con Antonio, Octaviano (como se llamaba entonces) se había descrito a sí mismo como “hijo del divino César”, presentándose disfrazado de Neptuno, portando símbolos de poder universal y levantado con un pie sobre una esfera<sup>159</sup>. En la época del Nuevo Testamento era habitual dar culto divino a los emperadores mientras aún vivían, al menos en las regiones orientales del imperio<sup>160</sup>.

La expectativa de la divinización, y el proceso normal por el cual se otorgaba ésta, quedaron perfectamente establecidos en los comienzos del imperio. Había testigos a los que se hacía jurar que habían visto el alma del emperador difunto ascender al cielo, tema que se hizo famoso en virtud de la interpretación que Augusto hizo del cometa que apareció en el momento de la muerte de Julio César<sup>161</sup>. El sistema estaba ya suficientemente establecido para que Séneca pudiera satirizarlo con ocasión de la muerte de Claudio y de la ascensión al trono del propio pupilo de Séneca, Nerón, en el 54 d.C.<sup>162</sup> Tan útil era la divinidad del emperador para el imperio romano y su estabilidad que esta práctica se prolongó a lo largo de los siglos

siguientes. Una detallada descripción de una apoteosis nos la proporciona Dión Casio, testigo ocular de los ritos funerarios del emperador Pértinax en el 193 d.C.<sup>163</sup> Se nos dibuja una sonrisa irónica cuando Eusebio, con una lágrima piadosa en los ojos, describe la moneda que se acuñó tras la muerte de su amado Constantino, en la cual se representaba al emperador como un auriga que, llevado por cuatro caballos, era recibido en el cielo<sup>164</sup>.

En uno o dos casos aislados, cuando un mortal es arrebatado para estar con los inmortales, al menos en la mitología, se suponía que su cuerpo era arrebatado junto con el alma<sup>165</sup>. Pero la suposición normal parece haber sido que la apoteosis, o arrebatamiento del alma al país de los dioses inmortales, era completamente coherente con la disolución, a menudo la cremación, del cuerpo físico. Así, en el relato que Apolodoro hace de la ascensión de Hércules al cielo, éste sube a su propia pira funeraria, y mientras ésta arde, el héroe es llevado al cielo en volandas por un trueno<sup>166</sup>. Las tumbas de los héroes desempeñaban un papel importante en su culto post mórtem; nadie suponía que dichas tumbas estuvieran vacías<sup>167</sup>.

No eran sólo los héroes y los emperadores los que, según algunos relatos, podían ir a vivir con los dioses. También los virtuosos, los filósofos (ellos eran, después de todo, quienes estaban estableciendo las reglas en este campo), podían alcanzar las estrellas.

Este último tema (a menudo etiquetado como “inmortalidad astral”) ha sido importante en el estudio de las creencias antiguas tanto judías como paganas, y debemos esbozar brevemente sus principales rasgos. La idea de que después de la muerte los seres humanos (o algunos de ellos) -cabe pensar que como recompensa por una virtud especial- se *conviertan* realmente en estrellas se remonta más allá del período socrático, hasta la filosofía pitagórica y la religión órfica, y se halla también en fuentes babilónicas y egipcias<sup>168</sup>. Se encuentra ya en el dramaturgo del siglo V Aristófanes, y halla una temprana expresión clásica en el *Timeo* de Platón<sup>169</sup>.

Tras haber explicado a Sócrates cómo el creador del mundo lo hizo todo a partir de los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire), *Timeo* describe cómo este creador habla con los dioses —que también son seres creados- y les da instrucciones acerca de cómo hacer la raza humana y lo que les sucederá<sup>170</sup>. Estos seres humanos tendrán una parte inmortal, el alma, y también cuerpos mortales. Y así sucede:

En la copa donde previamente había mezclado el alma del universo, vertió los restos de los elementos, y los mezcló en gran

medida de la misma manera... y tras haber hecho esto, dividió la mixtura entera en almas iguales en número a las estrellas, y asignó cada alma a una estrella, y tras haberlas colocado allí como en un carro, les mostró la naturaleza del universo y les declaró las leyes del destino, según las cuales su primer nacimiento sería uno y el mismo para todas<sup>171</sup>.

Así, las almas han de ser implantadas en cuerpos humanos, que son de dos tipos -masculino, el superior, y femenino, el inferior—<sup>172</sup>. Su principal tarea es dominar los sentimientos y deseos que los cuerpos generarán -placer, dolor, temor, ira, etcétera-. De su éxito o fracaso dependerá, pues, su destino:

Quien viviera adecuadamente durante el tiempo que se le había asignado volvería a habitar en su estrella de origen, y allí llevaría una existencia dichosa y agradable. Pero si fracasaba en conseguir esto, en el segundo nacimiento pasaría a una mujer, y si, una vez en este estado de ser, no desistía del mal, se vería constantemente transformado en alguna bestia que se le asemejara en la índole malvada que hubiese adquirido<sup>173</sup>.

Es de notar que ni siquiera aquí dice Platón que las almas virtuosas se *conviertan en* estrellas, sino simplemente que las estrellas individuales son sus hogares, a los cuales regresarán -a menos que fallen en la prueba moral, en cuyo caso regresarán a un cuerpo o a otro, según la teoría de la transmigración-<sup>174</sup>. Pero la idea de que el alma se marcha adonde están las estrellas, y en cierto modo casi se identifica con ellas, se popularizó en todo el mundo helenístico<sup>175</sup>.

Esta creencia encontró otra expresión clásica en una obra escrita aproximadamente cien años antes del tiempo de Pablo. El epílogo de *De republica*, de Cicerón, consiste en el relato de un sueño: quien sueña es Escipión Emiliano, personaje del siglo II, y en el sueño se encuentra con su padre y su abuelo, ambos famosos<sup>176</sup>. Su abuelo se dirige a él primero para decirle que todos los estadistas que han sido buenos irán al cielo, lugar de donde, después de todo, vinieron en un principio:

Todos aquellos que protegieron o asistieron a la tierra patria, o incrementaron su grandeza, tienen un lugar especial reservado para ellos en el cielo, donde podrán disfrutar de felicidad perpetua... Los gobernantes y protectores de las ciudades vienen del cielo y al cielo regresan al final<sup>177</sup>.

El joven Escipión se asusta en su sueño y le pregunta al anciano si él y los demás están aún realmente vivos:

“Sí, lo están”, respondió, “y liberados de sus cadenas, de esa casa-cárcel -el cuerpo-; pues lo que tú llamas vida es en realidad muerte<sup>178</sup>.”

Aparece entonces el padre de Escipión, y éste le pregunta por qué, si la vida presente es en realidad muerte y la vida del más allá es la verdadera vida, no puede ir a reunirse allí con él inmediatamente. Su padre le contesta que ha sido puesto en el cosmos presente, que es el “templo” del dios universal (en este punto, Cicerón no anda lejos de un panteísmo estoico), con un propósito, y no debe abandonarlo hasta que se le dé permiso para ello:

La raza humana fue creada ex profeso para habitar el globo llamado tierra, que puedes ver en medio de este “templo”, y a todos sus miembros se les proporcionaron almas procedentes de esos eternos fuegos llamados estrellas y constelaciones... De modo que tú y todos los justos debéis permitir que vuestra alma permanezca bajo la custodia del cuerpo... de lo contrario estaréis eludiendo el deber que dios impuso a los seres humanos... Cultiva la justicia y la piedad, cualidades que debemos a padres y parientes, pero más aún a la patria. Ésta es la vida que conduce al cielo y a la compañía de aquellos que vivieron sus vidas, fueron liberados de sus cuerpos y ahora habitan en la región que allí puedes ver, que vosotros los romanos (siguiendo a los griegos) llamáis la Vía Láctea como dijeron primero los griegos y ahora los romanos; pues allí había un espléndido círculo de luz brillando entre todos los demás fuegos<sup>179</sup>.

Debemos señalar que, como en Platón, de ninguna manera todo el mundo llega a ser una estrella. Y la manera descaradamente tendenciosa en que Cicerón ha presentado la doctrina platónica, para convertirla en una exhortación a ser buen estadista, nos hace preguntarnos cuántos lectores lo tomaron absolutamente en serio a propósito de los requisitos para llegar al estrellato. Pero lo cierto es que está recurriendo, y dando expresión atractiva, a una teoría de difusión mucho más amplia.

La base de dicha teoría, desde Platón hasta Cicerón, es evidentemente que las estrellas y las almas están hechas de la misma clase de material. A lo largo de los años hubo un considerable debate filosófico acerca de qué material exactamente era éste (qué elementos contenía, en qué proporción, etc.), pero no tenía sentido que las almas y las estrellas fueran tipos de cosas muy diferentes<sup>180</sup>. Estaban hechas las unas para las otras, por decirlo

así. Así, los estoicos, por ejemplo, creían que el alma era un tipo particularmente especializado de “cuerpo”, hecho de una sustancia ígnea - exactamente el tipo de cosa que se sentiría a gusto dentro o sobre una estrella, o incluso siendo una de ellas-<sup>181</sup>.

La controvertida cuestión de si estas ideas influyeron o no en autores y pensadores judíos y cristianos se debe abordar en el lugar oportuno. Por el momento podemos resumir preguntando: en estos casos especiales, ¿quiénes eran los muertos? Eran seres humanos que, en virtud de una vida bastante extraordinaria, habían demostrado, bien que eran dignos de traslado a la condición divina, bien quizá que habían sido todo el tiempo un ser divino disfrazado. ¿Dónde estaban? En el hogar celestial de los dioses inmortales; tal vez entre las estrellas.

Sin embargo, no habían sido resucitados de entre los muertos. Cicerón es bastante claro y se sitúa completamente dentro de la corriente principal del pensamiento grecorromano: el cuerpo es una casa-cárcel. Necesaria por el momento; pero nadie en su sano juicio, tras haberse librado de ella, desearía volver a ella o a algo parecido. En ningún punto del abanico de opciones acerca de la vida después de la muerte imaginaba el mundo pagano antiguo que las negativas de Homero, Esquilo y los demás se pudieran invalidar. La resurrección no era una opción. Quienes seguían a Platón o a Cicerón no querían de nuevo un cuerpo; quienes seguían a Homero sabían que no lo obtendrían. La prohibición persistía.

### **3. ¿Vida ulterior procedente del interior del mundo de los muertos?**

#### *(i) Introducción*

La afirmación que acabamos de hacer se debe ahora poner a prueba contrastándola con siete contra-afirmaciones que se han abierto camino en las discusiones recientes sobre la muerte y la resurrección, especialmente las de Jesús de Nazaret. En varios puntos de los usos, los símbolos, las historias y las teorías del mundo antiguo no judío, diversos especialistas han encontrado indicios de que los muertos eran considerados como “vivos” en cierto sentido y han señalado que esto anticipa y es paralelo a las afirmaciones hechas por los primeros cristianos acerca de Jesús. Un comentario definitivo sobre estas propuestas es, por supuesto, imposible hasta que hayamos revisado los escritos paleocristianos como tales; pero en

este momento es importante ofrecer una visión preliminar de conjunto de estas opciones<sup>182</sup>. Como he dicho antes, estas propuestas se han de medir por el momento, no tomando como referencia las creencias de los primeros cristianos, sino las insistentes declaraciones hechas al principio de este capítulo. La cuestión debe ser: ¿Homero, Esquilo, Sófocles, y aquellos que los leían y utilizaban su mismo lenguaje a lo largo de los siglos subsiguientes, habrían reconocido que alguna de ellas constituía una excepción a su destacada y específica negación de la “resurrección”?

## (ii) *Comidas con los muertos*

La lista de posibles excepciones a la regla de que la resurrección no existe empieza con la práctica generalizada y bien testimoniada de comer y beber con los muertos. Pensadas para honrar y satisfacer los deseos de la persona difunta, se han observado un amplio abanico de tales prácticas que se remontan a edades muy tempranas<sup>183</sup>. Desde el momento del funeral mismo, y a intervalos regulares a partir de él, especialmente en fiestas concretas, parientes y amigos del difunto se reunían para celebrar una comida junto a la tumba<sup>184</sup>. A veces se disponía un sitio para la persona difunta. A través de un tubo se podía verter bebida en la sepultura. De hecho, a veces se cocinaba in situ, en hornos contruidos con ese fin<sup>185</sup>.

Parece que uno de los objetivos de todo esto era afirmar la continuidad y solidaridad tribal o familiar<sup>186</sup>. Las prácticas concretas parecen dar a entender, lo mismo que los objetos funerarios y en Egipto la momificación y las prácticas que conllevaba, que los muertos siguen necesitando cosas materiales que los vivos pueden proporcionarles:

El culto de los muertos parece presuponer que el difunto está presente y activo en el lugar del enterramiento, en la tumba debajo de la tierra. Los muertos beben las libaciones e incluso la sangre -son invitados a acudir al banquete, a saciarse de sangre-; al tiempo que las libaciones se filtran en la tierra, los muertos enviarán cosas buenas hacia arriba<sup>187</sup>.

Basándose en esto se han hecho recientemente afirmaciones sorprendentes de que tales situaciones constituyen el contexto desde el cual se han de entender los relatos paleocristianos donde se dice que Jesús comió y bebió con sus seguidores algún tiempo después de su muerte<sup>188</sup>.

Digamos lo que digamos a este respecto -y volveremos sobre ello mucho más adelante-, queda inmediatamente claro que nada de lo que se hacía

junto a las tumbas, o de lo que se decía sobre tales prácticas, llega ni de lejos a cuestionar a Homero ni a los trágicos. Estas prácticas no implican aquello a lo que se referían la palabra *anastasis* y sus afines, a saber, que la persona que murió viva de nuevo en este mundo presente tras haber estado muerta un tiempo. En efecto, otra interpretación de las prácticas en cuestión es que éstas iban encaminadas precisamente a aclarar la nueva situación del difunto. Estas cosas se llevaban a cabo para asegurarse de que los muertos estaban bien y adecuadamente encaminados hacia el otro mundo, y de que no volvieran a rondar éste<sup>189</sup>. Además, parece que al menos algunos alimentos colocados junto a las tumbas se ponían allí sólo para los muertos, mientras que a los vivos se les prohibía comer de ellos, lo cual sirve para confirmar la nueva condición de la persona muerta; ésa es la razón por la que la emoción apropiada para quienes participaban en tales prácticas era la pena<sup>190</sup>. Si se hubiera imaginado o supuesto siquiera por un momento algo que se acercara a la resurrección, cabría esperar primero sorpresa y luego, salvo, por supuesto, en el caso de ciertos filósofos platónicos obstinados, deleite. No se encuentra nada de esto. Las prácticas post-funerarias estaban generalizadas y eran muy conocidas a lo largo y ancho del mundo antiguo, el mismo mundo que negaba que la resurrección pudiera llegar a tener lugar.

### (iii) *Espíritus, almas y espectros*

La nigromancia -la comunicación con los difuntos- tiene, asimismo, una historia larga y abigarrada. La mayoría de las culturas, y la mayoría de los períodos históricos, ofrecen relatos acerca de personas vivas que establecen contacto con los difuntos, o incluso acerca de difuntos que toman la iniciativa y se aparecen espontáneamente a los vivos. Desde la aparición de Patroclo a Aquiles en adelante, la literatura antigua está repleta de tales episodios. Algunos de los encuentros clásicos entre vivos y muertos se producen en sueños: no sólo Aquiles con Patroclo, sino, en una escena famosa ya mencionada, Escipión con su abuelo<sup>191</sup>. A veces, los difuntos parecen ser convocados a tales apariciones por los parientes en duelo, especialmente mujeres<sup>192</sup>. Otras veces, los dolientes son llevados, en virtud de una especie de traslación, a estar con el difunto, aunque no en el mundo inferior, sino en el cielo<sup>193</sup>. En tales escenas, los muertos a veces tienen sabiduría que ofrecer a los vivos acerca de realidades de las cuales son en ese momento conscientes; a veces, vienen para guiar o advertir en un momento determinado de crisis. En una escena memorable de Heródoto aparece el rey espartano Demarato (c. 519-491 a.C.), cuyo origen había sido cuestionado (supuestamente era el hijo del rey anterior, Aristón). Su madre



explica que “un fantasma que se le parecía [a Aristón]” se le apareció en un momento temprano del matrimonio y la dejó embarazada; los adivinos confirmaron que el fantasma aparecido fue el héroe Astrabaco<sup>194</sup>. Incluso el Antiguo Testamento, donde tal contacto era considerado anatema, proporciona un ejemplo clásico<sup>195</sup>.

A veces, el contacto se realizaba a través de una persona viva, es decir, a través de lo que en términos generales podríamos llamar un médium. En tales circunstancias era difícil decir con exactitud con qué estaba uno en contacto. ¿Era un dios, un ángel, un demonio, un alma o qué? Habitualmente, en las historias antiguas de este tipo, la aparición afirmaba que era divina; sólo rara vez se identificaba como un alma humana<sup>196</sup>.

Se pensaba que los héroes muertos eran de especial utilidad para los vivos. Conservaban algo de su antiguo poder, y se les podían evocar para pedirles consejo y ayuda en la batalla<sup>197</sup>. En los *Persas* de Esquilo se encuentra una aparición de Darío; en Aristófanes, todo un coro de héroes hace aparición para advertir a los vivos de lo que ellos, los héroes, pueden hacer todavía<sup>198</sup>.

Se podría objetar que todo esto son fantasías literarias, que tal vez reflejen una creencia o superstición popular, pero no dan indicaciones reales de lo que la gente ordinaria en el mundo grecorromano esperaba encontrarse de manera habitual. No cabe esperar que las obras de Shakespeare proporcionen indicios claros del tipo de cosas que los habitantes corrientes de Stratford-on-Avon esperaban que sucediera en sus vidas cotidianas. Sin embargo, las novelas helenísticas están llenas de indicios de que la gente era consciente de fantasmas que rondaban, apariciones, etcétera, y tenían una opinión bastante bien desarrollada acerca de en qué consistían esos fenómenos, y también un vocabulario bastante completo para describirlos. En la novela de Caritón, Callíroe, la heroína cuyo nombre le sirve de título, que había sido sepultada viva, oye cómo un ladrón fuerza la entrada en la tumba, y se pregunta si será “una deidad” (*tis daimori*) que viene a buscarla; el ladrón, al encontrarla viva, le devuelve el cumplido<sup>199</sup>. Callíroe sueña entonces con su amante Quéreas: en un eco de la escena entre Aquiles y Patroclo (otro indicio de la enorme influencia del trasfondo homérico), intenta abrazarlo, pero sin éxito. Él, sin embargo, sigue vivo, pese a un segundo sueño en el que aparece encadenado, lo cual hace suponer a Callíroe que ha muerto<sup>200</sup>. A lo largo de toda la trama, diversos personajes se preguntan si han visto a un espectro (*eidolon*) o si la persona que ven está realmente viva<sup>201</sup>.



Está claro que, en el mundo grecorromano, la gente corriente pensaba que de vez en cuando cabía ver espectros, espíritus o visiones de gente muerta. Incluso era posible provocar tales encuentros<sup>202</sup>. Pero no debemos cometer el error de suponer que esto tenía algo que ver con la resurrección<sup>203</sup>. Ninguna de tales experiencias habría persuadido a nadie de ese mundo de que la negación total de la resurrección por parte de Homero y los trágicos había quedado superada. Estas visiones y apariciones no eran casos de personas que dejaban de estar muertas y volvían a retomar algo parecido a una vida normal, sino precisamente de muertos que permanecían muertos y que se encontraban con uno como aparecidos del mundo de los muertos, que no han retomado ni retomarán nada parecido al tipo de vida que tenían antes. Ésta es la distinción crucial que se debe mantener si se quiere entender a los paganos antiguos desde su propia perspectiva, y no desde el judaísmo o el cristianismo.

#### (iv) *Regresos del mundo inferior*

Existen, por supuesto, relatos aislados, todos ellos procedentes del mundo de la mitología y reconocidos como tales por los antiguos, acerca de quienes intentaron dejar el mundo inferior<sup>204</sup>. Sísifo manda a su mujer que no lo entierre debidamente, y como resultado de ello no se le permite entrar en el Hades, sino que por el contrario regresa. Su triunfo, sin embargo, es efímero, y su existencia en el mundo inferior acaba siendo mucho peor<sup>205</sup>. Orfeo trata de rescatar a su amada Eurídice, pero no cumple la condición impuesta por Hades; mira hacia atrás mientras la guía hacia el exterior, y la pierde para siempre<sup>206</sup>. El primer griego que murió en Troya, Protesilao, llegó a ser legendario a este respecto: su mujer quedó tan destrozada que los dioses consintieron en dejar a Protesilao regresar del Hades durante un día (en algunas versiones, durante tres horas), tras lo cual, cuando él volvió a marcharse, ella se suicidó (en algunas versiones, como consecuencia de su obsesión con una imagen de su difunto marido que luego el padre de ella quemó)<sup>207</sup>. Esta historia se desarrolla en el *Heroikos* de Filóstrato, donde Protesilao se aparece a gente mucho después para aclararle los relatos de Homero<sup>208</sup>. En la famosa novela de Caritón, Dionisio piensa que Quéreas, quien aparentemente ha regresado de entre los muertos, es una especie de Protesilao<sup>209</sup>. En el siglo II d.C., Elio Arístides indica que Protesilao en ese momento “se relaciona con los vivos<sup>210</sup>. Incluso llega a ser, en esta nueva vida, una metáfora del rejuvenecimiento sexual<sup>211</sup>. También existen otros cuentos: de Hércules, a quien pronto volveremos a encontrarnos en otro

contexto, se dice que regresó de las profundidades del Hades<sup>212</sup>. Higino, en sus *Fabellae*, enumera a dieciséis personas a las que se concedió un permiso especial para regresar del mundo de abajo<sup>213</sup>.

La más famosa de todas estas historias es probablemente el mito de Er, contado por Platón en la conclusión del más grande de sus diálogos<sup>214</sup>. El principal objetivo de dicha historia es enseñar la doctrina de la transmigración de las almas, que analizaremos enseguida (sección [vii] *infra*). Pero lo interesante en este momento es lo que se dice de Er como tal. En el relato, Er es un soldado que ha sido muerto en combate, pero cuyo cuerpo sigue incorrupto al cabo de diez días. Al duodécimo día, en su pira funeraria, revive y cuenta lo que ha visto durante su estancia en el mundo inferior. A Er no se le permite unirse a las demás almas y beber del Río del Olvido, sino que en vez de eso debe regresar para contar su historia.

Está claro que Platón consideraba este relato simplemente como un instrumento práctico para la doctrina que él deseaba exponer; si queremos catalogar la experiencia de Er dentro de alguna categoría, podríamos decir que había tenido una “experiencia cercana a la muerte”. Sólo parecía haber muerto, pero de hecho no había muerto<sup>215</sup>. Esto no es, sin embargo, lo importante del relato, que pertenece al mismo tipo que las fábulas de Esopo; se cuenta no como si fuera literalmente verdad, sino por la sabiduría que puede transmitir.

La otra historia que se ha de analizar en este contexto es el mito de Alceste. En la leyenda, Alceste es la esposa de Admeto, rey de Feras (Tesalia), al cual había quedado esclavizado Apolo como castigo. En correspondencia a la hospitalidad de Admeto, Apolo engaña a las Parcas para que le concedan (a Admeto) el privilegio de escapar a la muerte, a condición de que otra persona muera en su lugar. La única que se presta voluntaria es la propia Alceste, su amada esposa. Tras su muerte y sepultura es devuelta a Admeto por Perséfone o, en la versión más conocida, por Hércules, quien lucha físicamente con Muerte (*Thanatos*, un personaje de la obra), le vence, rescata a Alceste y se la devuelve a Admeto. Resulta interesante que, en la obra de Eurípides, la revivida Alceste no hable. Cuando se le pregunta a este respecto, Hércules explica que sigue consagrada a los dioses de abajo, y que llevará tres días purificarla<sup>216</sup>.

Esta historia, célebre gracias a Eurípides, comparte algunas características con la obra *A Winter's Tale* (*Cuento de invierno*) de Shakespeare, y recientemente se ha citado como la prueba principal de que en el mundo griego existía “una tradición sobre la resurrección”<sup>217</sup>. El mito

era conocido en varias versiones. Esquilo alude a él en un pasaje de las *Euménides*<sup>218</sup>, y se analiza brevemente en el *Banquete* de Platón, donde queda emparejado, como cabría haber previsto, con la historia de Orfeo y Eurídice<sup>219</sup>. A lo largo del período romano aparece también en el arte, que pintaba a Hércules sacando a una Alcestis encapuchada de la tumba<sup>220</sup>.

La historia de Alcestis es fascinante, pero no proporciona ni mucho menos indicios de una creencia real en la resurrección. De hecho, Alcestis no regresa de entre los muertos a una vida corporal. Es de suponer que morirá de nuevo, como Lázaro en el evangelio de Juan, pero aun así su regreso es bastante notable dado que es el único relato así que ha llegado hasta nosotros de todo el mundo antiguo. Sin embargo, como hemos visto, los paganos inteligentes contemporáneos del cristianismo primitivo conocían tales historias y las rechazaban como ficciones míticas. Celso “conocía los viejos mitos del retorno del Mundo inferior, pero era perfectamente capaz de distinguir entre éstos y la verdadera resurrección en el cuerpo”<sup>221</sup>. Un auditorio ateniense del siglo V no habría considerado que esta historia era realista en modo alguno. Un relato en el cual Apolo y Muerte aparecen en escena como personajes que hablan, y en el cual Hércules llega como invitado y despliega sus extraordinarios poderes, difícilmente puede ser un indicio válido de lo que la gente corriente creía que ocurría en la vida diaria. Lo mismo se podría invocar el ciclo del *Anillo* como indicio de las costumbres matrimoniales y familiares entre la burguesía alemana del siglo XIX. No hay costumbres funerarias que tomen a Alcestis como patrona o modelo. No se elevan plegarias para que Hércules haga por otros lo que hizo por ella. No se cuentan otras historias basadas en este tema o desarrolladas a partir de él; el cuasiparalelo más próximo parece ser la leyenda según la cual Hércules había rescatado a Teseo después de que éste (que había tomado a Hércules como modelo) quedara encarcelado en el mundo inferior en el curso de una expedición (fallida) para rescatar a Perséfone<sup>222</sup>. Alcestis tal vez regresara (en la antigua leyenda), pero fue la excepción a la luz de la cual la regla predominante destaca con mayor claridad aún.

Así, aunque esta historia, y relatos similares de héroes y figuras legendarias de antaño, siguieron siendo conocidos a lo largo del período clásico, nunca llegaron a ser puntos de referencia populares como lo fueron las grandes escenas homéricas de Aquiles y Odiseo<sup>223</sup>. Ninguna lápida funeraria hace pensar que tal vez el cadáver que acompaña fuera uno de esos afortunados (¿habrían considerado, en cualquier caso, el regreso como un hecho tan afortunado?). Una Alcestis, con una pequeña secuela de alusiones dispersas, no constituye ni mucho menos una “tradicción”<sup>224</sup>.

Ciertamente no hizo mella en la suposición predominante desde Homero hasta Adriano y aún más tarde. Vida después de la muerte, sí; diversas posibilidades abiertas a las almas en el Hades y más allá, sí; resurrección real, no.

Un curioso comentario marginal a esta sección. Tras la muerte de Nerón, su popularidad en Oriente y entre sus antiguos soldados dio origen al doble mito de un “Nero redux” y un “Nero redivivus”. O no había muerto realmente (pocos llegaron a ver su cadáver o su entierro) y estaba escondido, quizá en Partía, y regresaría al frente de un ejército para reclamar el trono; o, aunque hubiese muerto realmente, volvería a la vida<sup>225</sup>. Al menos tres impostores que tocaban la lira aparecieron afirmando ser el emperador difunto y atrajeron seguidores; hacerse pasar por dirigentes recientemente fallecidos (tales como Alejandro Magno) no era en absoluto un hecho desconocido en el mundo antiguo<sup>226</sup>. La confusión existente en el tiempo transcurrido entre las dos versiones del rumor hace imposible para nosotros, a esta distancia, considerar la idea de un Nerón redivivo como algo más que una singularidad notable -una excepción, si en efecto lo es, de lo que una vez más demuestra ser la regla general-<sup>227</sup>.

Quizá lo más interesante con respecto a este episodio sea que ocurrió exactamente en el momento en que, al parecer, en obras de ficción romántica empezaba a hacer su aparición el motivo literario de burlar a la muerte.

### (v) *La muerte burlada: el motivo de la Scheintod en novelas*

Ya nos hemos encontrado con la heroína epónima de la novela de Cantón, *Callíroë*. Ahora debemos examinar el inesperado giro de la trama que atrajo sobre ella nuestra atención<sup>228</sup>.

La novela griega y latina parece haber surgido como un género nuevo exactamente en la época del Nuevo Testamento. Algunos fechan la obra de Caritón ya en el siglo I a.C., y otros mucho más tarde, a principios del siglo II d.C., pero la mayoría consideran que fue escrita a mediados, o en la segunda mitad, del siglo I d.C. Casi todos los demás novelistas son claramente posteriores<sup>229</sup>. Los argumentos presentan características habituales de la novela romántica: chico conoce a chica (o a veces a chico), viajes peligrosos a lugares exóticos, un incipiente amor frustrado y redescubierto, un realismo de bajos fondos e intriga sexual, y en particular -de ahí nuestro interés en este momento- algo que se asemeja a la muerte pero que resulta no serlo. Esta “muerte aparente” (*Scheintod* es el término

técnico que la designa) aparece una y otra vez en *Callíroo*, como ya hemos indicado antes en otro contexto, y a partir de entonces de diversas maneras en otras novelas. Un breve estudio pondrá de manifiesto lo que esto entraña.

*Callíroo*, cuya acción se sitúa en Siracusa, empieza con una boda y un funeral. El joven Quéreas contrae matrimonio con la bella heroína; pero algunos pretendientes rechazados le engañan para que la crea infiel y él, encolerizado, le da una patada que al parecer la mata. La entierran en una tumba maravillosa con valiosos dones funerarios, lo cual atrae la atención de los ladrones de tumbas. Callíroo, sin embargo, no está muerta, tan sólo ha sufrido un desvanecimiento profundo, y se despierta en la tumba justo cuando los ladrones están forzando su entrada en ella. Al principio creen que es un espectro (*daimon tis*), y ella piensa que ellos lo son también; pero el jefe de los ladrones, al darse cuenta de la verdad, decide robar el oro y también a la chica. Se marchan corriendo y, atravesando Grecia, llegan hasta Mileto.

Mientras tanto, en Siracusa, Quéreas va a la tumba y la encuentra vacía. La escena es tan interesante que debemos presentarla completa:

Con prisa y en medio de la oscuridad, los ladrones de tumbas no habían sido cuidadosos a la hora de cerrar la sepultura. Quéreas esperó hasta el amanecer para visitar la tumba, en apariencia para llevar coronas y libaciones, pero en realidad para darse muerte... Cuando llegó, descubrió que las piedras habían sido removidas, y que la entrada estaba abierta de par en par. Se quedó asombrado al ver esto, **y** un terrible desconcierto se apoderó de él ante lo que había sucedido. El rumor de la horrible noticia llegó rápidamente hasta Siracusa, y todo el mundo se apresuró a ir a la tumba, pero nadie se aventuró a entrar en su interior hasta que Hermócrates dio la orden. El hombre enviado al interior hizo un informe completo y veraz. Parecía increíble que incluso el cadáver hubiera desaparecido. Entonces el propio Quéreas decidió entrar, deseoso de ver a Callíroo una vez más, aun cuando estuviera muerta, pero tras examinar la tumba no consiguió encontrar nada. Otras muchas personas, incrédulas, entraron detrás de él. Todos estaban perplejos, y uno de los que estaba dentro dijo: “¡Las ofrendas funerarias han sido robadas! Esto es obra de ladrones de tumbas. Pero ¿dónde está el cadáver?”.

La muchedumbre barajaba muchas conjeturas diferentes. Pero Quéreas, levantando los ojos al cielo, extendió las manos y

dijo: “¿Cuál de los dioses se ha convertido en mi rival, ha arrebatado a Callíroo y la mantiene ahora consigo, contra su voluntad, pero obligada por un hado más poderoso? ¿Es ésta, pues, la razón por la que murió repentinamente: que no podía sucumbir a la enfermedad? Así le robó Dionisos en una ocasión Ariadna a Teseo, y Zeus arrebató Sêmele a Acteón<sup>230</sup>. ¿O puede ser que tuviera a una diosa por esposa y no lo supiera, y ella estuviera por encima de nuestra suerte humana? Pero, aun así, no habría desaparecido del mundo tan rápidamente ni por tal razón. También Tetis era una diosa, pero permaneció junto a Peleo y le dio un hijo, mientras que yo he sido abandonado en el apogeo mismo de mi amor...”<sup>231</sup>.

A medida que la trama se complica, la exiliada Callíroo reza desesperada a Afrodita, enumerando las cosas extraordinarias que ha padecido:

Ya he sufrido suficiente: he muerto, he sido resucitada [*tethneka, anazeka*], he sido secuestrada y llevada al exilio; he sido vendida y convertida en esclava<sup>232</sup>.

Más tarde le toca a Quéreas burlar a la muerte. Tan convencidos están Callíroo y sus nuevos compañeros de que está muerto, que edifican un sepulcro en su honor según la antigua costumbre griega<sup>233</sup>. Mientras tanto, Quéreas escapa por segunda vez, en esta ocasión cuando está a punto de ser crucificado<sup>234</sup>. Pero cuando un tal Mitrídates afirma que Quéreas está vivo, Dionisio, un noble jonio que para entonces se ha casado con Callíroo, le acusa de quererla para él. “¿Desea cometer adulterio”, declara Dionisio, “y para eso trae los muertos a la vida!”<sup>235</sup>. Mitrídates consigue presentar a Quéreas, y la pareja original se encuentra con alegría. Cuando se ven separados de nuevo, Callíroo empieza a tener dudas:

¿He visto realmente a Quéreas? ¿Era ése mi Quéreas o es esto también ilusión [*e kai touto peplanemai*: literalmente, “o estoy engañada también en esto”]? Quizá Mitrídates conjurara a un espectro (*eidolon*) para el juicio. Dicen que hay magos [*magoi*] entre los persas...<sup>236</sup>

Dionisio se enfada con Quéreas, dice de él que es una especie de Protesilao que regresa de entre los muertos, y está determinado a retener a Callíroo y a impedir que la pareja original vuelva a reunirse<sup>237</sup>. Quéreas decide ahorcarse (por supuesto, se siente frustrado de nuevo), pero en el que pretende ser su discurso final invita a Callíroo a visitar su tumba:

Cuando me haya ido, ve a ver mi cadáver y, si puedes, llora sobre él. Para mí, esto será mejor que la inmortalidad. Cuando te inclines sobre mi lápida di, aunque tu marido y tu hijo estén mirando: “Ahora, Quéreas, te has ido de verdad. Ahora estás muerto. Ante el tribunal del rey, te hubiera escogido a ti”. Yo te oiré, esposa mía, quizá incluso te crea. Aumentarás mi prestigio ante los dioses de abajo.

Aun cuando en las moradas de Hades  
los hombres olvidan a los difuntos,  
yo, sin embargo, incluso allí me acordaré de ti, amor mío<sup>238</sup>.

Finalmente, como exige el género, los amantes originales se ven reunidos y zarpan con rumbo a casa, a Siracusa. El padre de Callíroo, al abrazarla, le pregunta, haciéndose eco del interrogante que ella misma se había planteado antes:

¿Estás viva, hija, o estoy engañado en esto también?

Y la heroína responde:

Sí, padre, lo estoy, y viva de verdad ahora que te he visto<sup>239</sup>.

Así acaba la historia; por supuesto, a partir de entonces vivieron felices y comieron perdices.

Tanto esta historia como los presupuestos clave que subyacen tras los giros de la trama son de gran interés para nuestro estudio del mundo en el cual nació el cristianismo. Para empezar, debemos dejar claro que ni siquiera en esta historia alegremente ficticia llega a producirse nunca una resurrección real, y nadie supone que realmente pueda darse. Todo el mundo, sin embargo, sabe lo que significaría si se diera: significaría que alguien que estaba verdaderamente muerto había regresado realmente al mundo de los vivos. No sería una simple manera metafórica de hablar de la vida bienaventurada que el muerto podría estar llevando en lo sucesivo, quizá disfrutando de cierta categoría entre los *daimones* de allá abajo, en el Hades. No: el lenguaje de “resurrección” denota vida corporal renovada entre los vivos. En concreto resulta incompatible con el traslado de un alma para estar con los inmortales. Esto, como hemos visto, es una de las opciones que Quéreas considera en la escena inicial: la desaparición de Callíroo podría significar, piensa él, que era ya una diosa, o que un dios se la había llevado para que estuviera con él. Ni en un caso ni en otro iba a regresar al mundo de los seres humanos vivos; si regresa, esto significa, por supuesto, que no ha sido “trasladada” de esta manera, que no era una diosa después de todo<sup>240</sup>. Detrás de esta trama está, una vez más, Homero: la



escena entre Aquiles y Patroclo, adaptada para que encaje en el nuevo contexto, es sólo una de las muchas referencias de este tipo que aparecen a lo largo de la historia.

Lo que resulta particularmente sorprendente es, por supuesto, la historia de la tumba vacía: un doliente acude al amanecer, se encuentra las piedras removidas, el rumor que se divulga con rapidez y la gente que al final entra y se encuentra con la tumba vacía. Pueda o no haber otros paralelos entre la literatura pagana y el Nuevo Testamento, de éste no cabe ninguna duda. ¿Qué conclusión podemos sacar de él?

Como veremos cuando estudiemos en detalle los relatos pascuales, es prácticamente seguro que los evangelistas, o quien quiera que contara por primera vez la historia de la tumba vacía de Jesús, no estaban tomando prestado este motivo literario de Cantón, quien afirma estar escribiendo en Afrodisias, una ciudad de Caria situada aproximadamente a medio camino entre Éfeso y Colosas. Aun suponiendo que la novela hubiera sido escrita antes de mediados del siglo I d.C., la probabilidad de tal préstamo se debe estimar sumamente remota<sup>241</sup>. Que Marcos (o cualquier otro) inventara tal historia acerca de Jesús basándose en un giro de la trama de una novela romántica es manifiestamente absurdo. Sin embargo, no es en absoluto imposible, como ha indicado recientemente Bowersock, que pudiera haberse dado un préstamo en la dirección contraria. Si suponemos que en el mundo antiguo de mediados del siglo I circulaban rumores extraños y disparatados acerca de una auténtica tumba vacía, es perfectamente posible suponer que los escritores de ficción hubieran retomado y desarrollado dichos rumores - ¡en un género muy diferente al de los evangelios!- dentro de sus respectivos universos narrativos<sup>242</sup>.

Este motivo no carece de raíces antiguas. En la obra de Antonio Diogenes *Las historias increíbles de más allá de Tule*, por desgracia conservada sólo en pequeños fragmentos y en resúmenes del autor cristiano del siglo IX Focio, entre otros, se hace una alusión al cuento de Heródoto acerca de un tal Salmoxis (a veces escrito Samolxis, y a veces con una Z inicial), que había muerto varios cientos de años antes, y luego fue resucitado de la muerte y considerado como un dios<sup>243</sup>. Heródoto da dos versiones de la historia de Salmoxis al describir a los getas, una tribu griega del norte que supuestamente creían que no morían nunca. En la primera, Salmoxis es un dios local, a quien la gente va al morir. Los vivos podían conseguir una intercesión ante él dando instrucciones a un mensajero y matándolo después ritualmente. En la segunda es un oriundo de Samos que, tras haber dicho a sus invitados, espléndidamente agasajados, que ni él

ni ellos morirían nunca, construye una cámara subterránea, desaparece en ella durante cuatro años y reaparece como si regresara de entre los muertos.

Heródoto, como hace con frecuencia, suspende el juicio sobre esta historia<sup>244</sup>. Dentro del cuento de Antonio Diógenes hace su aparición un motivo diferente, aunque afín, en el marco de una trama sumamente enrevesada: dos viajeros son condenados a morir cada día y a revivir cada noche. Una vez más, la muerte aparente y el entierro van seguidas por la salida de la tumba<sup>245</sup>. Les infligen trances semejantes a la muerte y les sacan de ellos. En un fragmento, Mirto, difunto criado doméstico, le entrega a su ama un mensaje para prevenirla de un destino similar<sup>246</sup>.

Variaciones sobre este mismo tema continúan apareciendo en novelas románticas de este mismo período, es decir, aproximadamente entre el 50 y el 250 d.C. Jenofonte de Éfeso tiene un cuento en nada distinto de aquel del entierro prematuro de Callíroe, en el cual la heroína, Anda, intenta suicidarse tomando un veneno, es dada por muerta y sepultada -para luego despertar del sueño inducido por la droga, ser raptada por ladrones de tumbas, llevada a un lugar lejano y vendida como esclava<sup>247</sup>. Para conseguir ser originales dentro del motivo de la *Scheintod*, los autores tenían que idear trucos cada vez más fantásticos: Aquiles Tacio (finales del siglo II d.C.) hace que su heroína Leucipe sea aparentemente sacrificada y destripada, y sus entrañas devoradas en un banquete caníbal, mientras su cuerpo es depositado en un ataúd -para luego volver a la vida demostrando de esta manera que su muerte había sido un truco, para el cual se había utilizado una espada de hoja retráctil y una piel de animal, llena de entrañas, a modo de falso estómago<sup>248</sup>. Leucipe es luego aparentemente decapitada junto al mar, para más tarde reaparecer una vez más<sup>249</sup>. En esta ocasión, a su novio Clitofonte lo persuaden para que se case con otra, una tal Melite, pero pospone la consumación de su matrimonio; en el banquete que sigue, Melite comenta: “¡Es extraordinario! Esto se parece bastante a la ceremonia que se celebra por aquellos cuyos cuerpos no se han podido encontrar. He oído hablar de una tumba sin ocupante, pero nunca de un lecho nupcial sin novia”<sup>250</sup>. Finalmente, informan a Clitofonte, erróneamente, como luego se verá, de que Leucipe ha sido asesinada, pero ésta reaparecerá una vez más<sup>251</sup>. Está claro que estos escritores daban por supuesto que sus lectores no se cansaban nunca del tema de la muerte burlada. Éste aparece incluso en representaciones teatrales (uno piensa de nuevo en *A Winter's Tale*); en un ejemplo célebre, se llegó a escenificar la muerte aparente, y posterior resucitación, de un perro<sup>252</sup>.

Entre las novelas latinas destaca una en particular: *Las metamorfosis*, también conocida como *El asno de oro*, del escritor africano del siglo II d.C. Apuleyo<sup>253</sup>. Esta obra, demasiado larga y complicada para resumirla fácilmente, vuelve una y otra vez sobre los temas de la comunicación con los muertos, la nigromancia y las visitas al mundo inferior; sobre la transformación del héroe Lucio en un asno (mientras que su familia y amigos lo consideran muerto); y sobre su vuelta a la vida humana de nuevo, en una especie de “vida después de la muerte”, un renacimiento simbólico. En esta obra aparece de forma bastante explícita el contexto religioso que algunos han sospechado oculto tras el motivo de la *Scheintod* en las novelas helenísticas: Apuleyo está recurriendo claramente a las religiones místicas, en particular, al culto de Isis. El libro incorpora una nueva versión del antiguo mito de Cupido y Psique, que a su vez contiene un descenso al mundo inferior y un nuevo ascenso desde él<sup>254</sup>. También se encuentran de vez en cuando versiones a menor escala de historias parecidas<sup>255</sup>.

En este apartado se debe considerar un último grupo de historias, aunque ya empiezan a traspasar los límites de nuestras dos siguientes categorías. La extensa obra de Filóstrato *Vida de Apolonio de Tiana* (Apolonio fue un sabio del siglo I d.C.) es en algunos aspectos como las novelas románticas helenísticas: contiene viajes y peligros, lugares exóticos y gente poco común. Sin embargo, Apolonio no es un adolescente herido de amor, sino un filósofo y un místico que cree en la reencarnación, incluida la suya, y que es capaz de obrar milagros. En un determinado momento, en Roma, devuelve a la vida, con un toque y un susurro, a una muchacha que ha muerto durante su boda; la escena recuerda Lc 7,11- 17, donde Jesús resucita al hijo de una viuda en la aldea de Naín. Filóstrato comenta:

que [Apolonio] detectara en ella alguna chispa de vida que quienes la estaban cuidando no hubieran advertido -pues se dice que, aun cuando en ese momento llovía, del rostro de ella subía un vapor- o que la vida ya se hubiera extinguido realmente, y él la restableció por el calor de su toque, es un problema misterioso que ni yo ni los allí presentes pudimos dilucidar<sup>256</sup>.

Es de suponer que ésta era una actitud antigua habitual: si sucede algo así, se debe presumir, o que la muerte se ha diagnosticado erróneamente (como en el caso de Callíroë), o que ha resultado eficaz alguna técnica primitiva de beso de la vida.

Tras la muerte de Apolonio (sobre la cual Filóstrato no da una información exacta; hace alusión a diversas fuentes que sitúan el acontecimiento en lugares diferentes) se contaba la historia de su ascensión al cielo -en ese

momento, como veremos enseguida, característica bastante habitual, no sólo de los emperadores, sino también de otras personas con alguna pretensión, dentro de la cosmovisión pagana, de ser inmortales<sup>257</sup>. Tras haber enseñado la inmortalidad del alma durante su vida, Apolonio siguió haciéndolo tras su muerte; se apareció en una visión onírica a un joven que le había rezado (tras haber rezongado previamente que Apolonio “está tan completamente muerto que no se me aparecerá... ni me dará razón alguna para considerarlo inmortal”), y le recitó unos versos cuyos sentimientos, aunque quizá no la expresión, habrían llenado de alegría al propio Sócrates:

El alma es inmortal, y no es posesión tuya propia, sino de la Providencia;

y después de que el cuerpo se consume,

como un veloz corcel liberado de sus huellas,

salta con ligereza hacia delante mezclándose con el ligero aire, abominando de la dura y penosa servidumbre que ha soportado.

Pero para ti, ¿qué utilidad hay en esto?

Un día, cuando tú no seas ya tú, lo crearás.

¿Por qué, entonces, estando aún entre los vivos, exploras estos misterios?<sup>258</sup>

Apolonio, pues, sigue vivo, pero no en un cuerpo, hecho que no parece preocuparle ni a él ni a su biógrafo. No hay nada aquí que cuestione la cosmovisión combinada de Homero y Platón.

Existen otras historias similares; un buen ejemplo (que merece más espacio que el que podemos dedicarle aquí) es la historia satírica de Luciano acerca de Peregrino. Añaden una decoración extra a este cuadro más amplio, sin alterar sus líneas principales<sup>259</sup>.

Lo verdaderamente sorprendente acerca de todas estas muertes aparentes, y sus extrañas inversiones o superaciones, es cómo de repente empiezan a proliferar en la literatura de mediados o finales del siglo I d.C. en adelante. Sería temerario indicar que esto se debió a que la historia sobre Jesús del cristianismo primitivo se iba abriendo camino dentro del mundo grecorromano más amplio; una propuesta así difícilmente se podría elaborar en el presente estadio de nuestra investigación. Igualmente difícil resulta ofrecer una explicación definitiva de la famosa inscripción griega, procedente del mismo período, encontrada cerca de Nazaret: el emperador (innominado, pero casi con total seguridad Claudio) promulga un edicto que advertía de los castigos que se infligirían a quienes quebrantaran o violaran tumbas<sup>260</sup>. Pero aún más difícil es sostener que las historias del cristianismo primitivo sobre Jesús fueron copiadas o adaptadas de estas fuentes grecorromanas.

Como veremos cuando estudiemos los evangelios como tales, dichas historias simplemente no son nada de eso. Cuando, dos siglos después de Jesús, un pagano culto como Celso se encargó de contradecir los relatos evangélicos sobre la resurrección, pudo colocarlos, como algunos escépticos más recientes, dentro de este contexto más amplio; pero sabía que estaban afirmando algo más<sup>261</sup>. Nadie, en el mundo pagano de tiempos de Jesús ni a partir de él, afirmaba realmente que alguien había estado verdaderamente muerto y luego había llegado a estar verdadera y corporalmente vivo una vez más.

### (vi) *Trasladados para estar con los dioses*

Según Filóstrato, Apolonio era inmortal; según la larga tradición platónica, todos lo somos. Pero desde Homero hasta el período clásico más tardío, como hemos visto, se pensaba que algunos difuntos habían sido transferidos o trasladados a un lugar de especial bienaventuranza y honor. ¿Constituyen tales historias, de algún modo, excepciones a la regla, general en el mundo clásico, de que los muertos no resucitan?

La respuesta es claramente negativa. Las historias de deificación o traslado en ningún caso afirman lo que Homero y los demás niegan.

Sin duda, algunas de dichas historias presentan rasgos interesantes. Tito Livio cuenta cómo Rómulo, el supuesto cofundador de Roma, estaba sentado sobre su trono en el Campo de Marte cuando de repente estalló una tormenta y una nube le envolvió; cuando la nube se disipó, el trono estaba vacío. Los allí presentes empezaron a aclamarle como a un dios, o como al hijo de un dios; algunos insinuaron que había sido hecho pedazos por algunos senadores celosos; y un hombre sagaz llamado Julio Próculo contó rápidamente a la Asamblea que Rómulo se le había aparecido, le había dicho que Roma se convertiría en la capital del mundo y luego había sido llevado de nuevo al cielo<sup>262</sup>. Puede que esta historia se base en una leyenda anterior, pero cuando Tito Livio la cuenta no puede dejar de tener presente la divinización de Julio César y la probable apoteosis posterior de Augusto, amigo de ese historiador. Heródoto, que nunca desaprovechaba una buena historia, cuenta la de un tal Aristeas, que cayó muerto en el taller de un batanero, fue visto con vida saliendo a pie de la ciudad y no estaba en el taller cuando el batanero volvió. Siete años más tarde reapareció en otro lugar, escribió un poema y desapareció de nuevo. En un nuevo giro inesperado, su espectro se apareció e instruyó a la gente de Marmora para que erigieran un altar a Apolo y una estatua de él mismo al lado; así lo

hicieron, en efecto, después de consultar al oráculo de Delfos. En otras palabras, Aristeas se había reunido con los dioses inmortales, al menos como subalterno<sup>263</sup>. Historias parecidas se cuentan sobre Cleomedes, quien desapareció de un arcón, y sobre Hércules mismo, que desapareció de su propia pira funeraria<sup>264</sup>. Resulta interesante que, cuando Josefo presenta las historias de Elías, Henoc y Moisés, lo haga utilizando el lenguaje de esta tradición helenística, declarando que no habían muerto, sino que habían sido elevados vivos a la inmortalidad<sup>265</sup>. Esto, como veremos, es típico de la presentación que Josefo hace de la tradición judía en atuendo griego<sup>266</sup>. Otro dato interesante es que Plutarco se burla de episodios como el de la ascensión de Rómulo, no sólo porque cosas así no ocurren, sino porque nadie en su sano juicio desearía que ocurriesen. ¿Por qué iba nadie a querer un cuerpo terrenal en una vida futura?<sup>267</sup>

El punto importante que se debe subrayar es que nadie en el mundo antiguo consideraba estas historias como pruebas de una *resurrección*<sup>268</sup>. En cualquier caso, es un error categorial juntar las historias de apoteosis con el motivo romántico de la *Scheintod*, como hace Kathleen Corley; igualmente erróneo es suponer, como hace Adela Yarbro Collins, que traslado o apoteosis equivale a resurrección<sup>269</sup>. Cuando un héroe como Jacinto o Asclepio moría y era sepultado, y luego se creía que había sido trasladado al cielo, esto no es la resurrección que Homero y Esquilo, entre otros, negaban, ni tampoco la “resurrección” que parecía haber tenido lugar a continuación de una *Scheintod*<sup>270</sup>. Las novelas pueden ser de interés como indicios de una nueva ola de especulación acerca de la muerte y sus secuelas, pero no arrojan luz alguna sobre la fe del cristianismo primitivo en la resurrección de Jesús, ni sobre sus historias acerca de ésta.

### (vii) *La transmigración de las almas*

Existía una creencia, sostenida bastante ampliamente al menos por los filósofos, según la cual los muertos regresaban a algún tipo de existencia mundana y corporal. Era la teoría de la *metempsicosis*, la transmigración o reencarnación de las almas. Celso pensaba que esto era lo que se encontraba en la base de la teoría cristiana de la resurrección<sup>271</sup>.

La formulación clásica de esta creencia se encuentra en Platón, quien desarrolló la idea a partir de la obra de Pitágoras, que vivió en el siglo VI; pero la creencia en la transmigración también se fomentaba en el culto órfico, y en lo sucesivo se prolongó entre los filósofos y los adeptos a ese



culto, sin llegar a obtener demasiada adhesión popular<sup>272</sup>. Propiamente hablando, esta teoría existe en al menos dos formas distintas: una de ellas sostiene que el alma pasa a otro cuerpo inmediatamente después de la muerte; la otra, que el alma espera durante un tiempo más o menos largo antes de entrar en otro cuerpo. Esta distinción no afecta a nuestro presente estudio.

Las formulaciones más detalladas de Platón están en el Mito de Er, que cierra la *República*, y en el *Fedro*, pero otras referencias se encuentran ampliamente dispersas por todos los escritos que de él conservamos<sup>273</sup>. Su esquema básico es razonablemente sencillo: tras la muerte, el alma de todos los seres humanos espera durante algún tiempo -o durante nueve años, como en el fragmento de Píndaro citado en el *Menón*, o durante mil, como en el mito de Er- durante el cual se les da la opción de elegir en qué tipo de criatura se convertirán en su próxima existencia. En la historia de Er, Orfeo se convierte en un cisne, Áyax en un león, Agamenón en un águila, etcétera<sup>274</sup>. Odiseo, que parece haber aprendido más que muchos otros de su vida anterior, escoge ser un “ciudadano corriente que se ocupe de sus propios asuntos”<sup>275</sup>. Las almas avanzan luego por la Llanura del Olvido, beben del Río de la Desmemoria y así pasan a su nueva existencia, inconscientes de quiénes han sido o incluso de haber sido algo en absoluto. Puesto que para Platón, lo mismo que para los esquemas hindúes y budistas del mismo tipo, volver a una existencia corporal significa que el alma entra una vez más en una especie de cárcel, el objetivo último no es simplemente escoger el tipo correcto de existencia para la próxima vida, sino escapar definitivamente a este ciclo<sup>276</sup>. En este punto no estamos lejos de una versión, al menos, del *karma* hindú y de otras doctrinas sobre éste<sup>277</sup>.

¿Cómo sabemos, entonces, todo esto? En parte, en los mitos, porque una o dos personas han regresado para contárnoslo; pero también por una razón más convincente, desde el punto de vista filosófico. Cuando aprendemos cosas en la vida presente, a veces tenemos la sensación de estar recordando algo que hemos conocido vagamente antes. Según Platón, la mejor explicación de esto es que las conocimos en una vida anterior<sup>278</sup>.

Esta creencia en la transmigración fue abrazada, al parecer, en círculos donde la influencia pitagórica o platónica es improbable: así, César habla de ella como una creencia de los druidas galos<sup>279</sup>. Entre las demás pruebas de su prolongación a lo largo del período del Nuevo Testamento están unas hojas de oro grabadas procedentes de Thurii, en el sur de Italia, que prometen a su portador el tránsito al mundo siguiente en unos términos al



menos compatibles con la transmigración<sup>280</sup>. Pero el pitagorismo era considerado por algunos en el mundo romano una amenaza para el orden y la religión establecidos, y no parece haber gozado de mucha popularidad<sup>281</sup>.

La transmigración se debe distinguir cuidadosamente de otras dos creencias. Los estoicos creían que al final de la era presente todo se disolvería en el fuego, y que el orden de todo el universo volvería a reorganizarse como antes. Esta *palingenesia*, renacimiento, está claro que no es lo mismo que la *metempsicosis*, transmigración, que entraña el movimiento y cambio de las almas individuales hasta que éstas, si encuentran la senda adecuada, puedan dejar de reencarnarse y vivir para siempre en el estado inmortal<sup>282</sup>. De manera parecida, debemos distinguir cuidadosamente entre transmigración y resurrección. Uno de los elementos de la teoría pitagórica (y platónica) es precisamente que las almas en cuestión no regresan como las criaturas, las personas, que en otro tiempo fueron; y ciertamente no hay continuidad en absoluto entre el cuerpo físico anterior y el nuevo, continuidad que, como veremos, era fundamental en la creencia paleocristiana.

En cualquier caso, el mero hecho de regresar supone claramente haber fracasado en el destino último del alma. Es volver a la cárcel. En cambio, para quienes creen en la resurrección -es decir, muchos judíos y prácticamente todos los cristianos primitivos- la nueva vida corporal debe ser objeto de deseo y celebración<sup>283</sup>. No forma parte de un movimiento cíclico, que gira una y otra vez entre la vida y la muerte. Como algunos judíos entreveían, y como los primeros cristianos ponían de relieve, la cuestión es pasar por la muerte y salir de ella a una vida nuevamente corporal más allá. La transmigración ofrecía una perspectiva mucho más interesante para la vida futura que el sombrío mundo del Hades homérico. Pero la regla básica de Homero seguía en vigor. A nadie se le permitía regresar del Hades para retomar la vida que una vez tuvo.

### (viii) *Dioses que mueren y resucitan*

La última categoría que se ha de examinar en esta sección en busca de posibles insinuaciones no judías de la resurrección es el mundo de la religión oriental en la cual se celebraba la muerte y renacimiento de diversas deidades. Éste es en sí mismo un ámbito muy extenso, y por fortuna no tenemos que permanecer mucho en él.

Desde tiempos muy primitivos, en Egipto y en otros lugares, algunas de las religiones más importantes centraron sus símbolos, historias y usos en

los ciclos de la naturaleza y en los dioses y diosas que, según se creía, instituían o habían instituido estos ciclos como tales. Así, allí fueron surgiendo, progresivamente y con un número de variaciones excesivo incluso para enumerarlas, los conocidos dioses y diosas del antiguo Oriente Próximo que mueren y resucitan<sup>284</sup>. La lista es impresionante, ya que trae a la memoria siglos de costumbres que se desarrollaron, se entretrajieron, se combinaron, se volvieron a separar y se combinaron de nuevo, y que dieron forma y sentido a las vidas de millones de personas a lo largo y ancho de una extensa región geográfica: Adonis, Atis, Isis y Osiris, Dionisos, Deméter y Perséfone, abundantes divinidades masculinas y femeninas del grano; y lejos, en el salvaje norte, Balder el hermoso, hijo del gran dios Odín. Las migraciones y conquistas, la mezcla de culturas y la difusión de las ideas aseguraban que, en la época de los primeros cristianos, todas estas figuras (con la excepción de la última) resultaran familiares en todo el mundo conocido.

En el núcleo de estos cultos estaba el ritual en el cual se representaba la muerte y renacimiento del dios, ceremonia que iba acompañada por diversos ritos de fertilidad. Estaba en juego la productividad de la tierra y la de la tribu o nación; al entrar en contacto con las fuerzas misteriosas que subyacen tras el mundo natural, mediante una representación fiel y simbólica de éstas, cabía esperar que tanto las cosechas como la descendencia quedaran garantizadas. El mito que acompañaba a estos rituales era, de hecho, la historia de una resurrección, de una vida nueva al otro lado de la muerte.

¿Constituía esto, de algún modo, una excepción a la regla establecida en el mundo antiguo? ¿Algún devoto de estos cultos, desde Egipto hasta Noruega, pensó en algún momento de la antigüedad que los seres humanos de verdad, una vez muertos, volvían realmente a la vida? Por supuesto que no<sup>285</sup>. Estos cultos variopintos y refinados representaban la muerte y resurrección del dios como una *metáfora*, cuyo referente concreto era el ciclo de siembra y cosecha, de la fecundidad y reproducción humana. A veces, como en Egipto, los mitos y los ritos incluían prácticas funerarias: la aspiración de los muertos era llegar a unirse a Osiris. Pero la nueva vida que con ello podrían experimentar no era una vuelta a la vida del mundo presente. Nadie esperaba realmente que las momias se levantaran, caminaran de un lado a otro y reanudaran una vida normal; nadie en ese mundo habría deseado tampoco tal cosa. Lo que Homero y otros entendían por resurrección no lo afirmaban ni los devotos de Osiris ni sus primos hermanos de otros lugares.

Podemos ir más lejos, anticipando nuestras argumentaciones posteriores. El mundo judío en el cual nació el cristianismo estaba en muchos aspectos influido por el mundo grecorromano más amplio. Las ideas y los usos helenísticos habían ido ganando terreno desde al menos la época de Alejandro Magno. Pero, cosa bastante sorprendente, dentro del mundo judío no hay ni rastro de dioses y diosas que mueran y resuciten. Ezequiel había acusado a las mujeres de Jerusalén de tomar parte en el culto de Tamuz, pero no encontramos tales prácticas durante el período del segundo Templo<sup>286</sup>. Como veremos, cuando los judíos hablaban de resurrección, no era algo que esperaran que le ocurriese a su dios YHWH. Ni era algo que les sucediera a ellos una y otra vez; sería un acontecimiento único e irrepetible.

Asimismo, cuando los cristianos hablaban de la resurrección de Jesús no suponían que fuera algo que ocurriese cada año, como la siembra de las semillas y la recolección de las cosechas. Podían utilizar la imagen de la siembra y la cosecha para hablar de ella; podían celebrar la muerte de Jesús partiendo el pan; pero confundir esto con el mundo de los dioses que mueren y resucitan, sería un grave error<sup>287</sup>. Los primeros cristianos no adoptaron los usos en cuestión; sólo utilizaron tangencialmente los mismos símbolos (el pan, conviene señalarlo, no es lo mismo que el grano); y contaban una historia muy diferente de las de Adonis, Atis y los demás. Sus respuestas a las preguntas relativas a la cosmovisión eran radicalmente diferentes. Y el conjunto de creencias y objetivos generados desde el interior de su cosmovisión no estaban en el mismo mapa, simplemente. Por supuesto, es bastante probable que, cuando la gente del mundo más amplio oía lo que los primeros cristianos decían, tratara de encajar ese extraño mensaje en la cosmovisión de los cultos que ya conocía. Pero las pruebas indican que era más probable que quedara desconcertada o que se burlara. Cuando Pablo predicó en Atenas, nadie dijo: “¡Ah, sí!, una nueva versión de Osiris y cosas así”. El supuesto homérico seguía vigente. Independientemente de lo que hicieran los dioses —o las cosechas-, los seres humanos no renacían de entre los muertos.

#### **4. Conclusión: la calle de sentido único**

La carretera que llevaba al mundo inferior era de sentido único. A lo largo y ancho del mundo antiguo, desde su “biblia”, que es Homero y Platón, y pasando por sus prácticas (funerales, banquetes conmemorativos), sus historias (piezas teatrales, novelas, leyendas), sus símbolos (tumbas, amuletos, dones funerarios) y sus grandiosas teorías, podemos rastrear

mucha diversidad acerca del camino al Hades y acerca de lo que uno podría encontrar al llegar a él. Como sucede con todas las calles de sentido único, no puede faltar alguien que trate de conducir en dirección contraria. En un período de mil años se oye hablar una o dos veces de un Protesilao, de una Alcestis o de un Nerón *redivivus*. Pero la carretera contaba con buena vigilancia policial. A los aspirantes a infractores de las normas de la circulación (Sísifo, Eurídice y otros parecidos) se les hacía dar la vuelta o eran castigados. E incluso tales infractores se daban sólo en lo que todo el mundo sabía que era un mito.

Podemos, pues, responder a las preguntas tocantes a la cosmovisión relacionadas con los muertos. ¿Quiénes se pensaba, en el mundo pagano antiguo, que eran los muertos? Eran seres que en otro tiempo habían sido seres humanos corpóreos, pero ahora eran almas, sombras o *eidola*. ¿Dónde estaban? Muy probablemente, en el Hades; posiblemente, en las Islas de los Bienaventurados, o en el Tártaro; sólo de manera concebible, reencarnados en un cuerpo totalmente diferente. Ocasionalmente podían aparecerse a mortales vivos; podían seguir estando localizados en algún lugar próximo a sus tumbas; pero estaban, básicamente, en un mundo diferente. ¿Qué estaba mal? Para un buen platónico, o un estoico como Epicteto, nada; el alma se había librado perfectamente del cuerpo -parecer del que se hacían eco muchos que no eran filósofos en un mundo sin medicina moderna, y a menudo sin mucha justicia-. Para la mayoría de la gente, casi todo: tal vez tras la muerte continuara algún tipo de vida, pero era improbable que fuese tan rica y satisfactoria como podía ser la presente, al menos en teoría. La muerte era sentida como una dolorosa pérdida tanto para quien moría como para sus allegados, y escasos en verdad fueron (Sócrates, tal vez Séneca) los que pudieron superar tales sentimientos. ¿Cuál es la solución? Si la corporeización o recorporeización se considera como un problema, la solución definitiva será escapar a ella del todo. Pero si lo que se considera el problema es la muerte, la separación de alma y cuerpo -como lo era evidentemente en el caso de la gran mayoría de la gente, tal como testimonian las inscripciones sepulcrales y los ritos funerarios de todo el mundo antiguo- no había solución. La muerte era todopoderosa. Para empezar, nadie podía escapar de ella, ni tampoco quebrantar su poder una vez que había llegado. El mundo antiguo estaba, pues, dividido en dos: quienes afirmaban que la resurrección no podía darse, aun cuando tal vez lo hubiesen deseado, y quienes decían que no deseaban que se diera, sabiendo que de todos modos no podía ocurrir.

Es importante subrayar esto debido a los frecuentes malentendidos con que uno se tropieza en este punto, causados, sospecho, especialmente por

el uso poco estricto de la palabra “resurrección” en los estudios occidentales contemporáneos<sup>288</sup>. Esto nos lleva de vuelta al punto en el que hacíamos hincapié en la conclusión del capítulo 1. Nunca insistiremos con suficiente energía en que desde Homero en adelante el lenguaje de “resurrección” no se utilizaba para denotar “vida después de la muerte” en general, ni ninguno de los fenómenos que supuestamente ocurrían dentro de tal vida. La gran mayoría de los antiguos creían en la vida después de la muerte; muchos de ellos desarrollaron, como hemos visto, complejas y fascinantes teorías acerca de ella y prácticas relacionadas con ella; pero salvo en el judaísmo y el cristianismo, no creían en la resurrección. El término “resurrección” denotaba una nueva vida corpórea que *seguiría a continuación*, independientemente de la forma que adoptara “la vida después de la muerte”. Por definición, la “resurrección” no era la existencia a la que uno podía o no podía pasar inmediatamente después de la muerte; no era una vida “celestial” incorpórea; era una etapa ulterior, fuera y más allá de todo eso. No era una nueva manera de describir o de definir la muerte. Era la inversión de la muerte.

No vamos a pasar por alto la múltiple significación de todo esto. Para anticipar nuestras argumentaciones posteriores, podemos resaltar tres temas en particular.

1. Cuando los primeros cristianos decían que Jesús había sido resucitado de entre los muertos, el significado normal de esta declaración, en todo el mundo antiguo, era que a Jesús le había ocurrido algo que no le había ocurrido a nadie más. A los muertos les pasaban, supuestamente, muchísimas cosas, pero la resurrección no era una de ellas<sup>289</sup>. El mundo pagano suponía que era imposible; el mundo judío creía que ocurriría al final, pero sabía perfectamente que todavía no había ocurrido. Tanto judíos como no judíos oían por igual decir a los cristianos primitivos que le había ocurrido a Jesús. No suponían que los cristianos estuvieran simplemente afirmando que el alma de Jesús había alcanzado una especie de bienaventuranza celestial o de categoría especial. No pensaban que los discípulos de Jesús estuvieran simplemente describiendo, con una burda hipérbole, los banquetes habituales que celebraban junto a su tumba<sup>290</sup>.
2. La creencia paleocristiana de que Jesús era en algún sentido divino no pudo ser la causa de la creencia en su resurrección. Aparte de los viejos cuentos como la historia de Rómulo recogida por Tito Livio, la mayoría de quienes llegaban a ser divinos tenían

sepulturas, conocidas y apreciadas o supuestas, a menos, por supuesto, que hubieran sido incinerados en una pira funeraria. La divinización no requería resurrección; se producía constantemente sin ella. Afectaba al alma, no al cuerpo.

3. Dentro del cristianismo del siglo II, como veremos en el capítulo 11, unos pocos escritores utilizaron el lenguaje de “resurrección” para denotar, no lo que el mundo antiguo en su totalidad, tanto pagano como judío, había entendido por tal hasta ese momento, es decir, una especie de regreso a una vida corporal y mundana, sino más bien algo que era perfectamente conocido como concepto, pero a lo cual no se había aplicado nunca antes dicho lenguaje, a saber, un estado de bienaventurada inmortalidad incorpórea<sup>291</sup>. Así, tomaron un término clave del judaísmo y el cristianismo, que se refería a algo en lo que prácticamente nadie creía, y lo utilizaron para denotar algo en lo que muchísima gente creía. “Resurrección” (*anastasis* y términos afines) no estaba en uso en ningún otro ámbito del mundo antiguo como descripción de una vida incorpórea tras la muerte. No denotaba el paso del alma a la vida más allá, o abajo, ni siquiera la migración del alma a un cuerpo diferente. Quienes, dentro del mundo cristiano del siglo II, utilizaban “resurrección” de este modo estaban, por tanto, innovando, describiendo algo en lo que Platón y otros creían, pero utilizando un lenguaje que Platón y otros aplicaban a algo en lo que *no* creían. Lo importante, por el momento, es esto: tal uso sólo es explicable como una mutación posterior producida desde el seno de un cristianismo anterior que afirmaba la resurrección en el sentido normal (regreso a una vida corporal). Era una variación que intentaba mantener el lenguaje cristiano sobre Jesús, y sobre el destino futuro de los cristianos, llenándolo al mismo tiempo de contenido no cristiano y, en realidad, no judío. Si esta mutación hubiese representado la norma, y la creencia en la resurrección corporal hubiese sido la extraña variante, ¿por qué habría alguien inventado ésta? ¿No habría, entonces, Celso señalado todo esto?

La tarea del presente capítulo ha sido negativa en gran medida. Pero también necesaria: para entender las afirmaciones de los primeros cristianos hay que permitir que aparezcan en tres dimensiones dentro del mundo donde eran proclamadas. Para esto ha sido importante, en primer lugar, vivir dentro de ese mundo durante un tiempo, percibir sus sabores y ambientes y también sus cosmovisiones, creencias, esperanzas y objetivos. Tras haber

hecho esto, y después de haber eliminado algunos malentendidos que han oscurecido el tema por algún tiempo, debemos pasar en este momento a un mundo que, pese a estar ubicado dentro de una sociedad grecorromana más amplia, e impregnado por ella de muchas maneras, se consideraba con razón como esencialmente diferente: el del judaísmo del siglo I. Y para entender ese mundo debemos primero familiarizarnos con las imágenes de la muerte, y de la vida más allá de ella, presentes en las Escrituras judías como tales.



# Capítulo 3

## Tiempo de despertar (1): La muerte y el más allá en el Antiguo Testamento

### 1. Introducción

“El Mesías”, declaraba Pablo, “fue resucitado al tercer día según las Escrituras”<sup>292</sup>. Lo que los primeros cristianos decían acerca de la resurrección de Jesús estaba desde el principio conscientemente enraizado dentro de la cosmovisión del judaísmo del segundo Templo, configurada especialmente por la Biblia judía. Dando por sentado lo que acabamos de ver acerca de las expectativas paganas, éste era el único lugar donde esa historia tenía alguna posibilidad de sentirse como en casa. La “resurrección” no forma parte de la esperanza pagana. Si la idea tiene en alguna parte su ambiente natural, es dentro del mundo del judaísmo<sup>293</sup>.

Por ello resulta aún más sorprendente descubrir que, dentro de la Biblia como tal, la esperanza de la resurrección aparece en contadas ocasiones, tan contadas que algunos las han considerado marginales<sup>294</sup>. Aunque la exégesis posterior, tanto judía como cristiana, se hizo diestra en el descubrimiento de alusiones encubiertas que los lectores anteriores no habían visto -destreza compartida, según los evangelios, por Jesús mismo-, existe un consenso general en que, en lo tocante a gran parte del Antiguo Testamento, la idea de la resurrección está, por decirlo de la manera más intensa posible, profundamente dormida, y sólo va a ser despenada por los ecos de tiempos y textos posteriores<sup>295</sup>.

Esto se presenta a menudo, no simplemente como una sorpresa, sino como un problema, al menos para los cristianos y judíos actuales que desean permanecer leales tanto al Antiguo Testamento como a sus propias fuentes específicas de fe (el Nuevo Testamento por un lado y los rabinos por otro). Resulta irónico que la mayoría de las afirmaciones más claras de lo que había de convertirse en el punto de vista dominante se encuentren, no en la Escritura como tal, sino en textos posbíblicos (es decir, del segundo

Templo y rabínicos) que nunca alcanzaron la categoría de canónicos. Muchos cristianos han adoptado algún tipo de teoría de revelación progresiva, según la cual las partes anteriores del Antiguo Testamento mostraban escasa fe, o ninguna, en la vida después de la muerte; algunas de las partes más maduras empezaron a afirmar una vida más allá de la sepultura, aunque sin ser muy explícitas, y luego, justo al final del período del Antiguo Testamento, algunos autores empezaron a proclamar la fe, bastante diferente y radicalmente nueva, en una resurrección corporal. Esto se suele ver como una especie de crescendo, que empieza con el silencio casi absoluto de la sepultura misma, por decirlo así, y avanza hacia la declaración completamente orquestada del tema que dominará el Nuevo Testamento. Sacudimos la cabeza, se da a entender, más con pesar que con deslealtad ante las grandes extensiones de fe y de vida de los israelitas primitivos que tan poco parecen aportar a la creencia que se convirtió en fundamental para el cristianismo primitivo.

Así, los estudios e investigaciones sobre las creencias israelitas antiguas acerca de la vida después de la muerte han determinado habitualmente tres tipos o fases distintos. Durante el primer período, la esperanza de una vida de alegría o bienaventuranza tras la muerte era escasa o nula: el Seol se tragaba a los muertos, los mantenía en una lúgubre oscuridad y no les permitía nunca volver a salir. En un determinado momento (nadie sabe cuándo: datar evoluciones en tales materias resulta, como es bien sabido, difícil) algunos israelitas piadosos llegaron a considerar que el amor y el poder de YHWH era tan fuerte que la relación que con él disfrutaban en el presente no podría quedar rota ni siquiera por la muerte. Luego, de nuevo en un momento indeterminado, surgió una idea bastante nueva: los muertos serían resucitados.

Así surgen tres posturas: ausencia de esperanza más allá de la muerte; esperanza de una vida bienaventurada tras la muerte; esperanza de una nueva vida corporal *tras* “la vida después de la muerte”. Muy diferentes parecen.

Aunque este análisis sea exacto en términos generales, mi intención es cuestionar la interpretación habitual que de él se hace. Existen importantes vínculos entre esas posturas aparentemente diferentes. Por supuesto es verdad que la tercera de ellas, la fe explícita en la resurrección, es tan sólo una de las diversas tendencias existentes dentro del abanico de creencias bíblicas acerca de la muerte y lo que sucede después, y también lo es que esta creencia se desarrolló notablemente en el período posbíblico. En particular esa tercera postura, aunque trasciende claramente a la primera en ciertos aspectos, coincide con ella en afirmar la bondad y vital importancia

del presente orden creado, que ha de ser renovado por YHWH, no abandonado. Para ambas, el fundamento de la esperanza se encuentra dentro de la creación, no más allá de ella. Generaciones de exegetas cristianos, convencidos de que la Vida después de la muerte” (corpórea o incorpórea) es lo único sobre lo que versan la fe y la esperanza verdaderas, consideraban extraño que el Antiguo Testamento tuviera tan poco que decir sobre este tema. Pero, de hecho, el interés por la “vida después de la muerte” por sí misma era característico de diversas cosmovisiones paganas (como la egipcia, por ejemplo), no del antiguo Israel; y cuando finalmente apareció en éste la fe en la resurrección, el mejor modo de entenderla es, como sostendré más adelante, considerarla no una extraña importación extranjera, sino una nueva expresión de la antigua cosmovisión israelita en unas circunstancias nuevas y diferentes. Está sembrada en el mismo suelo que las creencias de los Patriarcas; semillas y suelo son, en efecto, pistas importantes tanto de la continuidad como de la discontinuidad entre Génesis y Daniel (por ejemplo).

El presente capítulo y el siguiente pretenden hacer con el mundo judío lo que el anterior ha hecho con el mundo pagano de la antigüedad tardía: determinar el abanico de creencias sobre la vida después de (el acontecimiento de) la muerte, y en particular sobre la resurrección (es decir, una vida ulterior tras un estado intermedio en el que se está muerto), que los judíos sostenían en tiempos de Jesús y de la iglesia primitiva. Puesto que, como ya hemos señalado, gran parte del Antiguo Testamento no está particularmente interesado por la vida después de la muerte en absoluto, y aún menos por la resurrección, como ya hemos subrayado, debemos procurar situar este análisis dentro de su propio mundo más vasto, el de la esperanza y expectativa más amplia de los antiguos israelitas. Éstas son las cuestiones que vamos a plantear a continuación al material pertinente (en su mayor parte textos, con algunos datos arqueológicos)<sup>296</sup>. Nuestra atención se acabará centrando (en el capítulo 4) en las creencias sostenidas en el siglo I d.C., tal como se pueden ver no sólo en los textos nuevos surgidos dentro del judaísmo del segundo Templo, sino también en el modo en que se leía en ese período el Antiguo Testamento como tal (en Qumrán, por ejemplo, o por parte de los Setenta). El presente capítulo sentará las bases para esto examinando los pasajes bíblicos clave que constituyen el fundamento de todas las variedades posteriores de judaísmo.

## **2. Dormidos con los antepasados**

## (i) *Cerca de la nada*

A un lector ocasional de muchas partes del Antiguo Testamento se le podría perdonar que pensara que la antigua fe israelita acerca de la vida después de la muerte no era muy diferente de la de Homero:

Pues los muertos ya no se acuerdan de ti,  
y en el Seol, ¿quién te alabará?<sup>297</sup>

Los muertos ya no alaban a YHWH, ni los que bajan al silencio<sup>298</sup>.

Polvo eres y en polvo te convertirás<sup>299</sup>.

¿Qué ganas con mi muerte, con que yo baje a la tumba?  
¿Te dará gracias el polvo o pregonará tu fidelidad?<sup>300</sup>

Porque estoy harto de calamidades, y mi vida está al borde del abismo;

me cuentan ya entre los que bajan a la Fosa,  
me he convenido en un hombre sin fuerzas.

Tengo mi lecho entre los muertos, como los que yacen en la tumba,  
de los que tu ya no te acuerdas, porque han sido arrancados de tu mano.

Me has echado en lo hondo de la Fosa, en las tinieblas más profundas;  
tu ira pesa sobre mí, me oprimes con tu furor...

¿Harás maravillas en favor de los muertos?

¿Se alzarán las sombras para darte gracias?

¿Se proclamará tu amor en la tumba o tu fidelidad en el reino de la muerte?

¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas,  
o tu salvación en el país del olvido?<sup>301</sup>

A la mitad de mis días tengo que franquear  
las puertas del Seol; me privan del resto de mis años.

Dije: ya no veré más a YHWH en la tierra de los vivos,  
ni contemplaré a los hombres entre los habitantes del mundo...

El Seol no te da gracias, ni la muerte te alaba,  
ni los que bajan a la Fosa esperan en tu fidelidad.

Sólo los vivos te alaban, como yo ahora.

El padre enseña a los hijos tu fidelidad<sup>302</sup>.

Todos morimos y somos como agua derramada en tierra, que no se puede recoger<sup>303</sup>.

Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada; no tendrán ya recompensa alguna y quedarán completamente en el olvido. Hace tiempo perecieron sus amores, sus odios y sus ambiciones, y nunca tendrán ya parte en todo lo que se hace bajo el sol...

Todo lo que encuentres a mano por hacer, hazlo con empeño, porque no hay obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría en el Seol a donde vas<sup>304</sup>.

Ahora [es decir, si hubiese muerto al nacer] dormiría tranquilo y descansaría en paz, junto a los reyes y señores de la tierra...

Allí termina el ajetreo de los malvados,  
allí reposan los que carecen de fuerzas.

Allí descansan en paz los cautivos, sin oír más los gritos de los capataces;

allí chicos y grandes se confunden, y el esclavo se ve libre de su amo<sup>305</sup>.

Seol, Reino de la muerte, la Fosa, la sepultura. La oscuridad, las regiones profundas, el país del olvido. Estas expresiones casi intercambiables denotan un lugar de tinieblas y desesperación, un lugar donde ya no se puede disfrutar la vida, y de donde se retira la presencia de YHWH mismo<sup>306</sup>. Es una tierra yerma: un lugar polvoriento al cual regresan las criaturas hechas de polvo<sup>307</sup>. Los que han ido allí son “los muertos”; son “sombras”, *rephaim*<sup>308</sup> y están “dormidos”<sup>309</sup>. Como en Homero, no hay indicación alguna de que estén disfrutando; es un mundo oscuro y lúgubre. En él no sucede gran cosa. No es otra forma de vida real, un mundo alternativo donde las cosas continúen normalmente.

La escena bíblica más vivida de la actividad continuada en el Seol se limita a confirmar esto. Isaías 14 ofrece una espléndida descripción de la llegada del rey de Babilonia al mundo inferior para reunirse con las sombras otrora nobles que se encuentran ya allí. En un pasaje digno de Homero, se le informa siniestramente de que las cosas son muy diferentes en ese lugar:

El Seol se estremece en lo hondo cuando sale a recibirte;  
en tu honor despierta a las sombras, a todos los grandes de la tierra;  
hace levantarse de sus tronos a todos los reyes de las naciones.

Todos ellos te saludan diciendo:

“¡También tú has sido aniquilado, ya eres semejante a nosotros!”.  
Tu fasto ha caído en el Seol, con la música de tus arpas.  
Tu colchón son los gusanos, las lombrices, tu cobertor<sup>310</sup>.

Teniendo en cuenta la licencia poética, esto indica una actividad humana mínima de reconocimiento; pero el saludo se hace con el fin de informar al monarca recién llegado de que su poder carece de importancia en este espantoso mundo. Incluso está en peor situación que los demás, porque ni siquiera fue sepultado en su propia tierra. Así, mientras

Todos los reyes de la tierra reposan con honor cada uno en su tumba...  
A ti, en cambio, te han arrojado de tu sepulcro como basura despreciable;  
te han cubierto de muertos atravesados por la espada;  
te han arrojado contra las piedras de la Fosa como carroña que se pisa<sup>311</sup>.

Si existen diferentes grados dentro del Seol, son grados de sufrimiento y degradación. El pasaje pone de manifiesto algo más: una fluidez de pensamiento entre el Seol como morada mítica de las sombras, por un lado, y la realidad física de la sepultura -piedras, gusanos lombrices y demás- por otra.

Sería un error dar la impresión de que los israelitas primitivos eran particularmente pesimistas con respecto a todo esto. Sólo un mundo que había empezado ya a esperar algo más interesante y agradable después de la muerte podría encontrar insólita o deprimente esta visión. Sus mentes y sus esperanzas estaban en otras cosas. Cuando Jacob declara que perder a otro hijo “hundiría con pena mis canas en el Seol”, con ello no quiere decir que tal tragedia tendría en él como resultado ir al Seol y no a otro lugar, sino que su tránsito al Seol estaría acompañado de pena y no de satisfacción por una vida larga y valiosa<sup>312</sup>. La descripción de su muerte, cuando ésta finalmente se produce, no menciona el Seol, sino que dice que “fue a reunirse con los suyos”; no hay motivo para suponer, sin embargo, que sus descendientes pensaran que se encontraba en un lugar distinto del Seol. Se mantiene la tensión entre esa creencia y la esperanza implícita, en un plano completamente diferente, contenida en las instrucciones para que su cuerpo sea llevado de regreso al lugar de enterramiento familiar<sup>313</sup>. La misma esperanza subyace tras el mandato de José de que cuando se marchen lleven sus huesos de regreso a la tierra prometida<sup>314</sup>.

Esta combinación de temas se retoma y repite en lo que acaba convirtiéndose en la fórmula habitual aplicada a los reyes que morían. David

“se durmió con sus ancestros y fue sepultado en la ciudad de David”, lo cual resulta aún más interesante dado que sus ancestros no estaban sepultados allí. En otras palabras, “dormirse con los ancestros de uno” no era simplemente un modo de decir que uno era sepultado en la misma sepultura o cueva, sino que se había ido al mundo de los muertos, para reunirse allí con sus antepasados<sup>315</sup>. El tipo mínimo de “vida” que las sombras tenían en el Seol, o en la sepultura, se aproximaba más al sueño que a cualquier otra cosa conocida por los vivos. De su estado comatoso podía despertarlos momentáneamente un recién llegado especialmente distinguido, como en Isaías 14, o (como veremos) un nigromante; pero su condición normal era estar dormidos. No eran completamente inexistentes, pero para todos los efectos estaban, por decirlo así, cerca de la nada<sup>316</sup>.

Esta conclusión, pese a parecer tan clara en los textos, se ha puesto en ocasiones en tela de juicio tomando como base los indicios arqueológicos de los antiguos enterramientos hebreos y las costumbres que conllevaban. Eric Meyers, en particular, ha sostenido que la antigua y extendida práctica de los enterramientos secundarios (en los que se reunían y almacenaban los huesos tras la descomposición de la carne) refleja una creencia en una *nephesh* que continuaba, gracias a la cual los huesos proporcionaban “al menos una sombra de su fuerza en vida”, de manera que los restos mortales constituían “la esencia misma de esa persona en la muerte”<sup>317</sup>. Muchas tumbas israelitas antiguas muestran indicios de dones funerarios, con los que al parecer se proveía a las necesidades del difunto<sup>318</sup>. Así, “reunirse con los propios padres” o, en el caso de Qumrán (como indica Meyers), con los propios hermanos, significaba que los huesos de uno se almacenaban con los de ellos<sup>319</sup>. Esto, unido a la hipótesis de algunos otros especialistas de que en el antiguo Israel existía un culto a los muertos bastante extendido, como en el mundo antiguo no judío, ha hecho a algunos preguntarse si el cuadro de la vida después de la muerte era en realidad tan sombrío como los textos bíblicos indican. ¿Acaso éstos taparon deliberadamente una creencia más popular con una afirmación “ortodoxa” de la existencia “cercana a la nada” de los muertos, quizá porque se quería evitar el interés por los muertos y la asociación con ellos?<sup>320</sup>

Un examen más detenido parece excluir esta segunda propuesta. Los indicios simplemente no la sustentan. Y es importante prestar atención a la advertencia de un eminente arqueólogo, también él estudioso de los mismos fenómenos: “cualquier rito o costumbre analizado se presta a más de una interpretación”<sup>321</sup>. La práctica del enterramiento secundario se puede interpretar en sí misma de distintas maneras; su reintroducción repentina a



mediados del período del segundo Templo se vincula a menudo (aunque siga siendo objeto de controversia) con la aparición de la creencia en la resurrección, como veremos en el siguiente capítulo<sup>322</sup>. Declaraciones anteriores según las cuales los antiguos israelitas consideraban peligrosos y hostiles a los muertos carecen de fundamento<sup>323</sup>. Y diversos especialistas han señalado que, aun cuando los dones funerarios y la provisión de alimento y bebida se pueden interpretar como una ayuda para que el recién fallecido pase al mundo inferior, una vez que ese proceso se había completado no había ya necesidad de seguir proveyéndolos. Los muertos se habían ido y no formaban ya parte de la vida subsiguiente de la gente como la formaban, y la forman, en muchas otras culturas<sup>324</sup>.

La muerte en sí era triste, y estaba teñida de mal. En el Antiguo Testamento canónico no se consideraba como una liberación jubilosa, como una huida del alma de la casa-cárcel del cuerpo. Esto, por supuesto, es el corolario de la fe israelita en la bondad y en el carácter de don divino de la vida en este mundo. De ahí la sabiduría sólida, aunque severa, del Eclesiastés: puesto que las cosas son así, lo mejor que puedes hacer es disfrutar plenamente de la vida<sup>325</sup>.

En torno a esta idea encontramos una tensión, bien conocida y llena de trascendencia teológica, entre la muerte como final natural de toda vida mortal y la muerte como castigo por el pecado. Esta tensión se remonta (si adoptamos el punto de vista de un lector del siglo I) a Gn 2,17; 3,3 y 3,22: comer del árbol de la ciencia tendrá como resultado la muerte, pero aun después de que la primera pareja diera ese paso sigue existiendo la posibilidad de que coman del árbol de la vida y de ese modo vivan para siempre. Podemos señalar el dato especialmente elocuente de que, aun cuando el castigo prometido por comer el fruto prohibido era la muerte, el castigo *real* o al menos inmediato, fue el destierro del jardín. Sin embargo, puesto que el objetivo del destierro era que no pudieran comer del árbol de la vida y así vivir para siempre (3,22-24), ambas cosas vienen a ser prácticamente equivalentes, pese a lo que a primera vista podría parecer.

Este complejo tema ha sido analizado de manera sugerente por James Barr como parte de su argumentación según la cual, pese a las declaraciones, con excesivas protestas, de Cullmann entre otros, la Biblia sí se interesa de hecho por la inmortalidad humana<sup>326</sup>. Barr sin duda tiene razón al subrayar que, según el actual relato del Génesis, los seres humanos no fueron creados inmortales, sino que tuvieron (y perdieron) la oportunidad de alcanzar una vida sin fin. Para la exposición de su análisis, sin embargo, es fundamental distinguir al menos cuatro sentidos distintos de

inmortalidad: (a) una vida física que se prolonga sin que se llegue a dar forma alguna de muerte; (b) la posesión innata de una parte inmortal del propio ser, por ejemplo el alma (que a su vez requiere una múltiple definición ulterior), que sobrevivirá a la muerte corporal; (c) el don procedente de otra fuente, por ejemplo del dios de Israel, hecho a ciertos seres humanos, de una vida que se prolonga, no innata en sí misma a la constitución humana, que podría luego proporcionar la continuidad humana, pasado un período intermedio, entre la presente vida corporal y la resurrección futura; (d) una manera de describir la resurrección como tal. El primero es, al parecer, lo que Adán y Eva podrían haber obtenido en Génesis 3; el segundo es la postura de Platón; el tercero surge, como veremos más adelante, en escritos de la época del segundo Templo tales como la Sabiduría de Salomón; el cuarto es puesto de relieve por Pablo<sup>327</sup>. Barr, sin embargo, nunca llega a establecer tales distinciones con claridad. Así, su prueba de que la Biblia efectivamente está interesada por la “inmortalidad” no llega a dar de lleno en todos los clavos.

No resulta difícil comprender lo que la expulsión del jardín pudo significar (no sólo para los lectores, sino para los editores del Pentateuco) durante el exilio de Babilonia y después de él, especialmente a la luz de las promesas y advertencias de la gran alianza deuteronomica. Moisés puso ante el pueblo vida y muerte, bendiciones y maldiciones, y le instó a escoger la vida -lo cual significaba, muy concretamente, vivir en la tierra prometida, en contraposición a ser enviado al oprobio del exilio<sup>328</sup>. Pero ya en el Deuteronomio se encontraba la promesa de que ni siquiera el exilio sería el final: el arrepentimiento traería la restauración y la renovación tanto de la alianza como de los corazones humanos<sup>329</sup>. Este vínculo explícito de la vida con la tierra, y de la muerte con el exilio, emparejado con la promesa de restauración al otro lado del exilio, es una de las raíces olvidadas de la esperanza plenamente desarrollada del antiguo Israel. Los muertos podían estar dormidos; podían no ser casi nada en absoluto; pero la esperanza seguía viva dentro de la alianza y la promesa de YHWH.

## (ii) *Perturbar a los muertos*

La frecuente prohibición de establecer contacto con los muertos se toma normalmente como buena prueba de que muchos en el antiguo Israel intentaban establecerlo<sup>330</sup>. Lo extraordinario sería que no lo hubiesen hecho. Los cultos a los ancestros estaban generalizados en el mundo antiguo, como siguen estándolo hoy en día en muchos lugares<sup>331</sup>. La mayoría de las

sociedades humanas han sido conscientes de que se podía entrar en contacto con quienes se habían marchado ya, y de que haciéndolo cabía la posibilidad de obtener alguna ventaja, fuera la de protegerse contra cualquier influencia maligna, la de alcanzar a comprender cosas que escapaban al conocimiento humano o simplemente la de restablecer el contacto con seres queridos que ya se habían ido. Tales prácticas eran habituales entre los cananeos a los que los israelitas debían desposeer, y estaba entre las primeras cosas a las que el pueblo de la alianza debía renunciar. La principal escena que ilustra este punto es el encuentro entre Saúl y el difunto Samuel<sup>332</sup>. En el marco de sus reformas regias, el propio Saúl había prohibido la nigromancia, desterrando a las médium y a los brujos por medio de los cuales se podía establecer el contacto. Pero, cuando se vio ante una grave situación militar, y YHWH respondió con el silencio a sus plegarias, Saúl en persona, disfrazado, buscó a una médium (sus siervos no tuvieron, al parecer, gran dificultad en encontrar una, pese a la prohibición), y ésta, siguiendo sus instrucciones, evocó a Samuel. Los múltiples estratos teológicos y emocionales de la historia son notables - después de todo, era Samuel quien había pronunciado un juicio divino contra Saúl por una desobediencia anterior<sup>333</sup>, pero para nuestro propósito lo importante es lo que sucedió a continuación. Cuando la médium evocó a Samuel, recibió un conocimiento sobrehumano que le permitió reconocer a Saúl bajo su disfraz (v. 12). Saúl la tranquilizó, y ella continuó; entonces vio un *elohim* surgiendo de la tierra (v. 14). El término *elohim* significa normalmente “dios” o “dioses”; es de suponer que este uso refleje la creencia cananea en la divinidad de los muertos, creencia que aquí ha sobrevivido como una especie de fósil lingüístico<sup>334</sup>. En este texto parece significar “un espíritu”, “un ser procedente del mundo de los dioses”. Es efectivamente Samuel, enfadado por haber sido perturbado (v. 15); en realidad sí conoce el futuro (ya había advertido a Saúl del juicio divino, pero en este momento sabe exactamente cuándo llegará); sin embargo, ésta no es una buena noticia. YHWH va a arrebatarse al rey rebelde su reino, la victoria e incluso la vida:

Y contigo entregará YHWH también a todo Israel en manos de los filisteos. Mañana tú y tus hijos estaréis conmigo. YHWH entregará también el ejército de Israel en manos de los filisteos<sup>335</sup>.

Aunque esta escena desempeña su propio papel dentro del dramático crescendo hacia el punto culminante del libro, con la muerte de Saúl y la inminente subida de David al trono, también hacía las veces de terrible advertencia para los lectores. Es posible que la nigromancia se practicara,

pero estaba prohibida y se consideraba peligrosa. Sin duda la gente continuaba abogando por ella, como decía burlescamente Isaías:

Os dirán sin duda: “Consultad a los espectros y a los espíritus familiares que bisbisean y murmuran; ¿acaso un pueblo no ha de consultar a sus *elohim*, a los muertos en nombre de los vivos, para adquirir conocimiento e instrucción?”. ¡Sin duda quienes así hablan no verán el alba! Pasarán por la tierra grandemente afligidos y hambrientos... sólo verán angustia y oscuridad, desolación y tinieblas, y serán empujados a una densa negrura<sup>336</sup>.

Pero sólo traerá la ruina. El dios vivo es la única fuente de vida, sabiduría e instrucción verdaderas, y se las dará a quienes lo buscan de verdad. Los muertos no deben ser perturbados en su largo sueño.

### (iii) *Las excepciones inexplicadas*

Dos figuras, y quizá una tercera, destacan sobre el telón de fondo de esta historia. Parecen escapar a la suerte común de los mortales, y encuentran su camino tomando una ruta diferente que les lleva a un diferente destino<sup>337</sup>.

Génesis 5 ofrece una genealogía de los patriarcas antediluvianos, cuyos nombres van acompañados por el estribillo “y murió”, que se hace eco del juicio de Génesis 3<sup>338</sup>. En esta lista entra Henoc, hijo de Yéred y padre de Matusalén. Henoc, dice el autor, “anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó” (versículo 24). Esta declaración simple y sin adornos, a primera vista tan sólo una manera discretamente eufemística de señalar el tránsito de un hombre devoto, dio origen a gran cantidad de conjeturas posteriores. ¿Qué le había ocurrido a Henoc? ¿Dónde estaba? ¿Había escapado a la muerte? En consecuencia, a Henoc se le atribuyeron libros posteriores de revelación y sabiduría secretas<sup>339</sup>.

Junto con Henoc va Elías, que subió al cielo en un torbellino, arrebatado por los jinetes y carros celestiales<sup>340</sup>. Ni siquiera a Elíseo, que heredó dos partes del espíritu de Elías, se le concedió este favor. Quizá sea esa partida suya tan poco habitual -el texto insiste en que no se pudo encontrar su cuerpo- la razón por la que la tradición posterior imagina que regresará antes de que llegue el día final de YHWH<sup>341</sup>. También Elías se convirtió en el autor putativo de escritos apocalípticos, y las conjeturas acerca de su venida eran claramente un rasgo importante de las expectativas del siglo I<sup>342</sup>.

En tercer lugar, el destino de Moisés mismo estaba envuelto en incertidumbres. El Deuteronomio afirma con bastante claridad que Moisés murió en el país de Moab tras haber contemplado la tierra prometida desde el monte Nebo, y que fue sepultado en un valle enfrente de Bet Peor, aunque nadie conoce la localización exacta de su sepultura<sup>343</sup>. Es de suponer que con esto se pretendía evitar que su sepultura se convirtiera en lugar de peregrinación. Pero la incierta localización de su muerte y de su entierro abrió la puerta a una serie diferente de posibilidades. Al final, algunos dieron en creer que, como Elías, en realidad no había muerto de la manera normal, sino que había sido llevado al cielo<sup>344</sup>.

Ninguna de estas tres figuras era presentada *como* un modelo de lo que un israelita piadoso o devoto podría esperar que sucediese de nuevo. Nadie decía que si alguien vivía una vida excepcionalmente santa o realizaba alguna gran obra, tal vez fuera tratado de manera semejante. No se da explicación alguna de por qué a Henoc y Elías se les *otorgó* un favor -si es que fue un favor- negado a figuras tan grandes como Abrahán, José o Samuel. No existe información alguna sobre la clase de existencia a la cual pasaron (cuestión de particular interés, cabría pensar, para desarrollos posteriores sobre la resurrección), ni, en concreto, sobre el tipo de mundo celestial en el cual Elías podría seguir poseyendo su cuerpo. Siguen siendo las excepciones sin explicación a la regla por lo demás universal.

De la misma manera, las resucitaciones milagrosas de muertos, una o dos, que se atribuyen a Elías y Elíseo no guardan una particular relación con el estudio de las creencias israelitas acerca de la muerte y la vida más allá de ella<sup>345</sup>. Las personas objeto de ellas volverían a morir. El principal interés que estas historias tienen para nosotros -aparte del de anticipar historias relativas a Jesús- estriba en sus presupuestos implícitos sobre la muerte. La fuerza vital (*nepshesh*, siempre difícil de traducir) abandona al niño y luego regresa cuando Elías lo revive. El criado de Elías le dice que el niño “no se ha despertado”<sup>346</sup>. Este lenguaje anticipa algunas de las ideas clave que se utilizan en conexión con la resurrección como tal.

#### (iv) *La tierra de la que no se regresa*

“La tierra inexplorada de cuyas fronteras ningún viajero vuelve.” Así se expresa el Hamlet de Shakespeare, meditando sobre la muerte -de manera aún más extraordinaria por el hecho de ser una pieza de teatro escrita desde el interior de la cristiandad<sup>347</sup>. Pero ese sentir describe con precisión la creencia veterotestamentaria habitual acerca del destino de los muertos: la

muerte es una calle de sentido *único*, en la cual quienes van detrás pueden seguir adelante, pero quienes van por delante no pueden volver<sup>348</sup>. Los seres humanos están hoy aquí, mañana se habrán ido y nunca se les volverá a ver<sup>349</sup>. El libro de Job contiene las declaraciones más enérgicas sobre el tema:

Recuerda: mi vida es sólo un soplo, mis ojos ya no verán la dicha.  
Seré invisible a cualquier mirada, te fijarás en mí, pero no estaré.  
Como nube que se esfuma y pasa, el que baja al Seol ya no sube.  
No vuelve ya a su casa, ya no le reconoce su morada<sup>350</sup>.

El hombre nacido de mujer, corto de días y harto de pesares,  
como flor brota y se marchita, se esfuma como sombra pasajera...  
Un árbol tiene esperanza: aun talado vuelve a retoñar,  
sus renuevos brotan sin parar.  
Aunque sus raíces envejecan en la tierra, y su tronco agonice en el polvo,  
al contacto con el agua reverdece y echa ramas como una planta joven.  
Pero el hombre muere y queda inerte, cuando expira el mortal, ¿dónde está?  
El agua del mar se evapora, los ríos se secan y aridecen,  
y el hombre se acuesta y no se alza,  
se gastarán los cielos y no despertará, de su sueño no espabilará.  
¡Ojalá en el Seol me escondieras,  
me ocultaras mientras pasa tu cólera,  
fijaras una fecha para acordarte de mí!  
¿Pero puede el hombre muerto revivir?<sup>351</sup>

Está claro que la última pregunta espera como respuesta un “no”, lo cual queda reforzado en otras partes de Job y tiene eco (entre otros lugares) en Jeremías<sup>352</sup>. Dentro del libro, parte de la idea principal es la insistencia de Job en que YHWH debe emitir un juicio favorable a él durante esta vida. Los muertos no tienen futuro; por tanto, el juicio de Dios debe tener lugar aquí y ahora. Quizá sea ésta la idea principal del controvertido final del libro (42,10-17), aunque en este momento no podemos analizarlo.

Casi con seguridad, el pasaje de Job que con frecuencia se consideraba una excepción a esta regla no lo es. Las traducciones más antiguas ponen de manifiesto por qué se consideró una excepción; las más recientes, por qué se duda de ello:

Sé que mi redentor vive,

y que en el día final se pondrá en pie sobre la tierra:  
y aunque, tras mi piel, los gusanos destruyan este cuerpo,  
todavía en mi carne veré a Dios: lo veré por mí mismo,  
y mis ojos lo contemplarán, y no otro. (AV)

En mi corazón sé que mi vindicador vive  
y que se alzaré al final para hablar en el tribunal;  
y yo percibiré a mi testigo de pie a mi lado  
y veré a mi abogado defensor, a Dios mismo,  
a quien veré con mis propios ojos,  
yo mismo, no otro. (NEB)

Sé que tengo un Defensor vivo  
y que se alzaré al final, sobre el polvo de la tierra.  
Tras mi despertar, me pondrá junto a sí,  
y desde mi carne miraré a Dios.  
Aquel al que veré se pondrá de mi parte:  
mis ojos no se fijarán en ningún extraño. (NJB)

Pues sé que mi Redentor vive,  
y que al final se pondrá en pie sobre la tierra;  
y después de que mi piel haya sido así destruida,  
en mi carne veré a Dios,  
a quien veré a mi lado,  
mis ojos lo contemplarán, no otro (NRSV)<sup>353</sup>

Aunque la New Revised Standard Versión vuelve así, en cierta medida, a la tradición de la Authorized (King James) Versión, las demás ponen precisamente de manifiesto lo problemático que esto resulta; y las notas marginales de la mayoría de las traducciones modernas admiten que nadie sabe con mucha exactitud lo que significan los pasajes cruciales (por ejemplo, la NRSV señala que en lugar de “en mi carne” podríamos leer “sin mi carne”, lo cual sin duda cambiaría el significado por completo). La mayoría de los especialistas están de acuerdo en que, por difícil de traducir que sea el pasaje, más difícil aún es suponer que, pese a los demás pasajes examinados antes, ofrezca repentinamente la esperanza de una vida corporal más allá de la sepultura<sup>354</sup>. Es verdad que la respuesta al discurso de Job del capítulo 19 es la de Sofar en el capítulo 20, en el cual se reafirma enérgicamente la opinión tradicional como a modo de reprensión (“desaparecerán para siempre como su propio estiércol... se esfumarán volando como un sueño y ya no se les encontrará; se les ahuyentará como



una visión nocturna...<sup>355</sup>). Esto podría tener alguna relación retrospectiva indirecta con el supuesto significado del capítulo 19. Pero aun cuando esto pudiera desplazar un poco hacia atrás el punto de equilibrio hacia la manera tradicional de entender la cuestión, no sería ni mucho menos suficiente para forzarnos a insistir, pese a todos los problemas de traducción y contra corriente del resto del libro, en que este pequeño pasaje constituye una excepción a la visión, por lo demás completa, que el libro de Job ofrece de la muerte.

También el Eclesiastés insiste en que la muerte es el final, y en que no hay regreso. Aunque nadie puede estar seguro de lo que sucede exactamente en la muerte, hasta donde se nos alcanza los seres humanos no son, en este aspecto, diferentes de los animales:

Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el espíritu [o: aliento de vida, *ruaj*] de los humanos asciende hacia arriba y si el espíritu de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra?<sup>356</sup>

No: morir es ser olvidado para siempre<sup>357</sup>. Morir significa que el cuerpo regresa al polvo, y el aliento de vida, a Dios, que lo dio; lo cual no significa que una parte inmortal de la persona vaya a vivir con Dios, sino que el Dios que insufló primero aliento de vida en las narices humanas, simplemente lo retirará convirtiéndolo en posesión suya propia<sup>358</sup>.

### (v) *La naturaleza y el fundamento de la esperanza*

Cuando Walter Zimmerli escribió su breve y clara monografía, *Man and His Hope in the Old Testament* ["El hombre y su esperanza en el Antiguo Testamento"], la cuestión de la vida de ultratumba no sólo no fue el tema principal de esta obra; es que ni siquiera mereció un análisis<sup>359</sup>. Este hecho nos recuerda que la mayoría de los autores del Antiguo Testamento simplemente no abordaron de manera directa la cuestión que nos ocupa. Daban por supuesto el cuadro que acabamos de esbozar antes y se ocupaban de otras cosas. La esperanza de los autores bíblicos, que era fuerte y constante, no se centraba en el destino de los seres humanos después de la muerte, sino en el destino de Israel y su tierra prometida. La nación y la tierra del mundo presente eran mucho más importantes que lo que pudiese ocurrirle al individuo más allá de la tumba.

Así, la esperanza de la nación era ante todo que el pueblo, la descendencia de Abrahán, Isaac y Jacob, se multiplicara y floreciera. Incluso en la historia de la Caída hay esperanza en dar a luz<sup>360</sup>. Los hijos, y luego los nietos, son la gran bendición de Dios, y vivir lo suficiente para verlos es una de las mejores cosas que cabe esperar<sup>361</sup>. Un signo de la gran bendición de José es que pudo ver y sostener a sus propios biznietos<sup>362</sup>. En cambio, no tener hijos es un signo de gran aflicción (la gente actual de Europa y Estados Unidos, con toda clase de aspiraciones distintas, considera a menudo el antiguo estigma de la falta de descendencia como extraño y de miras estrechas; pero, en un mundo donde los hijos son el centro de la esperanza futura propia, tiene mucho sentido). Ver cómo los hijos propios morían o eran asesinados era, tal vez, el mayor desastre personal posible<sup>363</sup>. Por tanto, perpetuar no sólo la nación, sino también el propio linaje familiar, era una responsabilidad sagrada, que requería leyes y usos especiales para salvaguardarla<sup>364</sup>. Tales creencias y prácticas no son ni mucho menos exclusivas del antiguo Israel, pero cobraron en él aún mayor importancia debido a su vinculación con las promesas hechas a Abrahán y sus herederos, y en virtud de los acontecimientos que habían constituido a Israel en un pueblo con un marcado sentido de su vocación y misión en el mundo. Para el israelita devoto, la continuidad del linaje familiar no consistía simplemente en mantener vivo un nombre. Formaba parte del modo en que se cumplirían las promesas de Dios para Israel y tal vez incluso para el mundo entero. De ahí la importancia, particularmente en el período posexílico, cuando la nación se estaba reuniendo de nuevo, de aquellas genealogías que tan desconcertantemente irreligiosas le parecen a la modernidad tardía, y de la insistencia profética en la “semilla santa”<sup>365</sup>.

Junto con la familia iba la tierra. Dios había prometido entregar la tierra de los cananeos a la familia de Abrahán, y ésta siguió siendo la esperanza patriarcal hasta que la conquista de esa tierra se produjo finalmente<sup>366</sup>. Esto explica, por supuesto, por qué el narrador le concede tanta importancia a la compra por parte de Abrahán de un campo que contiene una cueva destinada a ser lugar de enterramiento (Gn 23: la historia de la compra ocupa el capítulo entero). Allí en tierra Abrahán a Sara, y es luego enterrado a su vez; más tarde se les unieron Isaac y Rebeca, Lía y, finalmente, el propio Jacob<sup>367</sup>. El objetivo de todo esto no era entrar en una especie de reunión post mórtem, sino asegurar la promesa de Dios, promesa cuyo contenido en aquel momento no era una vida individual más allá de la tumba, sino la posesión por parte de esa familia de la tierra prometida.

Ésta es, por supuesto, la razón por la cual las grandes promesas proféticas, que constituyen la gran esperanza de Israel a lo largo de todo este período, se centran en la paz y la prosperidad de la tierra, y de la nación dentro de ella. Con la tierra prometida a la vista, el Deuteronomio amplía la visión inicial del Éxodo (una tierra que mana leche y miel) hasta abarcar toda variedad agropecuaria<sup>368</sup>. Cuando uno ve que la nación y la tierra florecen, puede marchar a la tumba en paz.

A medida que algunos escritores bíblicos fueron concentrando más la esperanza de la nación en la familia real, la esperanza de la tierra se fue concentrando en Jerusalén. Ambas cosas iban juntas, por supuesto, pues desde la época de David Jerusalén era la ciudad real, y desde los días de Salomón también fue además el emplazamiento del Templo de YHWH. Así, la prosperidad del rey, de la ciudad y del Templo no son una esperanza aparte de la de la nación y la tierra, sino más bien su quintaesencia, su ápice. De esta raíz derivan las espléndidas esperanzas expresadas en los oráculos de Sion y en los cánticos de bendición y victoria regias, que echan mano de la teología más antigua para expresarla de nuevo como una promesa y esperanza de prosperidad para Israel y, más ampliamente, para el mundo entero:

Al final de los tiempos  
estará firme el monte del templo de YHWH;  
sobresaldrá sobre los montes,  
dominará sobre las colinas.  
Hacia él afluirán todas las naciones,  
vendrán pueblos numerosos. Dirán:  
“Venid, subamos al monte de YHWH,  
al templo del Dios de Jacob.  
Él nos enseñará sus caminos  
y marcharemos por sus sendas”.  
Porque de Sion saldrá la ley,  
y de Jerusalén la palabra del Señor.  
Él será juez de las naciones,  
árbitro de pueblos numerosos.  
Convertirán sus espadas en arados,  
sus lanzas en podaderas.  
No alzará la espada nación contra nación,  
ni se prepararán más para la guerra<sup>369</sup>.

Saldrá un renuevo del tronco de Jesé,  
un vástago brotará de sus raíces.

Sobre él reposará el espíritu de YHWH:  
espíritu de inteligencia y sabiduría,  
espíritu de consejo y valor,  
espíritu de conocimiento y temor de YHWH.  
Sus delicias estarán en el temor de YHWH...  
Habitará el lobo junto al cordero,  
el leopardo se tumbará con el cabrito,  
el ternero y el leoncillo pacerán juntos,  
y un muchacho pequeño cuidará de ellos...  
Nadie causará ningún daño en todo mi monte santo,  
porque la tierra estará llena de la gloria de YHWH  
como las aguas colman el mar<sup>370</sup>.

Éste es mi siervo, a quien sostengo,  
mi elegido, en quien me complazco;  
he puesto sobre él mi espíritu;  
él traerá la justicia a las naciones...  
No desfallecerá ni desmayará hasta implantar la justicia en la tierra;  
y las tierras costeras aguardan su enseñanza<sup>371</sup>.

El espíritu de YHWH está sobre mí, porque YHWH me ha ungido;  
me ha enviado para dar la buena nueva a los oprimidos,  
para vendar los corazones desgarrados,  
para anunciar la liberación a los cautivos, a los prisioneros la libertad...  
Los llamarán encinas de justicia,  
plantío glorioso de YHWH.  
Reconstruirán las viejas ruinas, levantarán los escombros del pasado,  
restaurarán las ciudades destruidas,  
los escombros por el tiempo amontonados...  
Pues como la tierra echa sus brotes  
y un huerto hace germinar la semilla,  
así el soberano Dios YHWH hará que la justicia y la alabanza  
germinen ante todas las naciones<sup>372</sup>.

Oh Dios, da tu juicio al rey,  
tu justicia al heredero del trono.  
Que juzgue a tu pueblo con justicia  
y a tus humildes con equidad.  
Que venga la prosperidad al pueblo desde los montes,  
y la justicia desde las colinas;

que defienda la causa de los humildes del pueblo,  
que salve a los pobres y aplaste al opresor...  
Que domine de mar a mar,  
desde el Éufrates hasta los confines de la tierra...  
Porque él libraré al pobre que suplica,  
al humilde que no tiene defensor<sup>373</sup>.

Una vez lo juré por mi santidad y no voy a mentir a David.  
Su linaje será eterno; su trono, como el sol en mi presencia,  
como la luna, testigo fiel y permanente en el cielo<sup>374</sup>.

Por supuesto, estas promesas y otras similares son muy conocidas, muy estudiadas y caen fuera del ámbito de nuestra presente investigación. Pero se deben recordar aquí para no dar la impresión de que la ausencia, para los israelitas más antiguos, de toda afirmación de vida humana más allá de la tumba significaba que carecían de una esperanza viva y vibrante. En el núcleo de esa esperanza estaba el conocimiento de que YHWH, el Dios de Israel, era el creador del mundo; de que era fiel a la alianza con Israel y, más allá de éste, con el mundo entero; y de que, como tal, mantendría su palabra con Israel y con la creación entera. Quedaba por ver, y he escrito sobre ello en otros lugares<sup>375</sup>, cómo se desarrollaría esto, qué papel podría desempeñar en ello un futuro rey ideal, cuál sería allí el lugar de Jerusalén y en qué momento se cumplirían finalmente las promesas. Algunos de los profetas predicaban sobre un “día de YHWH” en el cual se realizarían tanto las amenazas como las promesas<sup>376</sup>. Es verdad que, como veremos, en algunos puntos dentro de esta tradición se pronunciaba una palabra nueva, que prometía vida más allá de la tumba. Pero para la inmensa mayoría dentro del antiguo Israel, la esperanza sólida y grande, basada en la índole del dios creador y de la alianza, tenía como contenido la bendición de YHWH en forma de justicia, prosperidad y paz sobre la nación y la tierra, y finalmente sobre el mundo entero. En efecto, patriarcas, profetas, reyes e israelitas de a pie se acostaban para dormir con sus antepasados. Sin embargo, los designios de YHWH iban adelante y se cumplirían en su momento.

Tal era la esperanza fundamental del antiguo Israel. En este punto, en el que vamos a pasar a examinar lo que parecen ser evoluciones dentro de diversas tradiciones bíblicas, es importante darse cuenta de que dichas evoluciones se basan también en este fundamento, por mucho que discrepen en lo que a nosotros nos parecen detalles importantes.

### 3. ¿Y después?

#### (i) *Introducción*

Para los antiguos israelitas, el amor constante de YHWH nunca fue un mero dogma teológico. En muchas partes de su literatura, y de manera suprema en los Salmos, encontramos indicios de que conocían este amor por experiencia viva y personal. Fue esta experiencia personal, y no una teoría acerca de una inmortalidad innata, lo que dio origen a la idea de que, pese a las negativas generalizadas de tal cosa, la fidelidad de YHWH se conocería, después de todo, no sólo en esta vida, sino en una vida de ultratumba.

Actualmente resulta imposible decir cuándo hizo su aparición dicha idea por primera vez. Debemos resistir a la tentación de presuponer un desarrollo cronológico continuo, que empiece con el cuadro que hemos descrito anteriormente, continúe con los albores de una esperanza de algo más allá de la muerte y termine finalmente con la resurrección. Esta última creencia parece ser, en efecto, una novedad tardía en su forma explícita; pero sería un error pensar que brotó de una especie de confirmación, o por decirlo de manera más concreta, de la suave investigación del “después” que vamos a describir a continuación. Las ideas no siempre se desarrollan de manera regular o en una única dirección. En cualquier caso, lo que a unas mentes occidentales contemporáneas les parece una progresión natural o lógica puede perfectamente no guardar relación en absoluto con lo que en realidad ocurría en otros tiempos y culturas. De todos modos, sería un error suponer que la creencia en la resurrección era, por decirlo así, un desarrollo ulterior, más allá de las creencias que vamos a analizar a continuación. Por el contrario, es -se mire como se mire- una especie de reafirmación, o un nuevo brote, de la postura anterior. Pero para aclarar esto debemos examinar los textos como tales.

#### (ii) *¿Liberados del Seol?*

Hay algunos pasajes que, al menos a primera vista, parecen ofrecer la esperanza de que YHWH libere a gente del Seol. El problema de estos pasajes estriba en saber si esto hace referencia a una liberación que se encuentra *más allá del Seol* -es decir, a que YHWH arrancará del Seol a los muertos, bien llevándolos tras la muerte a alguna otra existencia post mórtem más atractiva, bien rescatándolos tras una corta estancia- o si

simplemente hace referencia a la liberación de la muerte, es decir, a la prolongación de la vida hasta una buena ancianidad en lugar de quedar cortada en sus mejores años.

El más conocido de estos pasajes es el Salmo 16:

Tengo siempre presente a YHWH: con él a mi derecha jamás sucumbiré.

Por eso se me alegra el corazón, exultan mis entrañas,  
y mi carne descansa tranquila;

porque no me abandonarás en el abismo,  
ni dejarás a tu fiel sufrir la corrupción.

Me enseñarás la senda de la vida, me llenarás de gozo en tu presencia,

de felicidad eterna a tu derecha<sup>377</sup>.

Existe una duda legítima acerca de si esto se refiere a escapar de la muerte o a pasar por ella a una vida más allá<sup>378</sup>, pero no cabe cuestionar cuál es la base de esa esperanza. Es YHWH mismo, aquel al que el salmista abraza como su soberano (versículo 2), su copa y su lote (versículo 5), aquel que le aconseja en los lugares secretos de su corazón (versículo 7).

La misma cuestión se puede plantear en relación con el Salmo 22. Está claro que el salmista se enfrenta a un grave aprieto, a un peligro físico y a la angustia: “me has hundido”, dice, “en el polvo de la muerte” (versículo 16). Sin embargo, reza a Dios para que salve su vida y, en una famosa inversión de la suerte, los versículos conclusivos del salmo (versículos 23-32) agradecen que Dios haya hecho precisamente eso. Como parte de esta acción de gracias, el salmo celebra el hecho de que todos acabarán sometidos ante Dios, incluso los muertos:

Ante él se postrarán los grandes de la tierra, ante él se inclinarán todos cuantos bajan al polvo y aquel que no puede mantenerse vivo a sí mismo<sup>379</sup>.

La principal esperanza parece ser, sin embargo, la del rescate de una muerte violenta, y no la de una liberación de ultratumba. El salmo termina con una reafirmación de la esperanza tradicional de Israel, la de la “semilla/descendencia” venidera que dará gracias a Dios (versículos 31-32)<sup>380</sup>.

Cabe suponer que esta afirmación de una vida que continúa, y no de una resurrección como tal, es también lo que pretende el Salmo 104:



Mas si ocultas tu rostro, [los animales y criaturas marinas] se estremecen;  
si retiras tu soplo, expiran y vuelven al polvo.  
Si envías tu aliento [o espíritu],  
los creas, y renuevas la faz de la tierra<sup>381</sup>.

La cuestión de cómo se podía interpretar esto a finales del período del segundo Templo es también un tema aparte sobre el que volveremos en el siguiente capítulo.

Las mismas cuestiones plantea un pasaje de Job igualmente famoso. Dios, declara Elihú, abre los oídos mortales para que oigan sus advertencias,

los aparta así de sus obras y los salva del orgullo,  
no deja que sus almas caigan en la Fosa, ni que sus vidas atraviesen el Río.

Luego, cuando se acercan a ese destino,

sus almas se aproximan a la Fosa, y sus vidas al lugar de los muertos.

Mas si uno tiene un ángel de su parte,  
un mediador entre mil, que declare recta a una persona,  
que se apiade de ella diciendo:

“Líbrale de bajar a la Fosa, que he encontrado un rescate por él,  
que su carne se renueve de juventud,  
que vuelva a los días de su vigor juvenil”.

Rogará a Dios, y éste le otorgará su favor,  
entrará en su presencia con alegría...

Esa persona cantará ante los hombres así:

"... Me ha librado de pasar por la Fosa,  
y mi vida verá la luz”.

Esto es lo que Dios suele hacer...

para salvar sus almas de la Fosa,

de manera que puedan ver la luz de la vida<sup>382</sup>.

Esto parece ser menos ambiguo que el Salmo 16, y, en línea con el resto de Job, lo mejor es considerarlo como una referencia al rescate de una muerte temprana y prematura, y no a un rescate que se produce después. Sin embargo, dentro del judaísmo posbíblico, ambos pasajes podrían perfectamente haber sido interpretados en el sentido de un rescate post mórtem. Aunque es verdad, como veremos enseguida, que el significado original de pasajes como éstos puede ser incierto, también lo es que esa

incertidumbre se podía eliminar fácilmente en una traducción y comentario posteriores.

### (iii) *¿Gloria tras el sufrimiento?*

Al menos del Salmo 73 se puede decir algo más seguro<sup>383</sup>. Este salmo, una de las clásicas lamentaciones bíblicas sobre las injusticias aparentes de la vida (los malvados y los arrogantes siempre parecen salirse con la suya), se sitúa al lado del libro de Job como tal. Sin embargo, ofrece un tipo diferente de respuesta. Para empezar, cuando el salmista entra en el santuario de Dios, se percata de que, efectivamente, los malvados serán condenados, aun cuando no queda claro ni cómo ni cuándo sucederá esto:

Los pones en el resbaladero, los empujas a la ruina.

De pronto quedan hechos un horror, desaparecen consumidos de espanto.

Como un sueño al despertar, Señor, al levantarte desprecias su imagen<sup>384</sup>.

Pero eso no es todo. El propio salmista descubre que está en manos de un amor que no le dejará marchar, de un poder que ni siquiera la muerte y la disolución corporal pueden derrotar:

Pero yo estoy siempre contigo, me tomas de la mano derecha,  
me guías según tus planes, y después me recibirás en la gloria.

¿A quién tengo yo en el cielo?

Estando contigo no hallo gusto en la tierra.

Aunque se consuman mi cuerpo y mi mente,  
tú, oh Dios, eres mi roca y mi lote para siempre...

Mi bien es estar junto a Dios;

he puesto mi cobijo en el Señor, a fin de proclamar tus obras<sup>385</sup>.

Está claro que el “y después” (*w<sup>e</sup> ajar*) del versículo 24 se refiere, no a un acontecimiento que tendrá lugar más adelante dentro de la vida presente, sino a un estado que se obtendrá tras la vida presente y que consiste en ser guiado por el consejo de Dios. Esto queda confirmado por el versículo 26, donde, con ecos de Is 40,6-8, la fragilidad humana e incluso la muerte se encuentran con la fuerza inquebrantable de Dios mismo. Por desgracia, la palabra crucial *kabod*, traducida aquí “en la gloria” -crucial porque estaría bien saber qué era exactamente lo que el salmista pensaba que le esperaba-, se podría traducir igualmente, con NRSV, por “con honor”. Nos quedamos con un seductor vislumbre de una vida de ultratumba, una vida en

la cual (como requiere la lógica del salmo) se enmendarán los yerros y la justicia de Dios será perceptible; una vida en la cual quienes hayan conocido el amor de Dios en el presente descubrirán que dicho amor es más fuerte que la propia muerte y los “recibirán” en una categoría de honor o gloria<sup>386</sup>.

El mismo verbo, “recibir”, aparece también en Sal 49,16<sup>387</sup>. El salmo entero es una aleccionadora meditación sobre la índole mortal de toda vida humana: en nada mejores que los animales, todos los seres humanos llegarán finalmente a la sepultura, y de nada les servirán toda su pompa y sus poses del presente:

Sus tumbas son sus casas eternas, sus moradas de edad en edad...

Irán a unirse a sus antepasados, que no volverán a ver la luz<sup>388</sup>.

Lo que sigue depende del contraste entre los insensatos, que irán al Seol y permanecerán allí, dejando atrás su fama y su fortuna mundanas, y el propio salmista, que espera un tipo diferente de futuro. La lógica interna del salmo indica que sería erróneo situarlo dentro de la categoría precedente, que habla del rescate de una muerte prematura; en lugar de eso, parece que nos enfrentamos, como en el Salmo 73, con al menos un atisbo de certidumbre acerca de que el poder rescatador de Dios es más fuerte que la propia muerte. De lo contrario, la única afirmación del salmo sería que los sabios y los justos gozan de una breve suspensión de la sentencia, pero que a su debido tiempo seguirán a los insensatos hasta el Seol. No:

Como ovejas son llevados al Seol, los pastorea la Muerte,  
van derechos a la tumba, y su imagen se desvanece;  
el Seol es su mansión.

Pero Dios rescatará mi alma del poder del Seol, pues él me recibirá<sup>389</sup>.

Si ésta es la manera correcta de entender el pasaje, muchos devotos posteriores pudieron ver esta idea incluso allí donde, como en el Salmo 16, la exégesis histórica podría cuestionarla<sup>390</sup>.

Estos tres salmos destacan<sup>391</sup>. En cambio, en los Salmos 34 y 37 la recompensa de los justos es decididamente de este mundo. Las angustiadas súplicas del Salmo 88, uno de los más sombríos de todos, plantean sus terribles interrogantes sin, al parecer, la menor esperanza de obtener respuesta alguna<sup>392</sup>. El Salmo 16 a su modo, y los Salmos 73 y 49 al suyo, son los únicos entre los textos bíblicos que insinúan un futuro del cual el resto de las antiguas Escrituras israelitas permanecen ignorantes.

#### (iv) *La base de la esperanza futura*

Donde encontramos un rayo de esperanza así, ésta no se basa en nada propio de la condición humana (por ejemplo, “un alma inmortal”), sino única y exclusivamente en YHWH.

En efecto, YHWH es el contenido de la esperanza, y no simplemente su fundamento: él mismo es el “lote”, es decir, la herencia del israelita justo y piadoso<sup>393</sup>. Al mismo tiempo, únicamente su poder puede vivificar, como dicen algunas oraciones antiguas<sup>394</sup>. “En ti está la fuente de vida”, cantaba el salmista; “en tu luz vemos la luz”<sup>395</sup>. Cuando esta fe intensa en YHWH como el creador, como el que da la vida, como el Dios de la justicia definitiva, se encontraba con la aparente contradicción de las injusticias y los sufrimientos de la vida, en ese punto se daba, como hemos visto, la posibilidad de que surgiera una creencia nueva. No es que los sufrimientos de Israel suscitaban siempre esta respuesta. El Salmo 88 y el libro de Job son prueba de lo contrario. El Eclesiastés, que a veces parece representar el papel del Eeyore [el pesimista burro de Winnie the Pooh] del Antiguo Testamento, se encogería simplemente de hombros, y nos diría que aprovecharíamos lo mejor posible lo que tengamos. Pero si YHWH era la heredad de su pueblo, y si su amor y fidelidad eran tan fuertes como daban a entender las tradiciones de Israel, no existía ningún verdadero obstáculo que impidiese ver la muerte misma como un enemigo vencido. Esto fue, por supuesto, lo que varios textos clave pasaron a hacer, y a continuación debemos examinarlos directamente.

## **4. Despertar a los que duermen**

### **(i) *Introducción***

Nadie duda de que el Antiguo Testamento habla de la resurrección de los muertos, pero resulta imposible ponerse de acuerdo acerca de lo que ésta significa, de dónde llegó la idea o cómo se relaciona con las demás cosas que las Escrituras dicen acerca de los muertos. Pero, puesto que el mundo judío de tiempos de Jesús y de Pablo se remitía a estos textos como las fuentes principales de su fe generalizada en la resurrección, debemos procurar al menos examinar los textos pertinentes y saber qué función desempeñaban. ¿Es la resurrección en este caso una innovación que cayó repentinamente sobre un mundo israelita que no estaba preparado para ella? Y en caso de que así fuera, ¿de dónde provenía? ¿O es, por el contrario, el punto culminante de la antigua esperanza judía?

Una vez más, es importante plantear el tema con claridad antes de seguir adelante<sup>396</sup>. Los textos que vamos a considerar, entendamos como entendamos sus detallados matices, no hablan de una nueva *interpretación* de la vida después de la muerte, sino de algo que ocurrirá *después de* lo que la “vida después de la muerte” pueda implicar, sea lo que sea. La resurrección no es sólo otra manera de hablar del Seol, o de lo que sucede, como en el Salmo 73, “después”, es decir, después del *acontecimiento* de la muerte corporal. Habla de algo que sucederá, si sucede, después de eso. La resurrección significa vida corporal *después de* “la vida después de la muerte”, o, si se prefiere, vida corporal después del *estado* de “muerte”. Ésa es la razón por la cual resulta muy engañoso -y extraño a todos los textos que hacen al caso- hablar, como hace un autor reciente, de “resurrección al cielo”<sup>397</sup>. La resurrección es lo que *no* les sucedió a Henoc o a Elías. Según los textos, es lo que les *sucedirá* a quienes están muertos en el momento presente, no lo que *ya les ha* sucedido. Si se capta esta idea, se aclaran muchas cosas; si se olvida, se seguirá necesariamente la confusión.

El texto que mucho más tarde llegó a ser fundamental sobre este tema para el pensamiento judío es Daniel 12,2-3. Aunque es casi con certeza el más tardío de los pasajes que hacen al caso, hay tres buenas razones para empezar con él. En primer lugar, es el más claro: prácticamente todos los especialistas están de acuerdo en que sí habla, efectivamente, de resurrección corporal y en que entiende ésta en un sentido concreto. En segundo lugar, utiliza varios de los demás textos que hacen al caso, probablemente más antiguos, mostrándonos un modo en el que se estaban leyendo en el siglo II a.C. En tercer lugar, a la inversa, parece haber actuado como una lente a través de la cual vieron el material anterior los escritores posteriores. Leer Daniel 12 es, pues, situarse sobre el puente entre la Biblia y el judaísmo de tiempos de Jesús, mirando hacia atrás y hacia delante, y observando el paso de las ideas que iban y venían entre ambos.

## (ii) *Daniel 12: los que duermen despiertan, los sabios brillan*

Empezamos con el pasaje central, Daniel 12,2-3:

<sup>2</sup>Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y desprecio eternos. <sup>3</sup>Los sabios brillarán como el resplandor del firmamento, y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre.

Hay pocas dudas de que este texto hace referencia a la resurrección concreta, corporal<sup>398</sup>. Como hemos visto, la metáfora del “sueño” para hablar de la muerte estaba ya generalizada; dormir en el polvo de la tierra (literalmente, “la tierra de polvo” o “el país polvoriento”) era una manera bíblica clara de referirse a los muertos<sup>399</sup>. Era, por tanto, lógico prolongar la metáfora utilizando “despertar” para denotar resurrección corporal -no una clase diferente de sueño, sino su supresión-. Ésta no es, de suyo, una idea “de otro mundo”, sino muy de “este mundo”<sup>400</sup>.

Los que despiertan son “muchos”, pero, según parece, no todos<sup>401</sup>. El pasaje no pretende ofrecer una teoría global sobre el destino final de la raza humana en su totalidad, sino simplemente afirmar que, en una vida corporal renovada, Dios dará vida eterna a unos y desprecio eterno a otros. Dentro del contexto (véase *infra*) caben pocas dudas sobre quiénes son estas personas: son, por un lado, los justos que han sufrido el martirio y, por otro, sus torturadores y asesinos. A los demás -la gran mayoría de los seres humanos, e incluso de los israelitas- simplemente no se les menciona.

El versículo 3 ofrece dos símiles paralelos con el fin de describir el estado final de los justos resucitados (o, posiblemente, de un subconjunto de ellos). Se les denota como “los sabios”, *hammaskilim*, y como “los que enseñaron a muchos a ser justos”, o tal vez “los que justifican a muchos”, alusión a Is 53,11 (véase *infra*). Según dice el versículo, “brillarán como el resplandor del firmamento” y “como las estrellas para siempre”. Esto ha inducido a algunos a pensar que su estado final es en realidad *convertirse en* estrellas, con una especie de “inmortalidad astral”. Esta interpretación ha gozado de bastante amplia aceptación, y ha ejercido influencia sobre otras lecturas de textos judíos y paleocristianos<sup>402</sup>. Sin embargo, presenta serios problemas, y la cuestión es suficientemente importante como para justificar un breve excursus.

Empecemos con el presente texto como tal. No está claro hasta qué punto el pasaje pretende ser metafórico: una breve declaración poética que se hace eco de un pasaje escriturístico anterior, y que a su vez está situada dentro de una visión culminante del futuro, no se puede tratar ni mucho menos como una descripción precisa o exacta<sup>403</sup>. Ambas frases son símiles: el pasaje predice que los justos serán *como* estrellas, no que se *convertirán en* estrellas, ni siquiera que estarán *situados entre* ellas<sup>404</sup>. Además, si la segunda frase quisiera decir que los *maskilim* se convertirán en verdaderas estrellas, el paralelismo con la primera frase (“brillarán como el resplandor del firmamento”) forzaría a entender ésta como una afirmación de que “los sabios” *se convertirán en* el firmamento mismo, lo cual es totalmente

imposible. Se deben tener presentes otras dos consideraciones importantes: en primer lugar, que no hay indicio alguno del tipo de cosmología subyacente o ambiental que encontramos en Platón, Cicerón u otras expresiones de la “inmortalidad astral” clásica; en segundo lugar, que la secuencia de pensamiento de los versículos 2 y 3 presenta un futuro en *dos etapas*, bastante distinto de lo que encontramos en el *Timeo*, en el sueño de Escipión o en los diversos epitafios donde encontró expresión popular “la inmortalidad astral”. En todos ellos, la idea principal es que el alma partía inmediatamente después de la muerte, para volver a ocupar su lugar entre las estrellas. En este texto de Daniel, en cambio, “los sabios” están en el presente muertos, “dormidos”, y “despertarán” en un momento que todavía pertenece al futuro. Será entonces cuando “brillarán como el firmamento y como las estrellas”. Tanto la estructura de esta creencia como su cosmología ambiental y su verdadera exégesis nos impiden vincular Daniel 12,3 con la línea de pensamiento que va desde Platón (y tal vez otros lugares) hasta Cicerón y más allá de él.

Tampoco los paralelos judíos habitualmente aducidos sirven para fortalecer el argumento. Existen, por supuesto, algunos pasajes similares, como cabía esperar en un fenómeno tan abigarrado como era el amplio mundo del judaísmo dentro de su entorno helenístico. El más llamativo de todos ellos tal vez sea 4 Macabeos 17.5, donde se dirige la palabra a la madre martirizada en términos elogiosos y ciertamente “astrales”:

La luna en el cielo, junto con las estrellas, no se yergue tan augusta como tú, que, tras iluminar el camino de tus siete hijos como estrellas hasta la piedad, estás con honor ante Dios y firmemente asentada con ellos en el cielo.

Ciertamente, cualquier lector del mundo helenístico sabía cómo entender esto<sup>405</sup>. No debemos ser tan optimistas, sin embargo, acerca de algunas otras referencias que a veces se proponen para apoyar esta idea<sup>406</sup>. Hay tres o cuatro pasajes que parecen al menos tomarla prestada (aunque trasplantándola todavía a una cosmología judía): el *Testamento de Moisés* ofrece un buen ejemplo de ello, lo mismo que 2 *Baruc*<sup>407</sup>. Incluso parece haber un par de posibles ejemplos en Qumrán<sup>408</sup>. La fuente más famosa de posibles paralelos de una interpretación “astral” es 1 *Henoc*; pero incluso en esta obra resulta aconsejable ser cautos con la mayor parte de las referencias citadas con frecuencia<sup>409</sup>. La doctrina de la resurrección como tal la contradice, puesto que contempla un futuro en dos fases (primero, estar muerto, luego, más adelante, ser resucitado), y no un único peldaño de entrada en una inmortalidad resplandeciente. Los únicos pasajes que



parecen indicar que los justos se *convierten en* estrellas, o que se dirigen hacia un mundo más parecido al del *Timeo*, son *1 Henoc* 58.3 (“los justos estarán en la luz del sol, y los elegidos en la luz de vida eterna que no tiene fin, y los días de la vida de los santos serán incontables” -inserto en un capítulo que versa en su totalidad sobre el mundo venidero que estará lleno de luz-) y 108,11-14 (inmediatamente antes de la conclusión del libro):

Así pues, ahora voy a convocar a sus espíritus si han nacido de la luz, y a cambiar a quienes han nacido en las tinieblas... Sacaré a la luz brillante a quienes han amado mi santo nombre, y los sentaré uno a uno sobre el trono del honor; y resplandecerán por siglos innumerables... los justos resplandecerán.

Aquí, como en Platón o Cicerón, los espíritus vienen de la luz y vuelven a la luz. Sin embargo, dada la índole heterogénea de *1 Henoc*, resulta imposible citar el libro en su conjunto como representativo de la perspectiva “astral”. En efecto, dado que a lo largo del libro se dan antes varias oportunidades para decir una cosa así, y no se aprovecharon, podríamos señalar, como mínimo, que los múltiples autores y el redactor final no estaban deseosos de recalcar tal idea. Así, aunque varios textos juegan con la idea de la “luz” en general, y muchos se refieren directamente a Daniel, resulta difícil sostener el argumento de que la “inmortalidad astral” había echado raíces en el judaísmo antiguo igual que lo había hecho claramente en el paganismo antiguo.

Tras esta importante digresión, volvemos sobre el significado de Daniel 12 como tal. Los símiles del versículo 3 indican, no que los justos y los sabios brillarán y titilarán como estrellas, sino que en la resurrección serán jefes y gobernantes en la nueva creación de Dios. Las imágenes, puestas en el contexto bíblico que es sin duda el mundo principal desde el cual se ha de entender lo que quiere decir el autor, indican una connotación *regia*, es de los reyes de quienes se habla como estrellas o seres celestiales<sup>410</sup>. Los reyes y gobernantes otorgados por Dios han de proporcionar luz al mundo lo mismo que las estrellas en el firmamento fueron creadas, según Génesis 1, para dar luz a la tierra<sup>411</sup>. Esto parece ser, en sintonía con otras ideas de Daniel, una especie de democratización de tradiciones regias anteriores: acompaña a la idea de que “los santos del Altísimo” recibirán el reino (7,18.22.27). Al mirar a las estrellas, los comentaristas han perdido de vista lo verdaderamente importante: los justos, los sabios, no es que vayan a ser transformados en seres de luz, sino que se les dará autoridad sobre el mundo. Lo que Daniel 12,3 añade, pues, a Daniel 12,2 es el sentido de que la resurrección no es simplemente una resucitación en virtud de la cual los

muerdos volverán a una vida muy parecida a la que conocieron antes. Serán levantados en el mundo a un estado de gloria cuyo mejor paralelo o término de comparación es la condición de las estrellas, la luna y el sol dentro del orden creado.

¿Cuál es el contexto histórico de este notable pasaje? ¿Nos ayuda a explicar por qué éste sale con esta notable idea en este estadio tardío del desarrollo de la tradición bíblica? El contexto inmediato del pasaje es el martirio: el martirio que tuvo lugar durante la crisis de los años sesenta del siglo II a.C. (véanse 1 y 2 Macabeos), y, en particular, el martirio de israelitas fieles bajo la persecución de Antíoco Epífanes<sup>412</sup>. Daniel 11,31 habla de la profanación del Templo de Jerusalén por parte de Antíoco, y de que éste erigió allí la “abominación de la desolación”, ya mencionada en 9,27. Los versículos 32-35 del capítulo 11 describen lo que sucede a continuación, cómo unos judeanos claudican ante el invasor pagano y otros se mantienen firmes y sufren por ello, pagándolo en algunos casos con la vida. Los versículos 36-45 describen luego la jactancia final y la repentina caída de Antíoco: mientras que los primeros versículos (36-39) se mantienen cerca de lo que conocemos como hechos reales, los últimos (40-45) divergen al respecto -suponemos que a partir del punto en que se ha de situar la época propia del autor-. Pero lo que importa es que, en el momento de la caída de Antíoco, tiempo de una angustia sin precedentes para Israel (12,1), Miguel, el príncipe angélico, se levantará para luchar en favor de éste y librarlo. Éste es el contexto en el cual se predice la resurrección. El resto del pasaje y del libro (12,4-13) contiene revelaciones finales (si se pueden llamar así, pues parece obvio que tenían tanto de burla como de revelación) sobre la cronología de los acontecimientos venideros y una última promesa hecha a Daniel como tal (v. 13) de que tras su “descanso”, se unirá a los *maskilim* y se levantará (la palabra *taamad* significa aquí “ponerse en pie”) para recibir su recompensa al final de los días. La “resurrección” aquí considerada no es un estado en el que los justos entran inmediatamente después de la muerte, sino un acontecimiento posterior que sigue a un período intermedio.

La predicción de la resurrección no es una conjetura aislada acerca del destino definitivo de los seres humanos, ni siquiera de los judeanos, en general, sino una promesa concreta que va dirigida a una situación igualmente concreta. El dios de Israel invertirá los actos de los paganos malvados y resucitará a los mártires, y a los maestros que mantuvieron a Israel debidamente encaminado, a una vida gloriosa. Simultáneamente resucitará a sus perseguidores a una nueva existencia: en lugar de permanecer en la decorosa oscuridad del Seol o “el polvo”, afrontarán un oprobio público eterno. De hecho, toda la escena contiene elementos de

tribunal, en el cual YHWH, el juez justo, deshace entuertos, castiga a los malvados y acredita a los justos<sup>413</sup>. Miguel, el ángel o “príncipe” que es el protector concreto de Israel, será el encargado por YHWH de ejecutar este juicio<sup>414</sup>.

Una vez que hemos captado este cuadro más amplio, podemos apreciar que éste, a su vez, guarda estrecha correspondencia con la visión todavía más amplia del libro de Daniel como un todo. El libro habla una y otra vez de soberanos paganos que atacan al pueblo de YHWH, que intentan amoldarlo a usos paganos nuevos, que se engríen con arrogancia contra el verdadero dios y su pueblo, y de los israelitas fieles y sabios que aguantan, que mantienen su lealtad e integridad, y que al final son acreditados cuando su dios actúa de manera espectacular para rescatarlo y condenar o derrocar a sus opresores<sup>415</sup>. En concreto, 11,31 y 12,1-3, los pasajes clave aquí, son anticipados con frecuencia en partes anteriores del libro, y, junto con los capítulos 10-12 como un todo, van claramente encaminados a extraer un significado implícito más pleno de lo que se ha dicho antes. Esto nos anima a ver la predicción de la resurrección como la promesa final y más explícita dentro de una serie mucho más larga, que empieza con el establecimiento del reino divino frente a todos los reinos paganos (2,35.44-45), y continúa a través de la exaltación y acreditación del hijo del hombre (que representa al pueblo de los santos del altísimo [7,13-14,18.27]), incluyendo frecuentes narraciones de liberación de la muerte (insinuada en 1,10; explícita en 2,13; esbozada a lo largo de los capítulos 3 y 6)<sup>416</sup>. La oración de Daniel en el capítulo 9, que cuestiona el significado de la profecía de Jeremías de un exilio de setenta años, recibe la respuesta de que el exilio durará en realidad setenta veces siete años, es decir, 490 años, y alcanzará su punto culminante con el establecimiento de la abominación de la desolación, la llegada de un príncipe ungido y el juicio final sobre el opresor (9,2.24-27)<sup>417</sup>. Los capítulos 10-12 explican todo esto con más detalle. Así es como el largo exilio de Israel alcanzará su punto culminante, como serán juzgados los arrogantes paganos, como serán liberados los justos.

Además, los capítulos 10-12, y en particular el pasaje del final del capítulo 11 y el principio del capítulo 12, proporcionan una lente diferente con la cual ver los mismos acontecimientos que aparecen en 2,31-45 y 7,2-27. La piedra desprendida de la montaña, que destruyó la estatua hecha de múltiples metales y se convirtió a su vez en una montaña; el ‘uno como un hijo de hombre’ que es exaltado por encima de las bestias; los sufrientes *maskilim* que son levantados para brillar como las estrellas, mientras que sus perseguidores reciben eterno desprecio; todo ello es esencialmente lo

mismo. Cualquier judío del segundo Templo que reflexionara sobre el libro encontraba en 12,2-3, no una idea nueva y descabellada, inopinada e imprevista, sino la culminación de todo cuanto había aparecido hasta entonces.

Lo mismo le sucedería, con mayor razón, a un lector cuyos oídos estuvieran abiertos al trasfondo bíblico del texto. Como no podía ser menos, considerando el tema exílico del conjunto del libro (el escenario ficticio es, por supuesto, Babilonia, y el contexto histórico es el del “exilio continuado” de 9,24, bajo el dominio de varios soberanos paganos, que alcanza su punto culminante en la Siria de Antíoco), los precursores bíblicos más obvios son los que a su vez hablan de exilio y restauración<sup>418</sup>. Advertimos, por ejemplo, el eco de Jeremías 30,7 en 12,2: la época de una angustia sin precedentes es aquella de la cual hablaba el profeta anterior, no mucho después de que hubiera repetido su promesa acerca de un exilio de setenta años, reinterpretada en este momento por Daniel<sup>419</sup>. Y la advertencia de la angustia venidera forma parte de una profecía más amplia de regreso, reconstrucción, paz y seguridad. El yugo pagano quedará quebrantado, y la monarquía israelita, restaurada<sup>420</sup>.

### (iii) *El Siervo y los que habitan en el polvo: Isaías*

La fuente principal de las ideas e imágenes de Daniel en 12,2-3 es, sin lugar a dudas, Isaías. Antes de examinar el pasaje que más evidentemente lo inspira, vamos a señalar primero los estrechos vínculos con Isaías 52-33<sup>421</sup>. Los *maskilim* parecen ser una versión plural del “siervo”, que en 52,13 “actúa con prudencia” (*yaskil*). Ellos son quienes “justifican a muchos”, como hace el siervo en 53,11. Posiblemente el “brillo” de los justos en Daniel 12,3 se haga eco de la “luz” que, en algunas versiones primitivas, aparece en Isaías 53,11<sup>422</sup>. Y, por supuesto, el tema entero -aquellos que permanecen fieles a YHWH pese a la tortura y la muerte, y que luego son acreditados- encaja perfectamente en la situación con la cual Isaías 40-55 alcanza su gran clímax.

Si la figura del siervo en Isaías era ante todo una personificación de la nación, o de los escasos justos que había dentro de ella, lo que aquí nos encontramos no es exactamente una democratización del concepto de siervo, como se afirma en ocasiones, sino una nueva pluralización<sup>423</sup>. Los *maskilim* sufrientes son en este momento los portadores de la promesa de exilio y restauración; la visión de Isaías se está cumpliendo en ellos<sup>424</sup>. Esto, por supuesto, es coherente con el tema del libro de Daniel como un todo.

¿Pero habla Isaías 53 como tal del siervo que muere y que resucita de nuevo? No hay ninguna mención explícita de la resurrección como tal, y sólo una declaración indirecta de lo que le ocurrirá al siervo tras su muerte (53,11). Pero está claro que el siervo (a) muere y es enterrado (53,7-9) y (b) aparece de forma triunfal, por oscuramente que esto se exprese (53,10-12)<sup>425</sup>. Sin embargo, lo más importante para nuestro propósito es que Daniel proporciona la prueba de que algunas personas leían ya Isaías de esta manera; y así lo hace también, se argumentaba hace algún tiempo, la forma del texto de Isaías tal como lo tenemos en Qumrán<sup>426</sup>. Las consecuencias de todo esto para el significado del pasaje fundamental no se deben pasar por alto. Aunque Daniel 12,2-3 habla claramente de resurrección corporal de individuos, ésta no es otra cosa que el acto de acreditación largamente prometido realizado por Dios en favor de la nación exiliada. La disyuntiva que ha tendido a abrir una brecha entre diferentes interpretaciones de pasajes clave (o “resurrección individual” o “restauración nacional”) se debe poner en evidencia como falaz. En Daniel 12, la restauración del pueblo de Dios (al menos en las personas de los mártires, vistos como representantes de la nación) es la forma que adopta la restauración nacional. Éste es el auténtico final del exilio más hondo de todos.

Detrás de Daniel 12, no obstante, está el pasaje de “resurrección” más evidente de Isaías. Isaías 24-27 presenta una escena no sólo de crisis nacional, sino de juicio cósmico, en virtud del cual el pueblo de Dios será rescatado y los muertos serán resucitados<sup>427</sup>. Pocas dudas caben de que este pasaje lo tuvo muy presente el autor de Daniel 12,2-3:

Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán.  
¡Vosotros, los moradores el polvo, despertad y cantad de alegría!  
Porque rocío radiante es tu rodo,  
y la tierra dará a luz a quienes llevan muertos mucho tiempo<sup>428</sup>.

El contexto es una intensa plegaria de lealtad a YHWH en medio de una persecución encarnizada y continua por parte de los paganos. Sobre Israel han reinado otros señores, ‘pero nosotros no reconocemos otro nombre sino el tuyo’<sup>429</sup>. Los paganos, y quienes siguen sus modos de comportamiento, no pueden esperar ningún futuro más allá de la muerte:

Los muertos no viven, las sombras no se levantan,  
pues los has castigado, los has exterminado,  
y has borrado todo recuerdo de ellos <sup>430</sup>.

Pero quienes buscan a YHWH en la aflicción se encuentran con dolores de parto como una mujer que da a luz; y cuando llega el parto resulta ser el

nuevo nacimiento de los muertos como tales (26,16-19). El texto hebreo original hace referencia literalmente a una resurrección corporal, y así es ciertamente como se entiende este versículo en los LXX y en Qumrán<sup>431</sup>. Por supuesto, sigue siendo posible que aquí la resurrección sea, como veremos en Ezequiel, una metáfora de la restauración nacional; pero el pasaje más amplio, que se ocupa de la renovación del cosmos entero por parte de Dios, abre la puerta a que propongamos que la referencia a la resurrección va encaminada a denotar acontecimientos reales y concretos<sup>432</sup>.

Todo se basa en la justicia soberana del propio YHWH, quien sacará a la luz la maldad cometida en la tierra (26,20-21)<sup>433</sup>. Sólo su poder puede hacerlo: en el capítulo anterior, que prepara el clímax del capítulo 26, encontramos esta declaración de una restauración tanto nacional como personal:

En este monte preparará YHWH de los ejércitos para todos los pueblos

un festín de manjares succulentos, un festín de vinos de solera,  
manjares exquisitos, vinos refinados.

Y destruirá en este monte la mortaja que cubre a todos los pueblos,  
el sudario que tapa a todas las naciones; destruirá la muerte para siempre.

Entonces el soberano, YHWH, secará las lágrimas de todos los rostros,

y borraré de toda la tierra el oprobio de su pueblo

-lo ha dicho YHWH-...

Pues la mano del Señor se posará en este monte<sup>434</sup>.

La imagen del banquete escatológico junta la promesa divina al individuo, a Israel y a la creación como tal. No debemos separar estos niveles ni en nuestra propia lectura de Isaías, ni en nuestra valoración de cómo se leyó habitualmente el libro durante el período del segundo Templo<sup>435</sup>.

#### *(iv) Al tercer día: Oseas*

Detrás de estos notables pasajes de Isaías, que posiblemente ofrezcan las primeras referencias del Antiguo Testamento a una vida corporal al otro lado de la muerte, encontramos dos pasajes en Oseas firmemente situados cronológicamente en el siglo VIII a.C. John Day ha sostenido de manera impresionante que Is 26,19 depende de Os 13,14:



¿Los rescataré del poder del Seol?  
¿Los redimiré de la Muerte?  
Oh Muerte, ¿dónde están [o: yo seré] tus estragos?  
Oh Seol, ¿dónde está [o: yo seré] tu destrucción?  
La compasión se esconde a mis ojos<sup>436</sup>.

El texto hebreo original niega casi con seguridad que YHWH vaya a redimir a Israel del Seol y de la Muerte. Sin embargo, los LXX y otras versiones antiguas, y también el Nuevo Testamento, toman el pasaje en un sentido positivo, y no hay razón por la cual el autor de Is 26,19 no debiera haberlo leído también de ese modo<sup>437</sup>. Los indicios de que lo hizo así son acumulativos, pero abrumadores: hay al menos ocho características de texto y contexto cuyo paralelo se puede establecer<sup>438</sup>. Detrás de Oseas 13 está, a su vez, el texto (igualmente ambiguo) de Oseas 6:

Venid, volvamos a YHWH;  
pues él ha desgarrado, pero nos curará;  
él ha herido, pero nos vendará.  
Dentro de dos días nos revivirá;  
al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia<sup>439</sup>.

Desde una perspectiva posterior, y a primera vista, esto parece una plegaria de fe en el poder vivificador y restaurador de YHWH. Sin embargo, en su contexto original, casi con seguridad pretendía ser una descripción de una oración que el profeta consideraba deficiente. Indicaba falta de arrepentimiento en un plano profundo, una esperanza simplista de que tal vez a YHWH se le podría sobornar<sup>440</sup>. Una vez más, sin embargo, cabe perfectamente la posibilidad de que lectores posteriores, entre ellos los posteriores autores bíblicos, la tomaran en un sentido más positivo. Leído con este sentido, el pasaje tiene la posibilidad de ser la primera declaración explícita de que YHWH dará a su pueblo una nueva vida corporal al otro lado de la muerte. Parece haber influido en Daniel 12, tal vez a través de Isaías. Dentro de un momento tendremos más cosas que decir sobre el origen de las ideas de Oseas, o de las de aquellos cuya plegaria recogió el profeta.

### ***(v) Huesos secos y aliento de Dios: Ezequiel***

Queda todavía un texto muy importante cuya relación con los que acabamos de analizar es problemática, pero cuya trascendencia para el pensamiento posterior resulta absolutamente innegable. Ezequiel 37 es tal vez el más famoso de los pasajes de “resurrección” del Antiguo Testamento;



es el más evidentemente alegórico o metafórico; no parece haber influido en Isaías o Daniel, ni haber recibido su influencia; sin embargo, los paralelismos en lo tocante al conjunto de su pensamiento son notables.

Una vez más, por supuesto, el contexto es el exilio. Para Ezequiel, cuyo interés se centraba en el Templo, uno de los principales problemas de Israel era la impureza; la limpieza de la impureza era un elemento clave de su promesa de restauración (36,16-32). Ésta se pone entre oráculos continuos acerca de la restauración del país como tal, con su gente, sus edificios, su agricultura, sus rebaños y sus vacadas (36,1-15.33-38). El objetivo global de la profecía en este estadio del libro era apuntar a una renovación de la vida nacional de Israel en la cual la monarquía davídica quedaría restaurada, la nación, reconstituida, y (finalmente) se construiría un nuevo Templo<sup>441</sup>. Pero la impureza seguía estando en el núcleo del problema.

De todos los objetos impuros con los que podría encontrarse un judío observante, los cadáveres o huesos sin enterrar estaban entre los primeros de la lista. Ése es, metafóricamente, el estado al que Israel ha quedado reducido. Dios, declara Ezequiel, se ocupará de esto en un acto de nueva creación:

La mano de YHWH fue sobre mí y, por su espíritu, YHWH me sacó y me puso en medio de la vega, que estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: “Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?”. Yo dije: “Señor YHWH, tú lo sabes”. Entonces me dijo: “Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos, escuchad la palabra de YHWH. Así dice el Señor YHWH a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy YHWH”.

Yo profeticé como se me había ordenado, y mientras yo profetizaba se produjo un ruido. Hubo un estremecimiento, y los huesos se juntaron unos con otros. Miré y vi que estaban recubiertos de nervios, la carne salía y la piel se extendía por encima, pero no había aliento en ellos. Él me dijo: “Profetiza al aliento, profetiza, hijo de hombre. Dirás al aliento: Así dice el Señor YHWH: Ven, aliento, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan”. Yo profeticé como se me había

ordenado, y el aliento entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército.

Entonces me dijo: “Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros. Por eso, profetiza. Les dirás: Así dice el Señor YHWH: Voy a abrir vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. Sabréis que yo soy YHWH cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, YHWH, lo digo y lo hago, oráculo de YHWH”<sup>442</sup>.

Tanto el contenido de la visión como la conclusión inmediata que de ella saca el profeta señalan este pasaje como una metáfora intencionada y continua<sup>443</sup>. Ezequiel no imagina aquí una verdadera resurrección corporal, lo mismo que en el capítulo 34 no imagina tampoco que Israel esté formado por ovejas, en lugar de por personas. Esto queda confirmado, además, por la contradicción superficial entre la visión como tal y su aplicación. En la visión (versículos 1-10), los huesos yacen insepultos sobre la superficie del terreno, como en un campo de batalla más que en un cementerio<sup>444</sup>; pero en la aplicación (versículos 11-14) Dios promete abrir las tumbas de Israel y hacer salir a los muertos. No debe haber, por tanto, duda alguna de que el objetivo original no era sino proporcionar una metáfora sumamente densa y vivida del modo en que el Israel impuro sería purificado, el Israel exiliado, restituido a su tierra, y el Israel disperso, reunido, por un acto poderoso de nueva creación que renovarían la alianza. Es posible que las raíces de esta imagen se encuentren en las promesas de retorno del exilio que aparecen en el Deuteronomio, donde la renovación de la alianza consiste en una vida nueva dada por Dios en lugar de la muerte, pero tal vez eso sea simplemente un eco distante<sup>445</sup>. Los ecos de Génesis 1-2 no están lejos de la superficie del texto, particularmente en la promesa del aliento/espíritu -que resulta ser el propio aliento/espíritu de YHWH- que les convertirá una vez más en un pueblo vivo<sup>446</sup>. Ésta no es una mera resucitación, como los milagros realizados por Elías y Elíseo. Los huesos sin carne sólo pueden ser devueltos a la vida por un acto nuevo y sin precedentes del dios creador<sup>447</sup>.

El carácter indudablemente alegórico de este pasaje no impidió que fuera considerado, al menos desde los comienzos de la época rabínica, como una predicción de la resurrección como tal. Indicios de ello se encuentran en notas marginales de manuscritos primitivos y en las notables pinturas

halladas en Dura Europos<sup>448</sup>. Pero es únicamente en tal uso posterior como podemos detectar algo parecido a una confluencia entre Ezequiel 37 y la corriente de pensamiento que discurre (en su mayor parte de forma subterránea) desde Oseas hasta Daniel pasando por Isaías<sup>449</sup>. Ninguno de esos otros textos menciona, y menos aún destaca, el punto principal de atención de la visión de Ezequiel, a saber, los huesos; y Ezequiel carece del lenguaje habitual para hablar de durmientes que despiertan, de moradores del polvo o de los resucitados que brillan con nueva gloria. Todo aquello a lo que estos textos hacían referencia, de una u otra manera, era la esperanza común de Israel: que YHWH restauraría su suerte al fin, lo liberaría del dominio pagano y lo restablecería en la justicia y la paz, aun cuando llevar esto a cabo requiriera un gran acto de nueva creación. Es aquí donde la sólida esperanza del período anterior (esperanza de una nación, una familia y una tierra) confluye con la creencia emergente en la fidelidad del creador incluso más allá de la sepultura. Esta unión de (lo que a nosotros nos parecen) diferentes tendencias de pensamiento exige una investigación más detenida.

## (vi) *La resurrección y la esperanza de Israel*

¿Qué lugar, dentro del contexto más amplio de la fe y la vida de Israel, podemos asignar a estas variadas expresiones de esperanza de una nueva vida más allá “de la vida después de la muerte”? ¿De dónde provenía esta idea, y cómo se relaciona con los demás tipos de esperanza (y con las declaraciones explícitas de falta de esperanza de una vida post mórtem) del resto del Antiguo Testamento? En este punto se deben exponer dos ideas relacionadas: la primera acerca de la relación de esta esperanza con la expectativa predominante del Antiguo Testamento; la segunda tiene que ver con su origen y derivación.

Sería fácil, y erróneo, ver la esperanza de la resurrección como un elemento nuevo y extraño, algo que entró en el pensamiento israelita antiguo por la puerta de atrás o de forma indirecta. Cada uno de los pasajes que hemos estudiado está situado en el contexto de la constante afirmación de la esperanza judía de la restauración, de la liberación del exilio, la persecución y el sufrimiento. A veces, como en el caso de Ezequiel, este carácter metafórico está claro a lo largo de todo el pasaje. A veces, como en Daniel, se pretende afirmar de manera igualmente clara una verdadera resurrección corporal. En otros lugares, como en los pasajes de Isaías, hay margen para una auténtica incertidumbre respecto a dónde se encuentra el punto de equilibrio. Pero, por concreta que sea la referencia en cualquiera de estos

pasajes, no cabe duda de que incluso en tales casos el contexto fundamental es el de la esperanza nacional de una restauración de la nación y de su reasentamiento en la tierra. En otras palabras, *esto no es un alejamiento de la esperanza que caracterizó a todo el antiguo Israel, sino una reafirmación de dicha esperanza*. En efecto, es una reafirmación, pero lo es de un modo en el que no lo era la esperanza simplemente de una vida personal bienaventurada pero incorpórea tras la muerte (como tal vez queda testimoniado por el Salmo 73 y uno o dos pasajes más). Esta esperanza de la resurrección no es como la del antiguo Egipto, donde la vida después de la muerte se consideraba como una continuación de la vida normal por otros medios<sup>450</sup>. Una idea así habría sido considerada por el antiguo Israel como una negación de la esperanza de que una nación, una familia y una tierra prosperaran y florecieran.

De hecho, el mejor modo de considerar lo que tenemos en estos pasajes es el siguiente: la esperanza de una resurrección corporal *es lo que ocurre en ocasiones cuando la esperanza del antiguo Israel se enfrenta a un nuevo reto*, que podría incluir la amenaza del juicio, como en Oseas e Isaías 24-27, y, más específicamente, el hecho del exilio, como (de maneras diferentes) en Ezequiel 37 e Isaías 53. El mejor modo de entender Daniel 12 es, en línea con el capítulo 9, como reflejo de una conciencia de un exilio *prolongado y continuado*, centrado en ese momento en el sufrimiento y el martirio. Por supuesto, el exilio y desde luego el martirio no provocan necesariamente este efecto, pues de lo contrario se encontrarían ideas de resurrección en Jeremías y 1 Macabeos (por ejemplo) lo mismo que en Ezequiel, Daniel y 2 Macabeos<sup>451</sup>. Pero cuando estaba presente un sentimiento intenso de que el exilio era un castigo divino por la rebelión, la deslealtad y la idolatría (uno se pregunta si la historia de Génesis 3, la de la expulsión de Adán y Eva del paraíso, se leía en este período como un paradigma de la expulsión de Israel de la tierra prometida, pero faltan indicios directos de esta conexión), de ahí a ver esa expulsión como “muerte”<sup>452</sup>, la vida en el exilio como la extraña vida a medias de después de la muerte, y el retorno del exilio como una vida más allá de esa otra, una vida nuevamente corpórea, es decir, como una resurrección, no hay más que un paso. Este parece ser precisamente el camino que tomaron Ezequiel y Daniel, éste último echando mano de Isaías y tal vez de Oseas. Así, aunque la promesa de la resurrección contradice frontalmente la opinión tan a menudo formulada en el material que hemos analizado anteriormente, en el cual toda esperanza más allá de la sepultura quedaba descartada, constituye una reafirmación igualmente fuerte de la esperanza que el antiguo

Israel efectivamente albergaba: esperanza de renovación de la vida nacional, en la tierra, vida como don de YHWH, el dios creador.

Este último punto requiere, efectivamente, que lo pongamos de relieve. En medio de las sombras de estos pasajes laten ecos de las narraciones del Génesis sobre la creación: es del polvo de donde YHWH creó a los seres humanos, insuflándoles su propio aliento, y cuando se lo retira de nuevo vuelven al polvo una vez más<sup>453</sup>. El nuevo don de su aliento traerá luego el polvo a la vida<sup>454</sup>. La promesa de resurrección está así firmemente vinculada con la creación como tal, que era la base de la celebración normal que los israelitas antiguos hacían de la vida en la presente vida corporal en la buena tierra de YHWH. Esta vigorosa afirmación de la bondad de la vida en el mundo y la tierra de YHWH es la que se ve cuestionada cuando Israel peca y se enfrenta al castigo en forma de catástrofe nacional. No debe sorprendernos, pues, que en ese punto los profetas se vuelvan en busca de ayuda al lenguaje de la creación como tal. Lo mismo que en Génesis 3 la muerte está vinculada con la expulsión del paraíso, en las declaraciones bíblicas más completas de la esperanza descubrimos una fluidez creativa entre la restitución de Israel a la tierra y la nueva creación corpórea de los seres humanos después del estado de muerte.

Este movimiento del pensamiento es lo que vemos en escritos anteriores tales como Oseas. Sometida a presión, y con dificultades, la nación empieza a utilizar el lenguaje de una nueva vida después de “la vida después de la muerte”, y esto se convierte en el arrebató celebrativo de Isaías 26. Cabría indicar que el probable punto decisivo de la secuencia -el momento en el que alguien empieza verdaderamente a pensar desde la perspectiva de seres humanos propiamente dichos que mueren realmente y a los que se les concede realmente, en algún momento posterior, una vida nuevamente corporeizada- se puede encontrar en los pasajes del siervo de Isaías. Ahí es donde, de manera suprema, la esperanza de la nación y la tierra se centra en un individuo, o al menos en lo que parece ser un individuo; aun cuando éste sea una cifra literaria equivalente a la nación como un todo, o a un grupo dentro de las naciones, hay indicios en el propio texto, así como en su interpretación posterior, de que al menos algunos de los pasajes “del siervo” de Isaías pueden tener en mente a un individuo que representa a la nación<sup>455</sup>. Podríamos indicar también que es ahí donde la creencia de que el dios de Israel restaurará la nación tras el exilio penetra en la creencia -todavía no expresada muy claramente, sin embargo- de que restaurará al *representante* de la nación tras la muerte. La esperanza nacional anterior se transmuta así, de manera perfectamente comprensible, no obstante, en la esperanza de que el dios de Israel hará por un ser humano lo que Israel

siempre esperó que hiciera por la nación como un todo. A partir de ahí podemos percibir una línea recta más evidente hasta Daniel 12, donde el representante de la nación se ha vuelto plural. Según creía el autor, la experiencia de sufrimiento, persecución y martirio había llevado el exilio a un clímax nuevo y atroz. Los justos sufrientes se habían encontrado representando, colectivamente, el papel del siervo de Isaías.

De esto se siguen dos conclusiones preliminares, que podemos exponer partiendo de las relaciones existentes entre las tres posturas presentadas en este capítulo: (a) los muertos están “dormidos con los antepasados”; (b) los muertos pueden ser “recibidos” por YHWH en una vida continuada; y (c) al menos algunos de los muertos pueden albergar la esperanza de una resurrección *después de* cualquiera de tales formas de “vida después de la muerte”.

En primer lugar, el punto (c) no es un desarrollo de (b) como a veces se indica; es más bien un desarrollo radical desde dentro de (a) mismo. La esperanza de la resurrección no niega, como parece negar al menos (b), que al morir la gente vaya al Seol, al polvo, a la sepultura. Tampoco afirma, como parece afirmar al menos (b), que una existencia incorpórea post mórtem, en la presencia y el amor de YHWH sea el bien supremo que cabe esperar. No niega que los muertos estén ahora “dormidos”. Simplemente afirma -forzoso es reconocer que contra las claras negaciones que aparecen en varias formulaciones de (a)- que YHWH hará algo nuevo por ellos *después de* esto. La misma creencia teológica y devota que parece haber generado (b) se puede también considerar subyacente a (c), a saber, la creencia no de que los seres humanos son inmortales por naturaleza, sino la de que el amor y el poder creador de YHWH son tan fuertes que ni siquiera la muerte puede quebrantarlos. Sin embargo, (c) (resurrección en el futuro) es algo bastante diferente de (b) (vida incorpórea feliz después de la muerte), y, se mire como se mire, desde el punto de vista de la teología y los efectos prácticos, está más cerca de (a) como tal (en la cual la única esperanza futura es la de la nación, no la del individuo)<sup>456</sup>.

En segundo lugar, los significados de “resurrección corporal para los seres humanos muertos” y “restauración nacional para el Israel exiliado/sufriente” se entrelazan tan estrechamente que poco importa que no siempre podamos afirmar qué se quiere decir, o incluso si cabe una distinción, en relación con pasajes concretos; esto forma parte de la cuestión. El entrelazamiento incrementa el vigor de la creencia resultante. La noción de resurrección no era un extraño invento “apocalíptico” que vino a



entrometerse en una progresión, por lo demás fácil, hacia una esperanza “espiritual” (en el sentido de “incorpórea”)<sup>457</sup>.

Si esta explicación del origen de la creencia de la resurrección en el antiguo Israel se acerca a la verdad, aventaja a las otras dos explicaciones que se han dado con frecuencia. En todo caso, ambas están sujetas a una crítica perjudicial por derecho propio.

La primera explicación, que sigue siendo popular en algunos círculos pese a ser refutada con regularidad, pretende buscar el origen de la creencia israelita en la resurrección dentro del antiguo zoroastrismo, señalando que dicha creencia surgió al parecer en Israel en torno a la época (o poco después) en que Israel fue exiliado a las regiones del mundo -Babilonia, luego Persia- donde el zoroastrismo era la religión oficial del imperio persa<sup>458</sup>. Esta propuesta se ha debatido durante bastante más de un siglo, obstaculizada especialmente por nuestra radical incertidumbre (debido al carácter tardío de nuestras fuentes principales) acerca de en qué consistía realmente el zoroastrismo antiguo<sup>459</sup>. John Day ha señalado que, puesto que Daniel, el principal exponente bíblico de esta doctrina, se hace eco claramente no sólo de Isaías, sino también de Oseas, esto hace que tal corriente de pensamiento se remonte más atrás que cualquier probable influencia procedente de Persia; y que, cuando Ezequiel dice que los muertos son resucitados de sus tumbas, esto no se puede relacionar con el zoroastrismo, puesto que los persas dejaban a la intemperie sus muertos, no los enterraban<sup>460</sup>. Nosotros podemos añadir que la noción fundamental de la resurrección, que surgió en torno a la época del exilio y volvió a ser puesta de relieve en el siglo II a.C., estribaba en la condición de Israel como único pueblo elegido del único dios creador. Expresar esto tomando prestada una idea clave del mismo pueblo que estaba provocando el problema -¡como un prisionero de guerra que tratara de escapar poniéndose el odiado uniforme de las fuerzas opresoras!- no hace justicia al proceso mucho más sutil de reflexión, devoción y visión que al parecer tuvo lugar. En efecto, la sobriedad misma de la idea de Isaías 53 da a entender claramente otra cosa. La única manera de que la hipótesis zoroástrica pudiera tener algún sentido sería que la resurrección se viera como un añadido extraño y superfluo a la fe israelita -como lo es, por ejemplo, cuando predomina una noción actualmente desacreditada de “apocalíptica” en la cual ese ambiente o movimiento se considera dualista en el mismo sentido en que, según la mayoría de los analistas, lo era el zoroastrismo-<sup>461</sup>. Pero la creencia israelita en la resurrección que fue surgiendo no era dualista. Era un fenómeno, cierto es que sorprendente, cuyas raíces se hunden profundamente dentro del



antiguo Israel como tal. Creció directamente de la insistencia en la bondad de la creación, en YHWH como el dios que quita la vida y la da, y en el futuro de la nación y la tierra<sup>462</sup>.

¿Qué decir entonces de la hipótesis alternativa propugnada por Day, entre otros, según la cual las primeras insinuaciones de la resurrección (en Oseas, particularmente) tuvieron su origen, mediante un proceso de imitación, en la deidad que muere y resucita (Baal) de la mitología cananea?<sup>463</sup> Esta propuesta, que resurge de vez en cuando en forma de especulaciones semejantes acerca del origen de la fe cristiana en la resurrección de Jesús, tiene cierta verosimilitud inicial en relación con Oseas, ya que, ciertamente, entre los cultos a los que él se oponía se encontraban religiones de este tipo. Oseas 6,1-2 (“él ha desgarrado, que cure... Dentro de dos días nos revivirá; al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia”) se puede entender, en efecto, como el tipo de plegaria que el profeta podía atribuir a los adoradores de Baal que en ese momento invocan (de manera poco sincera) a YHWH y que a su vez toman prestado de su cultura ambiental el lenguaje de nueva vida tras la muerte. Esto explicaría por qué Oseas parece rechazar dicha plegaria como inútil. Según Day, está dando irónicamente a entender (como en 13,1) que Israel merece morir por adorar a Baal, en cuyo caso el arrepentimiento significaría resurrección<sup>464</sup>. Pero, aun cuando Day esté en lo cierto, resulta difícil considerar esto como algo más que un punto de partida desde el cual se abrieron paso tradiciones posteriores, en circunstancias diferentes, a través de las fugaces referencias de Oseas y los variados pasajes de Isaías, hasta llegar finalmente a Daniel<sup>465</sup>.

En concreto, la hipótesis de los orígenes cananeos no explica ni Daniel 12, ni los dos pasajes de Isaías que emplea, ni Ezequiel 37. Además, no existe razón alguna para pensar que el morir y resucitar de los dioses cananeos fuera un concepto que llegara nunca a aplicarse a los cananeos como tales, ni en el plano nacional ni en el individual. Por otro lado, un elemento axiomático del yahvismo era que YHWH no era como aquellas deidades, concretamente porque no moría ni resucitaba. No era un dios de la vegetación, ni formaba parte de un culto de la fertilidad; reinaba supremo sobre la creación, no formaba parte de ella<sup>466</sup>. Esto puede contribuir a explicar por qué los pensadores judíos no llegaron a una fe en la resurrección hasta muy tarde, cuando el principal adversario de la fe tradicional no era un culto local de la vegetación, sino el poder de Babilonia y, más tarde, de Siria<sup>467</sup>. Podemos aducir un argumento parecido al que hemos expuesto acerca de lo improbable de los préstamos zoroástricos: si el

exilio de Israel se había producido debido a la avenencia con los dioses paganos y sus religiones de la naturaleza, no es probable que los profetas que predecían la vuelta del exilio y la renovación de la alianza tomaran prestada una imagen central de esas religiones para desarrollar su tema. La conclusión más segura que podemos sacar es que la fe en la resurrección que encontramos en Daniel 12,2-3 es el resultado sorprendente, pero comprensible, de juntar otras dos creencias: (a) la antigua creencia de Israel de que su Dios, YHWH, era el dios creador, y de que la vida humana que reflejaba su imagen entrañaba una vida corporal en este mundo, y no una existencia post mórtem incorpórea; y (b) la nueva creencia de que el exilio de Israel se debía considerar como el castigo por un pecado, y la creencia de que el exilio alcanzó una especie de clímax en el destino de los mártires. La respuesta de YHWH ante el exilio de su pueblo sería, metafóricamente, vida de entre los muertos (Isaías 26, Ezequiel 37); la respuesta de YHWH ante el martirio de su pueblo sería, literalmente, vida de entre los muertos (Daniel 12). No cabe duda de que esto fue un paso audaz, pero fue el último paso dentro de una línea comprensible de pensamiento que se remonta a las primeras raíces de la fe israelita.

## 5. Conclusión

El factor constante, en todos los tipos de creencia que hemos examinado, es el propio dios de Israel. La visión de la creación y la alianza de YHWH; sus promesas y su fidelidad a ellas; sus propósitos con Israel, especialmente su don de la tierra; su poder sobre todas las fuerzas contrarias, entre ellas en último término la muerte misma; su amor por el mundo, por sus criaturas humanas que ha creado, por Israel en particular y especialmente por quienes le servían y seguían su camino; su justicia, en virtud de la cual el mal acabaría siendo condenado y la rectitud mantenida: esta visión del dios de la creación y la alianza subyace tras la antigua creencia en la esperanza nacional y territorial, tras la creencia que va surgiendo de que la relación con YHWH no podría quebrantarla ni siquiera la muerte y tras la creencia final de que YHWH resucitaría a los muertos. El lenguaje bíblico de resurrección (“levantarse”, “despertar”, etc.) es, cuando surge, simple y directo; la creencia, aunque infrecuente, es clara. Entraña, no una *reinterpretación* de la vida después de la muerte, sino la *inversión* de la muerte como tal. No consiste en descubrir que el Seol no es, después de todo, un lugar tan terrible. No es una manera de decir que el polvo aprenderá a ser feliz como polvo. El lenguaje del despertar no es una manera nueva o emocionante de hablar sobre el dormir. Es una manera de decir que llegará un tiempo en el

que los durmientes no dormirán ya. La creación como tal, celebrada en todas las Escrituras hebreas, quedará reafirmada, rehecha.

En ningún momento se abandona el elemento nacional de esta esperanza. La promesa sigue en pie. Pero de dicha promesa ha crecido algo nuevo que (como veremos) no se marchitará tras desarrollarse plenamente: la fe en la resurrección, no sólo como imagen de la restauración de la nación y la tierra, sino como predicción literal de uno de los elementos de dicha restauración; no simple metáfora, sino también metonimia. Es esta doble función la que vamos a examinar a continuación esbozando el significado de “resurrección” dentro del contexto más amplio del pensamiento continuado acerca de la vida después de la muerte a través del turbulento mundo del judaísmo del segundo Templo.

# Capítulo 4

## Tiempo de despertar (2): La esperanza más allá de la muerte en el judaísmo posbíblico

### 1. Introducción: El abanico

Se solía decir que los judíos creían en la resurrección, y los griegos, en la inmortalidad. Como todas las verdades a medias, ésta es tan engañosa como informativa, si no más. Si la Biblia ofrece un abanico de creencias acerca de la vida después de la muerte, el período del segundo Templo proporciona algo parecido a la paleta de un artista: docenas de opciones, con maneras diferentes de describir posiciones parecidas y formas parecidas de describir posiciones diferentes. Cuantos más textos y lápidas sepulcrales estudiamos, más parece haber. Casi cualquier postura imaginable sobre el tema parece haber sido propugnada por algunos judíos en algún momento del período que va desde la crisis macabea hasta la redacción de la Misná, aproximadamente desde el 200 a.C. hasta el 200 d.C. [468](#)

Y, sin embargo, la vieja verdad a medias había conseguido algo que en sí es bastante sorprendente. Como hemos visto, la mayor parte de la Biblia niega o al menos pasa por alto la posibilidad de una vida futura, y son muy escasos los textos que abogan con fuerza por una opinión diferente; pero, durante el período del segundo Templo, la postura más o menos se invierte. Los indicios señalan que en tiempos de Jesús, aproximadamente a mediados del período que estamos examinando en este momento, la mayoría de los judíos creían en algún tipo de resurrección o al menos sabían que ésta era una enseñanza habitual. En comparación, eran pocos quienes seguían siendo escépticos. Algunos se mantenían firmes en una postura intermedia -no exactamente la del Salmo 73, pero tampoco muy distante de ésta- según la cual, después de la muerte, a los justos les aguardaba una inmortalidad dichosa, aunque incorpórea. Pero hay indicios generalizados de que la creencia que floreció en todo su esplendor en Daniel 12 se había

convertido en habitual. Este texto, de hecho, parece estar detrás de buena parte de la evolución posterior.

Al acercarnos a esta multicolor paleta de creencias, debemos recordar una vez más que las palabras “resurrección” e “inmortalidad” se han llegado a utilizar con demasiada imprecisión, a menudo como si fueran iguales y opuestas, de manera que cabía ir intercambiándolas como posibles alternativas dentro del mismo tipo de frase o párrafo. La realidad es más compleja. Quienes creían en la resurrección creían también que los muertos que serían resucitados en el futuro, pero que todavía no lo habían sido, estaban vivos en algún lugar, de algún modo, en un estado intermedio. La cuestión de si hemos de denominar a dicho estado “inmortalidad”, o hemos de buscar otra palabra para denotar una existencia continuada aunque incorpórea, es en sí misma delicada. La palabra “inmortalidad” se entiende a menudo en el sentido, no simplemente de que los seres humanos en cuestión sigan estando casualmente vivos después de su muerte, sino en el de que siempre hubo dentro de ellos, como decía Platón, un elemento inmortal, quizá el alma, que no podía morir. Pero, como hemos visto anteriormente, éste no es el punto de vista de aquellos escritores bíblicos que, al parecer, llegaron a creer que su relación con YHWH continuaría tras su muerte. Tal continuación se basaba únicamente en la índole de YHWH (en cuanto creador amante y poderoso), no en algo innato e intrínseco al ser humano. Así, todos cuantos creían en la “resurrección”, creían de algún modo en la existencia continuada, tras la muerte, de quienes serían resucitados, y en esto coincidían con quienes creían simplemente en la inmortalidad del alma; pero el modo en que describían esa existencia continuada, y aquello en lo que la basaban, podían variar de manera significativa. Además, quienes creían en la “resurrección”, como hemos visto en relación con el material bíblico, no concebían esta meta final como una simple opción paralela con respecto a quienes creían en un estado futuro de incorporeidad permanente. No era que unos creyeran en una vida incorpórea continuada y otros creyeran en una corpórea continuada. Debemos insistir en que el término “resurrección” significaba vida *después de* la “vida después de la muerte”: una esperanza futura en dos etapas en contraposición a la expectativa de una única etapa de quienes creían en una vida futura incorpórea.

Puesto que las expectativas de los judíos del segundo Templo constituyen la red de significados dentro de la cual se debe determinar el uso que del lenguaje “de resurrección” hicieron los primeros cristianos (por mucho que dicho uso desbordara los límites, eran esos límites y no otros los que estaba desbordando), debemos centrar particularmente nuestra atención en qué

querían decir exactamente con la palabra “resurrección”<sup>469</sup>. Descubriremos que este concepto es bastante específico en unos aspectos y bastante impreciso en otros. Se refiere claramente a una vida nuevamente corpórea; nunca es una manera de hablar de espectros, fantasmas o espíritus. Sin embargo, cómo será exactamente la resurrección -cómo resultará en la práctica Dn 12,2-3, si se quiere- sigue envuelto en la bruma de la imprecisión. ¿Será, por ejemplo, una especie de resucitación a una vida apenas diferente de la presente, salvo por ser más placentera? ¿O entrañará algún tipo de transformación? Nada se precisa al respecto; y esta imprecisión es en sí misma una cuestión de considerable interés conforme nos vamos acercando al estudio del cristianismo primitivo.

Para poder situar los significados del término “resurrección” dentro del cuadro más amplio, vuelve a ser importante examinar toda la gama de opiniones sobre la totalidad del tema de la vida después de la muerte. En un punto, al menos, podemos ser precisos y estar seguros. Los saduceos, que eran la elite gobernante de Judea, entre los que estaba la familia de los sumos sacerdotes, negaban que hubiera una vida futura. Esta negación sigue siendo importante en la literatura tanto del cristianismo primitivo como del judaísmo rabínico, razón por la cual debemos comenzar por ella nuestra investigación.

## **2. No hay vida futura o nadie que pueda hablar de ella: los saduceos**

Las tres mejores fuentes de las creencias, tanto positivas como negativas, de los saduceos son el Nuevo Testamento, Josefo y los rabinos<sup>470</sup>.

Ninguna de ellas fue neutral a la hora de hablar de los saduceos. No resulta sorprendente que el Nuevo Testamento considere su rechazo de la resurrección como su característica principal. Josefo (que, como aristócrata, probablemente estuvo más cerca de ellos de lo que está dispuesto a reconocer) los describe como si en realidad fueran una escuela filosófica helenística. Los rabinos hablan en la mayoría de los casos de su actitud respecto a la pureza. Esto es todo lo que tenemos para poder proseguir. Después del año 70 d.C., ya no quedaban saduceos para poder replicar o poner las cosas en su sitio. Pero el acuerdo relativamente sólido de las fuentes deja claro que nos encontramos sobre la pista correcta. Básicamente, los saduceos negaban la resurrección; parece más que

probable que seguían una interpretación bastante estricta del Antiguo Testamento, y negaban en absoluto cualquier vida futura significativa. Pero, como quedará manifiesto, la tendencia contemporánea a considerar a los saduceos como unos radicales, por negar la resurrección, es diametralmente contraria a la verdad. La negaban porque eran conservadores.

Mateo, Marcos y Lucas recogen la pregunta que los saduceos hacen a Jesús, encaminada (como otras preguntas parecidas recogidas por los rabinos) a mofarse de la noción de resurrección y de esta manera refutarla mediante una *reductio ad absurdum*. Los tres sinópticos simplemente declaran, a modo de introducción, que los saduceos “dicen que no hay resurrección”; y la pregunta que plantean muestra bastante bien la argumentación que aducen. Basta con imaginarse un caso concreto, dicen, para ver lo absurda que es la resurrección<sup>471</sup>.

Tal vez menos conocido, pero igualmente importante, es el comentario de Lucas en Hechos cuando Pablo se enfrenta a una vista ante el consejo judío. Pablo, dice, al darse cuenta de que unos miembros del consejo eran saduceos y otros fariseos, declara que lo que se dilucida en su caso es la resurrección como tal, tema en el cual (dice) está decididamente del lado de los fariseos. Esto provoca una disputa entre ambos partidos, y el juicio concluye de manera caótica. La descripción de Lucas es interesante, aunque peliaguda, y debemos examinarla con cuidado ya que proporciona importantes indicios, no sólo acerca de los saduceos, sino también de los fariseos:

<sup>7</sup>Al decir esto, se produjo una discusión entre los fariseos y los saduceos, y se dividió la asamblea. <sup>8</sup>(Pues los saduceos dicen que no hay resurrección -ni ángel ni espíritu-, mientras que los fariseos creen en ambas cosas.) <sup>9</sup>Así que se produjo un griterío inmenso. Algunos maestros de la ley del partido de los fariseos se pusieron en pie y afirmaron enérgicamente: “Nosotros no encontramos ninguna evidencia en contra de este hombre. ¿Y si le ha hablado un espíritu o un ángel?”<sup>472</sup>.

La escena es absolutamente creíble; y, por supuesto, debemos recordar que el Lucas que escribe esto, y hace comentarios explicativos de refilón, es el mismo Lucas que describe con considerable detalle la resurrección de Jesús en el último capítulo de su evangelio. La frase crucial aparece en la extraña frase entre paréntesis del versículo 8. Muchas traducciones la allanan: NRSV, por ejemplo, escribe: “los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel ni espíritu; pero los fariseos admiten las tres cosas”. Esto plantea tres problemas. En primer lugar, si es esto lo que Lucas



pretendía decir, lo expresó de una manera muy extraña, utilizando “ni... ni” con “ángel” y “espíritu”, seguidas por una palabra que significa “ambos”, refiriéndose a dos cosas, y no “los tres”<sup>473</sup>. Resulta interesante ver cómo la respuesta de los fariseos confirma esto y contribuye a aclarar las cosas, al poner de relieve no la resurrección como tal, sino la disyuntiva de ángel y espíritu. En segundo lugar, no existe ningún otro indicio de que los saduceos negaran la existencia de ángeles y espíritus; puesto que decían basar sus opiniones en el Pentateuco, donde los ángeles hacen frecuentes apariciones y los espíritus distan mucho de ser desconocidos (especialmente el espíritu de YHWH, aunque quizá esto no haga en este momento al caso), resulta muy poco probable que realmente negarán su existencia<sup>474</sup>. En tercer lugar, Lucas deja muy claro, tanto en su evangelio como en Hechos, que la resurrección de Jesús como tal *no* implicó que Jesús se convirtiera en un ángel o espíritu, ni siquiera en algo parecido<sup>475</sup>. Así, aunque hay quien ha intentado afirmar que “ni ángel ni espíritu” se refiere a interpretaciones diferentes de la resurrección -la vida resucitada vista como angélica o espiritual- es mucho más probable que Lucas quisiera decir otra cosa<sup>476</sup>.

La interpretación más probable -y que resulta muy reveladora- es la de que quienes durante este período mantuvieron firmemente la fe en la resurrección, es decir, los fariseos, también habían desarrollado formas habituales de describir el estado intermedio<sup>477</sup>. En ese mundo nadie pensaba que los muertos estaban *ya* resucitados; la resurrección, como hemos visto, describe una vida corporal nueva *después de* una modalidad presente de “vida después de la muerte”<sup>478</sup>. Así pues: ¿dónde están y qué son los muertos en este momento? Podemos conjeturar (y el versículo 9 lo demostrará aun más) que a esto los fariseos respondían: en el momento presente son como ángeles, o espíritus. En el momento presente son incorpóreos; en el futuro recibirán su nueva condición corpórea. Lo que los saduceos negaban era, pues, por un lado la resurrección y por otro las dos explicaciones corrientes del estado intermedio. No negaban la existencia de ángeles o espíritus, sino que los muertos estuvieran en un estado que se pudiera describir de esa manera<sup>479</sup>.

La réplica de los fariseos da en el clavo. No suponen en ningún momento que Pablo haya sido realmente testigo de la resurrección como tal; en lo que a ellos respecta, eso está fuera de lugar. Desde su punto de vista, “la resurrección” tendrá lugar en una fecha futura, cuando todos los justos ya muertos serán resucitados para compartir el nuevo mundo de Dios. Pero se preguntan -en el calor de la discusión y sin conocer demasiado las opiniones desarrolladas de Pablo- si éste no habrá recibido la visita de alguien que,

pese a no haber resucitado aún corporalmente, está en ese momento en el estado intermedio entre la muerte y la resurrección, y cuya existencia en ese estado, y su comunicación con los vivos desde dicho estado, proporciona una prueba (dirían ellos) de que *serán* resucitados en el futuro<sup>480</sup>. (Esto, como veremos, se parece al argumento que utiliza Jesús cuando él mismo entra en debate con los saduceos.) Por tanto, aunque no dan ningún crédito a lo que Pablo de hecho afirma, que Jesús fue ya resucitado de entre los muertos (tal vez ni siquiera fueran conscientes de que ése era el centro del mensaje de Pablo), están bastante dispuestos a admitir que pueda haber tenido un encuentro con un ser “angélico” o “espiritual”, que se podría catalogar como el estado posterior a la muerte, pero previo a la resurrección, de alguien. Así, Pablo está, desde el punto de vista de los fariseos, potencialmente al menos, del lado de los ángeles.

Un paralelo interesante de este texto se encuentra en un pasaje anterior de Hechos 12, donde Lucas hace un inesperado alarde de talento como escritor cómico. Pedro acaba de ser milagrosamente liberado de la cárcel por un ángel, la noche anterior al día en que Herodes Agripa había decidido mandarlo ejecutar. Un grupo de cristianos está reunido en casa de María, la madre de Marcos, para rezar por él. Pedro llega a la casa y llama a la puerta, y una sirvienta llamada Roda va a ver quién es:

<sup>14</sup>Al reconocer la voz de Pedro, sintió tal alegría, que, en lugar de abrir, se volvió corriendo a anunciar que Pedro estaba a la puerta. <sup>15</sup>Le dijeron: “Estás loca”. Pero ella insistía en que era verdad. Y ellos decían: “¡Es su ángel!”. <sup>16</sup>Pedro seguía llamando; le abrieron la puerta y, al verlo, se quedaron asombrados<sup>481</sup>.

La frase clave está en el versículo 15: “Es su ángel”. Los cristianos que están rezando -un ejemplo maravilloso de fe en que la oración es atendida- creían que Pedro debía haber sido ejecutado en la cárcel. Ellos, como la mayoría de las sociedades antiguas y modernas, sabían muy bien que a veces los amigos y familiares que hacen duelo reciben algo parecido a una visita personal, una visión o aparición en la cual el recién fallecido se aparece por unos instantes, dice quizá algo y luego desaparece de nuevo. Esto es perfectamente compatible con que acudieran a la cárcel (en este caso) para pedir el cuerpo y enterrarlo normalmente. En otras palabras, “Es su ángel” no quiere decir “Ha resucitado de entre los muertos”. Es una manera de hacer referencia al estado “angélico” intermedio en el cual la persona permanecerá a partir de ese momento, con su cuerpo muerto y enterrado, hasta la resurrección. Y es este estado intermedio, sea cual sea

la forma en que se describa, lo que al parecer los saduceos negaban, junto con la doctrina de la resurrección como tal.

Lo que el Nuevo Testamento cuenta acerca de los saduceos se ve respaldado en este aspecto por Josefo. Los saduceos, dice éste, no quieren saber nada de “la persistencia del alma después de la muerte, de castigos en el mundo inferior ni de recompensas”<sup>482</sup>. Más concretamente, “los saduceos mantienen que el alma perece con el cuerpo”<sup>483</sup>. Esto, como quedará patente, está en estrecha sintonía con lo relatado por Lucas: los saduceos no sólo niegan la resurrección, sino que también excluyen cualquier existencia post mórtem que pudiera conducir a ella.

La Misná y el Talmud coinciden en este punto:

Los saduceos le preguntaron a Rabbán Gamaliel si se podía probar que el Santo, bendito sea, hace revivir a los muertos. Él les dijo: A partir de la Ley, los Profetas y los Escritos. Pero ellos no aceptaban esto<sup>484</sup>.

Todos los israelitas tienen parte en el mundo venidero... Y éstos son los que no tienen parte en el mundo venidero: d que dice que no hay establecida en la Ley resurrección de los muertos; y el que dice que la Ley no proviene del Cielo; y un epicúreo<sup>485</sup>.

En algunos textos de la Misná se omite la frase “establecida en la Ley”; esto hace la condena aún más general -negación de la resurrección y no simplemente negar que se enseñe en la Torá—, pero probablemente pierde de vista lo más importante del debate original, en el cual los saduceos sostenían que la resurrección era una innovación reciente que no se enseñaba en los Cinco Libros de Moisés. Esta controversia quedó reflejada en un cambio litúrgico:

Al final de cada Bendición en el Templo solían decir “Por los siglos” [lit.: “desde la era”]; pero después de que los herejes hubieran enseñado corruptamente que no había más que una era, se ordenó que dijeran “por los siglos de los siglos” [lit.: “desde la era hasta la era”]<sup>486</sup>.

La idea fundamental de este texto es que los saduceos son acusados de enseñar que no hay “una era venidera” o “mundo venidero”; la misma palabra hebrea *’olam* significa ambas cosas, “mundo” y “era”. Los fariseos creían firmemente en “la era/mundo venidero”, en la cual los entuertos del presente quedarían subsanados. Sin eso, sostenían, simplemente se trabajaría buscando recompensas y compensaciones en la vida presente -

una doctrina que habría encajado muy bien con los saduceos y aún mejor con una polémica antisaducea-.

Lo más que nos podemos acercar a afirmaciones saduceas propiamente dichas, o a alguien que éstos pudieran considerar como un antepasado espiritual, es la Sabiduría de Jesús ben Sirá (el “Eclesiástico”). Por lo que sabemos de ellos, los saduceos ciertamente habrían aprobado la actitud de Sirá ante la muerte y el más allá:

Da y recibe y disfruta de la vida,  
porque no hay que esperar deleite en el Hades.  
Todo viviente se gasta como un vestido,  
porque es ley eterna que hay que morir<sup>487</sup>.  
¿Quién alabará al Altísimo en el Hades,  
si los vivos no le rinden homenaje?  
El muerto, como quien ya no existe, ignora la alabanza;  
sólo el vivo y el sano glorifican al Señor<sup>488</sup>.  
Recuerda que no hay retorno;  
no harás bien al muerto [haciendo un duelo excesivo] y te harás daño  
a ti.  
Ten presente que su suerte será también la tuya;  
ayer le tocó a él, hoy te toca a ti.  
Con el reposo del muerto deja que repose su memoria,  
consuélate de él después de que su espíritu haya partido<sup>489</sup>.  
Éste es el destino que el Señor ha impuesto a toda carne;  
¿por qué rebelarte contra la voluntad del Altísimo?  
Aunque vivas diez, cien o mil años,  
nadie discutirá en el Hades la duración de tu vida<sup>490</sup>.

Hay un pasaje de Sirá en el que por un instante parece como si la perspectiva de un juicio post mórtem influyera en el comportamiento moral:

Es fácil para el Señor, en el día de la muerte,  
dar a cada cual según sus obras.  
Una hora de aflicción y te olvidas del bienestar,  
cuando el hombre llega a su fin, se ven sus acciones<sup>491</sup>.

Pero el siguiente versículo indica que la recompensa en cuestión es simplemente la de una buena o mala reputación:

No llames feliz a nadie antes de su muerte;  
porque sólo en su final se da a conocer una persona<sup>492</sup>.

Es esta reputación, y la esperanza puesta en la nueva generación, la que brinda una esperanza tal como la que se puede hallar en la vida presente:

Como hojas verdes en árbol frondoso  
que unas caen y otras brotan,  
así las generaciones de carne y sangre  
unas mueren y otras nacen.  
Toda obra corruptible perece,  
y su autor se va tras ella<sup>493</sup>.

Hay aquí cierta esperanza, pero no es del tipo de la que los fariseos ofrecían.

¿Por qué -cabe preguntar- se oponían los saduceos a la doctrina de la resurrección? Es evidente que a lo largo de los años, y en muy diferentes culturas, los aristócratas hicieron todo lo habido y por haber para asegurarse de que la comodidad y el lujo de los que gozaban en la vida presente continuarían en la futura. Ciertamente éste fue el caso en el antiguo Egipto y en muchas otras sociedades. A veces se mataba a esclavos, quizá incluso a esposas, para proporcionar al difunto personal doméstico adecuado en el más allá. De la misma manera, los grupos de poder han propugnado en ocasiones una intensa esperanza post mórtem como un medio para hacer que los pobres y los carentes de poder dejaran de quejarse de su suerte en la vida presente. Y ahí donde la “resurrección” se ha convertido en un dogma oficial dentro de un sistema poderoso, ha tenido la capacidad de convertirse simplemente en un instrumento más para mantener a raya a la gente corriente. Ver a los aristócratas judíos del siglo I negando rotundamente cualquier vida futura va contra tales presupuestos sociológicos. Como ya hemos visto, la explicación que supuestamente daban -que esa doctrina no se encontraba en los textos fundamentales de las Escrituras, a saber, en el Pentateuco- es, *prima facie*, cierta; ni en el Pentateuco ni en el conjunto de los “Profetas anteriores” (los libros históricos desde Josué hasta Reyes) se puede encontrar nada ni remotamente parecido a Daniel 12,2-3, Isaías 26,19 o Ezequiel 37,1-14. Pero, para el siglo I, como veremos, el descubrimiento de textos de “resurrección” incluso en la Torá como tal se había convertido en ocupación habitual de los fariseos, igual que lo había llegado a ser, en cierta medida, de los cristianos. ¿A qué se debía el empeño de los saduceos en oponerse a esto?

Una posibilidad es que temieran una clase errónea de interés por los muertos. Dadas las prácticas paganas generalizadas que hemos examinado anteriormente en esta sección, no cabe sorprenderse de que los dirigentes judíos considerasen el culto a los muertos peligroso y desagradable. Es

perfectamente posible que para ellos la creencia en la resurrección, con sus correspondientes creencias en estados intermedios angélicos y espirituales, estuviera a medio camino del espiritualismo y de la nigromancia. Pero creo que esto no da con el quid de la cuestión.

El verdadero problema era que la resurrección fue desde el principio una doctrina revolucionaria<sup>494</sup>. Para Daniel 12, la creencia en la resurrección llevaba aparejada la resistencia obstinada y el martirio. Para Isaías y Ezequiel versaba sobre la restauración, por parte de YHWH, de la suerte de su pueblo. Tenía que ver con la nueva era venidera, en la cual el dios dador de vida actuaría una vez más para ponerlo todo del revés -o tal vez, como quizá dijeran ellos, del derecho-. Era el tipo de creencia que animó a jóvenes exaltados a arremeter contra símbolos romanos colocados en el Templo, y que de hecho llevó a los judíos del siglo I a la guerra más desastrosa que habían experimentado<sup>495</sup>. Ni siquiera era simplemente que pensarán que tales creencias pudieran conducir a la nación a un choque con Roma, aunque ciertamente lo pensaban<sup>496</sup>. Era que se daban cuenta de que tales creencias constituían una amenaza para su propia posición. Quienes creen que su dios está a punto de crear un mundo nuevo, y que quienes mueran entretanto por lealtad a él resucitarán para tener gloriosamente parte en él, es mucho más probable que pierdan el respeto a una aristocracia adinerada que la gente que piensa que esta vida, este mundo y esta era son los únicos que existirán jamás<sup>497</sup>.

Llegados a este punto, conviene señalar cuidadosamente la diferencia entre la promesa de un “cielo”, entendido como un consuelo post mórtem ofrecido por los ricos y poderosos a los pobres y carentes de poder, y la resurrección. La resurrección se interesa precisamente por el mundo actual y su renovación, y no por huir del mundo actual para irse a otro lugar; y, desde sus primeras formulaciones judías hasta sus desarrolladas formulaciones cristianas, siempre estuvo interesada por el juicio divino, por el dios creador que actúa dentro de la historia para enderezar lo torcido. Sólo si entendemos mal lo que la resurrección realmente entrañaba podemos asimilarla al tipo de promesas “pastel en el cielo” que merecieron el desprecio de muchos reformadores sociales del siglo XX<sup>498</sup>.

Puesto que los saduceos eran los descendientes espirituales y probablemente físicos de la dinastía de reyes-sacerdotes del período asmoneo, es posible que conservasen el recuerdo de que el libro de Daniel, y la doctrina de la resurrección, contó con el apoyo de quienes en ese período anterior quisieron desalojarlos del poder. Resulta significativo que los evangelistas sinópticos sitúen la discusión de Jesús con los saduceos

entre otras discusiones y parábolas que van encaminadas, en su totalidad, a poner de un modo u otro de relieve la índole revolucionaria de lo que Jesús acababa de hacer en el Templo<sup>499</sup>.

Si bien los saduceos eran los principales defensores de la opinión que negaba cualquier vida futura significativa, recurriendo a un considerable apoyo bíblico, no fueron, al parecer, los únicos que siguieron esa dirección<sup>500</sup>. Tres escritos de los últimos siglos a.C. indican una posición parecida, y no tenemos razones para suponer que fueran específicamente saduceos. En marcado contraste con el libro que ahora le sigue, 1 Macabeos no da esperanza alguna de una vida futura, sino sólo la de un recuerdo glorioso entre quienes vengan detrás<sup>501</sup>. Tobías, un libro que tiene muchísimo que decir sobre la muerte, no tiene nada en absoluto que decir sobre lo que viene después, salvo cuando, en la oración final, se hace eco de la afirmación del Deuteronomio de que el dios de Israel hizo descender al pueblo hasta el Hades y lo sacó del abismo -lo cual, dentro del contexto, parece ser una predicción del regreso, ansiosamente esperado, del exilio<sup>502</sup>. Aparte de eso, el único consejo parece ser evitar a toda costa la muerte, en particular dando limosna<sup>503</sup>. Y 1 Baruc, como Sirá, repite la advertencia habitual del Antiguo Testamento: quienes están en el Hades, cuyo espíritu ha sido retirado de sus cuerpos, no atribuirán gloria ni justicia a YHWH<sup>504</sup>. Puede que esto sea un argumento sacado del silencio; pero, cuando un contexto clama por que se diga algo, cuando una cultura brinda la posibilidad de decirlo, y un texto rechaza dicha posibilidad, tal argumento no es tan débil como a veces se supone.

No debe sorprendernos que esta opinión persistiera con bastante fuerza a lo largo del período que llegó hasta el año 70 d.C. (Podemos sospechar que muchos judíos la mantuvieron también después de esa fecha, aunque con la desaparición de los saduceos, y el predominio de los rabinos posfarisaicos, no han llegado hasta nosotros huellas de esas personas salvo quizá alguna rara lápida sepulcral.) Después de todo, estaba en consonancia con el significado natural de gran parte del texto bíblico. Como hemos visto, también se puede explicar desde la dinámica política de la época. La resurrección, dependiente como era de una firme creencia en la justicia y el poder soberano del bondadoso dios creador, tenía siempre que ser necesariamente una doctrina revolucionaria. Pero antes de pasar a examinar esto con más detenimiento, debemos analizar la segunda opción principal con que contaban los judíos de este período. Después de todo, podría haber una vida después de la muerte que no implicara una nueva existencia en



este mundo. A algunos les parecía que una vida post mórtem dichosa, pero incorpórea, reunía lo mejor de ambos mundos, tanto el judío como el griego.

### **3. Inmortalidad dichosa (e incorpórea)**

Para la época de Jesús y Pablo, el judaísmo llevaba ya dos siglos en el centro de vientos culturales y políticos que giraban en rápido torbellino. Las conquistas de Alejandro Magno en el siglo IV, y de Antíoco en el II, unidas a todos los cambios sociales y culturales que generaron, pusieron en tela de juicio tanto la piedad, la fe y el entendimiento como las estructuras políticas<sup>505</sup>. En este punto, el historiador puede sentirse tentado de simplificar en exceso, especialmente a la vista de que algunos de nuestros textos clave también lo hacen, y ver el judaísmo dividido entre los que mantuvieron la fe verdadera y los que capitularon ante el helenismo, tanto en su forma de pensar como en su política de componendas. Sin embargo, incluso quienes resistieron a la asimilación lo hicieron, en este período, desde dentro de lo que era un judaísmo ineludiblemente helenístico; para el siglo I d.C., todas las múltiples variantes del judaísmo eran helenísticas en mayor o menor medida, incluso las que estaban firmemente ancladas en el suelo y el culto de Palestina.

Sigue habiendo, no obstante, diferencia entre verse obligado a beber agua contaminada y embotellarla para la venta o -por decirlo de otra manera- entre aceptar y aprovechar con gratitud la sabiduría divina del ancho mundo y aferrarse obstinadamente a conceptos anticuados. Cabe sospechar que muchos judíos eran sólo vagamente conscientes de estas grandes cuestiones culturales y de sus reveladores signos cotidianos, que el historiador puede reconocer gracias a la ventaja no sólo de ver las cosas a posteriori, sino también del proceso aleatorio de selección conocido como “los caprichos de la historia”. Así, desde nuestros limitadísimos indicios y nuestra perspectiva distante nos parece que en este período hubo algunos judíos que rechazaban la negación de los saduceos y que creían que había, en efecto, una vida futura más allá de la muerte, pero que rechazaban igualmente la creencia cada vez más popular en la resurrección. En vez de ésta presuponían, y celebraban, una futura vida bienaventurada para los justos, en la cual las almas, desembarazadas de sus correspondientes cuerpos físicos, gozarían de una vida perfecta para siempre.

Para que tales pensamientos fueran concebibles, se tenía que dar el paso, más explícitamente que en ningún lugar del Antiguo Testamento, de

describir cómo el alma o espíritu abandonaba el cuerpo físico en la muerte y era capaz no sólo de ir al Seol, sino de experiencias aún más dinámicas<sup>506</sup>. Existen varios signos de este movimiento en el período del segundo Templo. “El alma sigue viviendo tras la muerte”, declara el *Seudo-Focílides*:

Pues las almas permanecen indemnes entre los difuntos.  
Pues el espíritu es un préstamo que Dios hace a los mortales, y su imagen.  
Pues tenemos un cuerpo hecho de tierra,  
y cuando luego nos disolvemos de nuevo en tierra no somos más que polvo;  
y entonces el aire ha recibido nuestro espíritu...  
Todos iguales son los cadáveres, pero Dios reina sobre las almas.  
El Hades es nuestro eterno hogar y patria común,  
un mismo lugar para todos, pobres y reyes.  
Los seres humanos no vivimos largo tiempo, sino una sola estación.  
Pero nuestra alma es inmortal y vive para siempre, eternamente joven<sup>507</sup>.

Sin embargo, un par de versos antes, el mismo texto declara, de manera confusa para nuestros oídos:

No es bueno disolver el armazón humano;  
pues esperamos que los restos de los que ya partieron,  
salgan pronto de la tierra de nuevo a la luz;  
y después se convertirán en dioses<sup>508</sup>.

Así, también el *Testamento de Abrahán* (que es posterior y tal vez refleje influencia cristiana) declara que Abrahán será llevado después de su muerte al Paraíso,

donde están las tiendas de mis justos y [donde] las mansiones de mis santos, Isaac y Jacob, están en su seno, donde no hay trabajo arduo, ni dolor, ni queja, sino paz y exultación y vida sin fin<sup>509</sup>.

Otro ejemplo de esta perspectiva nueva acerca de la composición y destino de los seres humanos se encuentra en el libro etiópico de Henoc. Pese a que en puntos posteriores del mismo pasaje hay ecos que hacen pensar en Daniel 12,2-3, aquí al menos parece que nos movemos en una dirección decididamente helenística, según la cual el alma inmortal sale del cuerpo y pasa a la dicha o al tormento:

Toda clase de bienes, y gozo y honor, están preparados y anotados para las almas de quienes murieron en la justicia... Los

espíritus de quienes murieron en la justicia vivirán y se regocijarán; sus espíritus no perecerán, ni se desvanecerá su memorial de delante del rostro del Grande mientras duren todas las generaciones del mundo... ¡Ay de vosotros, pecadores que estáis muertos!... Vosotros mismos sabéis que llevarán vuestras [otros mss: sus] almas al Seol; y se verán embargados por el mal y por una gran tribulación...Vuestras almas entrarán en el gran juicio; será un gran juicio en todas las generaciones del mundo<sup>510</sup>.

De la misma manera se suponía que Hillel (siglo I a.C.) había dicho del alma que era un huésped en la casa de la vida<sup>511</sup>; y, según decían, Yohanan ben Zakkai (finales del siglo I d.C.) lloró al final de su vida porque temía al juez que tenía poder para asignar a la gente al Jardín del Edén o a la Gehenna<sup>512</sup>. Todo lo demás que sabemos sobre la tradición farisaica (véase *infra*) nos hace suponer que estos grandes sabios creían en una posterior resurrección; en este punto parece que empleaban conceptos nuevos de un dualismo cuerpo-alma para explicar lo que ocurría entre la muerte física y el estado final de bienaventuranza. Así, también 4 Esdras, que parece enseñar claramente una posterior resurrección, dice de manera explícita que el espíritu o alma abandona la “vasija corruptible”, es decir, el cuerpo mortal, y que las almas malvadas se ven condenadas a vagar en medio de tormentos mientras que las almas justas entran en un descanso gozoso, como anticipo de la gloria final<sup>513</sup>. La idea de un alma separable del cuerpo, aplicada por diferentes teorías relativas a lo que podría sucederle a continuación, estaba extendida en los variados judaísmos de en torno al cambio de era<sup>514</sup>. Varias inscripciones funerarias dan testimonio de este tipo de creencia<sup>515</sup>.

Esto ofrecía una manera, aunque en absoluto la única, de ir encajando la persecución y el sufrimiento. Aunque, como veremos, 2 Macabeos utilizaba la historia de la persecución en tiempos de Antíoco para enseñar una resurrección indudablemente corporal, el posterior 4 Macabeos fue en la dirección opuesta, insistiendo en que, aun cuando el cuerpo podía ser dañado y matado, el alma no<sup>516</sup>. Esto quiere decir que se puede abandonar alegremente el propio cuerpo; el verdadero don de Dios es el alma, que nadie puede arrebatarse. Así, en un pasaje con interesantes resonancias para quienes conocen el Nuevo Testamento, 4 Macabeos exhorta:

Consagrémonos con todo nuestro corazón a dios, que nos dio la vida, y usemos nuestros cuerpos como un baluarte en favor de la ley. No temamos a quien piensa que nos mata, pues grande es la lucha del alma y el peligro de tormento eterno que tienen

delante quienes infrinjan el mandamiento de Dios. Por tanto, revistámonos con la armadura del control de nosotros mismos, que nos concede la razón divina. Pues si morimos así, Abrahán, Isaac y Jacob nos darán la bienvenida, y todos los padres nos alabarán<sup>517</sup>.

El cuerpo queda así rebajado; debe ser superado por la facultad racional del alma<sup>518</sup>. Quienes entregan sus vidas por Dios comparten la inmortalidad de los patriarcas:

Creen que, como nuestros patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, no mueren para Dios sino que viven para Dios...

También sabían que quienes mueren por amor a Dios viven para Dios, como Abrahán, Isaac y Jacob y todos los patriarcas<sup>519</sup>.

El libro concluye con una declaración llena de confianza sobre este mismo tema:

Pero los hijos de Abrahán, junto con su madre victoriosa, están reunidos en el coro de los padres, y han recibido almas puras e inmortales de manos de Dios, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén<sup>520</sup>.

Si suponemos, como debemos, que el autor conocía y utilizaba 2 Macabeos, podemos afirmar con toda confianza que al menos en lo tocante a este libro hubo una decisión redaccional consciente de eliminar toda mención de la resurrección corporal y de sustituirla por una versión de la doctrina del alma inmortal, o al menos de almas que podían llegar a ser inmortales a través de la búsqueda de la sabiduría. El elemento decisivo para nuestra investigación es que, mientras que en 2 Macabeos hay una expectativa en dos etapas (un tiempo de espera que sigue a la muerte del mártir y luego una resurrección corporal en una fecha futura), en la obra que ahora nos ocupa sólo hay una etapa: los mártires entran, inmediatamente después de su muerte, en la bienaventurada inmortalidad ya disfrutada por Abrahán, Isaac y Jacob. Esto no es, entonces, simplemente lo que encontraremos en algunos pasajes de Josefo, a saber, una "traducción" de la creencia en la resurrección al lenguaje de la filosofía pagana; parece como si el autor no pretendiese meramente comunicar una idea extraña a un público incapaz de entenderla, sino en realidad cambiar la idea como tal<sup>521</sup>.

Es muy probable que debamos ver un movimiento parecido en un pasaje (controvertido) de *Jubileos* (obra escrita en torno a mediados del siglo II a.C.). El autor cuenta cómo la gente acabará volviendo al estudio y la

práctica de los mandamientos, y cómo florecerá la vida y la maldad quedará suprimida. Sin que al parecer se dé ningún tipo de ruptura catastrófica, el mundo, o al menos Israel, vivirá en paz y júbilo, sin ningún Satán ni ningún malvado que destruir (23.27-29). Luego, el pasaje sigue así:

el SEÑOR curará a sus siervos,  
y éstos se levantarán y verán una gran paz.  
Y expulsarán a sus enemigos,  
y los justos verán y alabarán,  
y se regocijarán por los siglos de los siglos con gran gozo;  
y verán entre sus enemigos todos sus juicios y todas sus maldiciones.  
Y sus huesos descansarán en la tierra,  
y sus espíritus se alegrarán sobremanera,  
y sabrán que el SEÑOR ejecuta el juicio;  
pero él mostrará misericordia a cientos y miles,  
a todos los que le aman<sup>522</sup>.

Según el traductor, los últimos cinco versos del extracto se pueden interpretar de dos maneras. Pueden denotar a espíritus que permanecen conscientes y bienaventurados en un estado post mórtem incorpóreo; o pueden indicar, con una hipérbole poética, que los justos mueren felices porque saben que Dios los acreditará en una fecha posterior. Los versos anteriores, especialmente ‘se levantarán y verán una gran paz’, hacen pensar que quizá la segunda interpretación sea la más adecuada: en otras palabras, que “se levantarán” equivale a una predicción claramente definida de una resurrección futura, mientras que “sus huesos descansarán... y sus espíritus se alegrarán sobremanera” hace referencia al tiempo transcurrido entre su muerte y su resurrección. Me parece que esta interpretación es la más probable. Sin embargo, *Jubileos* se cita con frecuencia como un representante de la postura de la “inmortalidad incorpórea”; si esto es correcto, de manera que lo de los “huesos que descansan en la tierra y los espíritus que se alegran sobremanera” hace referencia al estado final de las personas en cuestión, tendríamos que decir que el “se levantarán” del verso precedente es la única ocasión, dentro de la literatura que hace al caso, en que lo que parece lenguaje de resurrección se utiliza para denotar algo distinto de una nueva existencia corporal<sup>523</sup>.

El gran exponente del siglo I de un punto de vista rigurosamente helenístico es, por supuesto, Filón, el filósofo alejandrino. Sus sutiles y fascinantes escritos contienen mucho material para reflexionar sobre esta y otras muchas ideas. Pero, puesto que está fuera de toda duda que enseñó la inmortalidad del alma y no la resurrección de los muertos, su lugar en

nuestra presente investigación puede quedar limitado a una breve declaración, en lugar de al estudio detallado que merece<sup>524</sup>.

Filón era un filósofo muy bien formado, además de una figura descolante culta y respetada dentro del mundo social y político de la comunidad judía de Alejandría. Utilizó de manera refinada, no sólo a Platón y Aristóteles y a sus sucesores en la filosofía helenística posterior, sino también a los autores estoicos y neopitagóricos. Pero siguió siendo profundamente judío, oponiéndose a todo intento de alejamiento del carácter específico, y la índole física, de las observancias y expectativas judías<sup>525</sup>. Es este increíble cóctel de influencias el que, agitado dentro del mundo cosmopolita de Alejandría y su comunidad judía, produjo el intenso brebaje del pensamiento de Filón sobre muchos temas, especialmente la naturaleza y el destino de los seres humanos.

Su pensamiento a este respecto es inequívocamente dualista. El alma es inmortal -o, hablando con propiedad, el alma está dividida en varias partes, una de las cuales es inmortal-<sup>526</sup>. El cuerpo es una cárcel donde está confinado el espíritu, ese espíritu que fue insuflado por Dios en el género humano. De hecho, el cuerpo es una tumba o ataúd para el alma; el juego de palabras *soma/sema* (cuerpo/tumba) de la exposición platónica habitual también aparece en Filón<sup>527</sup>. Incluso hay en él indicios de una idea muy popular en el platonismo de aquella época, la de que el mundo presente es en realidad el Hades al que se referían los poetas griegos<sup>528</sup>. Aquello a lo cual cada persona está llamada en la vida presente es, por tanto, a vigorizar, con la ayuda de Dios, el alma o espíritu para encaminarla hacia la visión de Dios. A partir de esto, todo cuanto queda para llegar a la consumación es verse finalmente rescatado del cuerpo, para que el alma pueda regresar a su condición original incorpórea. Ésta es la recompensa de Dios para quienes durante su fase corpórea han permanecido puros de toda corrupción sensual<sup>529</sup>. Quienes siguen a los patriarcas por este camino llegarán a ser, tras la muerte, iguales a los ángeles; el alma inmortal, al fin y al cabo, no muere, simplemente parte. Como Abrahán, llamado a abandonar su país y a ir a otro, el alma abandona su morada presente y sale para los reinos celestiales, la “ciudad madre”<sup>530</sup>.

Filón anticipó en casi dos siglos los esfuerzos de pensadores cristianos alejandrinos como Clemente y Orígenes, que también tenían la inquietud de unir las verdades profundas de su propia fe con la cultura intelectual de su entorno. Fueron muchas las ocasiones en que éstos recurrieron a él, y la historia del forcejeo cristiano con algunos de estos problemas está en deuda, para bien y para mal, con este extraordinario, de hecho único,

pensador judío<sup>531</sup>. Pero, para lo que en este momento nos interesa, se alza como el más claro defensor judío, en el siglo I, de la opinión que *no* llegó a dominar el horizonte. En su pensamiento no cabe, lo mismo que no cabía en el de Platón como tal, la resurrección del cuerpo. Quienes están familiarizados con los análisis de la inmortalidad del alma en el judaísmo del segundo Templo tal vez sientan, llegados a este punto, que echan de menos a un amigo ausente. ¿Dónde, dirán, está la Sabiduría de Salomón? Pertenece a esta categoría, ¿no? ¿Acaso no es también obra de un judío alejandrino que creía en la inmortalidad del alma y no en la resurrección del cuerpo? La respuesta no es tan obvia como se suele suponer. Pero para abordar este punto adecuadamente debemos volver a nuestra categoría principal. Desde diferentes ángulos a la vez, nos vemos enfrentados a pruebas abrumadoras de que la pequeña simiente de Daniel 12,2-3 y los otros pasajes del Antiguo Testamento que hemos examinado anteriormente había crecido hasta convertirse en un gran arbusto. Cambiando la metáfora: la resurrección estaba en el aire. Puesto que éste era el aire que los primeros cristianos respiraban cuando decían lo que ellos creían que le había pasado a Jesús, es vital que lo analicemos cuidadosamente.

## 4. La resurrección en el judaísmo del segundo Templo

### (i) *Introducción*

El judaísmo no fue nunca una religión únicamente especulativa o de devoción privada. Estaba arraigado en observancias y en un culto de cumplimiento diario, semanal y anual. En el núcleo de dicho culto, abierto a todos los judíos, pudieran o no llegarse al Templo con cierta regularidad, estaba la vida de oración. Y las oraciones fundamentales eran y son, tanto en el siglo I como en el XXI, el *Shema Israel* (“Escucha, Israel...”) y la *Tefillah*, “oración” de las oraciones, también conocida como las *Shemoneh Esre* o “Dieciocho Bendiciones”.

La segunda de dichas Bendiciones es bastante explícita: el dios de Israel es el Señor que da vida a los muertos:

Eres poderoso, humillas a los orgullosos; fuerte, juzgas a los despiadados; vives para siempre y alzas a los muertos; haces que el viento vuelva y que el rocío caiga; nutres a los vivos, y haces vivir a los muertos; nos traes salvación en un abrir y cerrar de ojos. Bendito eres, Señor, que haces vivir a los muertos<sup>532</sup>.



Esta oración, con todos sus matices y ecos, se presupone en todo el judaísmo rabínico posterior<sup>533</sup>. Así, como veremos, está entrelazada en la vida y el pensamiento diarios y semanales de los judíos mayoritarios, desde al menos el siglo II de la era común. Algunas inscripciones funerarias de este período dan testimonio de ello<sup>534</sup>.

Pero la resurrección no era simplemente una doctrina de los fariseos y de sus sucesores putativos, los rabinos. Todos los indicios hacen pensar que, con las escasas excepciones ya señaladas, formaba parte de las creencias generales de la mayoría de los judíos de en torno al comienzo de la era común. Es importante que en este momento revisemos con bastante cuidado todo este material, ya que tanto la popularidad de la doctrina como lo que se quería decir exactamente con ella son cruciales para nuestra posterior investigación.

## (ii) *La resurrección en la Biblia: cuanto más griego mejor*

Junto con la oración iba, por supuesto, la lectura habitual de la Escritura. Sin entrar en demasiados detalles podemos afirmar lo que al principio parece una paradoja sorprendente, al menos para quienes hubieran supuesto que “resurrección\*” era una noción hebrea o judía, e “inmortalidad”, una griega: que cuando la Biblia fue traducida al griego (en Egipto en el siglo III a.C.) la noción de resurrección parece que se hizo mucho más clara, de manera que muchos pasajes que podrían haber sido, todo lo más, ambiguos se hicieron claros, y algunos que parecían no tener nada que ver con la resurrección, pudieron de repente dar una pista, o más que una pista, en esa dirección<sup>535</sup>.

En este paso, resulta imposible decir qué matices pudieron haber percibido en las diferentes palabras diferentes lectores judíos del Antiguo Testamento griego. Es más, resulta absolutamente imposible, en el estado actual de nuestro conocimiento de las primeras formas del texto, estar seguro en ninguno de los casos de que, cuando comparamos incluso las mejores ediciones modernas de las Biblias hebrea y griega, estamos en contacto con el hebreo que los traductores originales de los LXX utilizaron o con el griego que escribieron primero. En muchos casos es bastante posible que los LXX nos den acceso a una forma hebrea anterior, aunque en muchos otros los LXX parecen representar un marcado alejamiento respecto al original. Sin embargo, teniendo en cuenta estas advertencias, ciertas cosas destacan.

En primer lugar, los pasajes que hablan inequívocamente de resurrección corporal se reciben alto y claro; no hay intento alguno de suavizarlos. Daniel 12,2-3.13 y los pasajes que hacen al caso de 2 Macabeos (p.ej.: 7,9.14; 12,44) utilizan todos lo que llegó a ser el lenguaje habitual de “resurrección”, a saber, los verbos griegos *anistemi* y *egeiro* y sus afines. Nos encontramos con lo mismo en Isaías 26, tanto en el versículo que niega la resurrección (14) como en el que la afirma (19). Ambos aparecen claramente en el griego: 26,14 declara que los muertos no verán la vida (*hoi nekroi zoen ou me idosin*), y que “los médicos” no resucitarán (*oude iatroi ou me anastesosin*)<sup>536</sup>. A su vez, 26,19 insiste en que los muertos serán resucitados (*anastesontai hoi nekroi*), y en que quienes están en sus tumbas serán despertados (*egerthesontai hoi en tois mnemeiois*). Asimismo, el pasaje de Oseas (6,2) que según algunos (sea cual fuere su significado original) supuso una influencia clave tanto para Isaías como para Daniel, también es explícito en el griego: al tercer día seremos resucitados y viviremos en su presencia (*anastesometha kai zesometha enopion autou*). Ningún lector de la época del segundo Templo habría dudado de que esto hacía referencia a una resurrección corporal.

Cavallin enumera otros pasajes donde, pese a la falta de referencia real en el original, los traductores tal vez intentaran hacer referencia a la resurrección. Entre ellos se encuentran Deuteronomio 32,39, Salmos 1,5 y 21(22),30<sup>537</sup>. Este autor señala además la manera sorprendente en que los LXX han invertido el significado de Job 14,14; en vez de negar rotundamente una vida futura (“si un hombre muere, ¿volverá a vivir de nuevo?”), los LXX declaran audazmente: “Si un hombre muere, vivirá” (*ean apothane anthropos, zesetas*). De la misma manera, el pasaje tremendamente oscuro de Job 19,26a (“después de que mi piel haya sido así destruida”) ha sido vuelto del revés: Dios “resucitará mi piel” (*anastesai to derma mou*). Finalmente, los LXX añaden un colofón al libro. Después de 42,17, donde Job muere, anciano y colmado de días, añaden (42,17a LXX): “Está escrito que resucitará de nuevo con los que el Señor resucitará” (*gegraptai de auton palin anastesesthai meth’ hon ho kyrios anistesin*). Está claro que quienquiera que elaboró la traducción de Job LXX no tenía duda alguna ni acerca de la resurrección corporal ni acerca de lo adecuado de asegurarse de que el texto bíblico la afirmase<sup>538</sup>.

Una idea parecida surge de la versión de los LXX de Oseas 13,14. El texto hebreo pregunta: “¿Los rescataré del poder del Seol? ¿Los redimiré de la Muerte?”, y espera la respuesta “No”. Sin embargo, los LXX han convertido la pregunta en una afirmación: los rescataré de la mano del Hades y los redimiré de la Muerte (*ek cheiros Hadou rhusomai autous kai ek*

*thanatou lutrosomai autous*). Alguien capaz de leer el texto de esta manera podrá luego perfectamente escuchar matices de resurrección en el capítulo siguiente también: “Seré como el rocío para Israel... florecerán como la vid...”<sup>539</sup>.

A la luz de esto, podemos señalar prudentemente algunos otros pasajes en los cuales podría estar presente una influencia similar. Por supuesto, en la mayoría de los casos en que aparecen *anistemi* y *egeiro*, éstos son simplemente maneras normales de decir que alguien se ha levantado, sea de una posición de sentado o de tumbado, o se ha “alzado” en el sentido de “se alzó un rey poderoso en Israel”<sup>540</sup>. Pero *anastasis* es la palabra equivalente a “resurrección” en 2 Macabeos 7,14 y 12,43, y dos de los otros tres casos en los que aparece son interesantes por distintas razones<sup>541</sup>. La palabra *anastaseos* (“de la resurrección”) se añadió al título del Salmo 65 (TM 66), y aunque algunos (entre ellos el editor en la edición de Ralphs) han considerado esto como un añadido cristiano muy primitivo, que indicaría el uso de este salmo en las liturgias pascuales, se puede argumentar, a la luz del versículo 9 (“tú mantienes mi alma con vida”), que dicho título refleja una idea judía precristiana<sup>542</sup>. En Sofonías 3,8, YHWH ordena a su pueblo que le espere a él, el día en que se levantará como testigo, reuniendo a las naciones para el juicio. En los LXX, esto aparece como un llamamiento a esperar “el día de mi resurrección (*eis hemeran anastaseos mou*) como testigo”. Esto sencillamente podría significar “el día en que me levante” con el mismo sentido que en hebreo. Pero la estrecha conexión entre resurrección y juicio en el pensamiento judío y cristiano tal vez indique que el traductor estaba pensando en el día en que el don divino de la resurrección sometería finalmente el mundo a juicio. Ciertamente -y ésta es una idea diferente, pero que está casi en el borde de un análisis como éste- un cristiano que leyera la Biblia en griego, como lo hacían la mayoría, podría haber establecido perfectamente la conexión, y hasta haber ido más lejos haciendo conjeturas sobre un mensaje cristológico oculto.

Esta posibilidad (la de una lectura paleocristiana que apoyara una creencia cristológica) se puede examinar prudentemente en relación con algunas de las profecías de un rey venidero. Dios le promete a David que después de él “levantará” su semilla, aquel de quien se dice “Yo seré su padre, y él será mi hijo”: cualquier cristiano primitivo que leyese 2 Samuel 7,12, *kai anasteso to sperma sou*, no habría tenido ninguna dificultad en determinar quién era el *sperma*<sup>543</sup>. Así, también las diversas promesas mesiánicas contenidas en Jeremías y Ezequiel se podrían haber tomado, y quizá su(s) traductor(es) en la versión de los LXX pretendía(n) que se

tomaran, como indicadores de la resurrección en virtud de la cual “surgiría(n)” el (los) dirigente(s) de Dios en la era venidera. Dios “levantará” pastores y especialmente una “Rama” justa para gobernar a Israel y al mundo entero<sup>544</sup>. “Yo levantaré a un pastor por encima de ellos, a David mi siervo”, declara YHWH: *kai anasteso ep’ autous poimena hena, ton doulon mou David*<sup>545</sup>. Debemos resistirnos a leer demasiadas cosas en versículos como éste; asimismo debemos resistirnos a leer demasiado poco. ¿Quién puede decir, en este paso, qué matices no podrían haber detectado los judíos del segundo Templo y los cristianos de la primera generación?

De la misma manera, el lenguaje de algunos de los salmos se puede tomar más explícitamente como una oración en la que se pide la resurrección. El Salmo 40 (TM 41),<sup>11</sup> reza así: “Señor, ten piedad de mí; levántame (*anasteson me*) para que les dé su merecido”. El Salmo 138 (TM 139), 18b declara que cuando el salmista haya intentado contar el vasto abanico de los pensamientos de Dios, “llegará al final”, o tal vez “despertará”, para darse cuenta de que todavía está con Dios. En los LXX, esto se ha transformado en un indicador más explícito de una vida futura: *exegerthen*, “seré levantado” (el mismo verbo que se utiliza en la versión de Teodoción de Daniel 12,2). Puede perfectamente que haya más indicios en esta misma dirección; éstos son, a mi parecer, pistas de por dónde van los tiros.

Los indicios de los Setenta son, pues, dignos de valoración, especialmente cuando consideramos lo que, dados ciertos presupuestos habituales entre los especialistas, *podríamos* haber pensado que íbamos a encontrar. Después de todo, se trata de un texto hebreo que se traduce al griego -en x Egipto, muy probablemente-. Cabría haber esperado que toda referencia a la resurrección hubiese quedado allanada adoptando una forma algo más platónica (como sucedió, por ejemplo, entre 2 Macabeos y 4 Macabeos). Cabría haber esperado que los traductores hubieran introducido indicaciones, bien del punto de vista de Ben Sirá (olvídate de una vida después de la muerte, concéntrate en enderezar ésta), bien del de Filón (esfuérate por alcanzar una bienaventuranza incorpórea en el futuro). No lo hacen. Todo indica que quienes tradujeron los Setenta, y quienes los leyeron a partir de entonces (es decir, en su mayoría judíos, tanto de Palestina como de la Diáspora), entendían los pasajes clave del Antiguo Testamento desde un sentido más definido de “resurrección” que el que el hebreo garantizaba necesariamente, y es muy probable que pudieran haber percibido notas de “resurrección” en muchos lugares donde el hebreo no las indicaba. Cuando, dentro de este contexto, encontramos historias sobre quienes sufrieron y murieron por lealtad a Dios y a su Ley, no debemos sorprendernos de oír

que hablaban audazmente de la esperanza nuevamente corpórea que les aguardaba en el futuro.

Una de esas historias es la de los mártires macabeos, tal como se cuenta en 2 Macabeos.

### (iii) *Nueva vida para los mártires: 2 Macabeos*

El segundo libro de los Macabeos empieza donde Daniel terminó, con la promesa de una nueva vida corporal, en algún momento del futuro, para quienes han sufrido muertes horribles por lealtad al dios de Israel y a la ley. Este libro proporciona la que es, con creces, la imagen más clara de la promesa de resurrección de todo este período<sup>546</sup>.

El contexto es el de una persecución pagana. El tirano sirio Antíoco Epífanes, movido por su deseo de poner el judaísmo en sintonía con sus ambiciones imperiales, intenta hacer que los judíos leales desobedezcan sus leyes divinas (concretamente, la prohibición de comer carne de cerdo), bajo pena de tortura y muerte. El relato se centra en una madre y sus siete hijos, que se niegan a comer el alimento impuro y son torturados uno tras otro. Mientras se encaminan a sus diversas muertes, todas ellas horripilantes, varios de ellos hacen promesas concretas a sus torturadores sobre la forma que adoptará su acreditación divina:

Tú, maldito desgraciado, [dijo el segundo hermano] nos quitas esta vida presente, pero el Rey del universo nos levantará a una renovación eterna de la vida, porque hemos muerto por sus leyes<sup>547</sup>.

[El tercer hermano] sacó la lengua y con gran valentía extendió las manos, y noblemente dijo: “Del Cielo las recibí y por sus leyes las desdeño, y de él espero recuperarlas un día”<sup>548</sup>.

Cuando estaba a punto de morir [el cuarto hermano] dijo: “No cabe sino escoger morir a manos de mortales y albergar la esperanza que Dios da de ser resucitados de nuevo por él. Pero para ti no habrá resurrección a la vida”<sup>549</sup>.

[La madre] exhortaba a cada uno de ellos en la lengua de sus antepasados. Llena de un espíritu noble ... les decía: “Yo no sé cómo aparecisteis en mi seno. No fui yo quien os dio vida y aliento, ni quien puso en orden los elementos dentro de cada uno de vosotros. Por tanto, el Creador del mundo, que dio forma al comienzo del género humano y determinó el origen de todas las cosas, os devolverá en su misericordia la vida y el aliento, ya que ahora por sus leyes os olvidáis de vosotros mismos”<sup>550</sup>.

[La madre habló en voz baja a su hijo menor:] “Te ruego, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra y veas todo cuanto hay en ellos, y que adviertas que Dios no lo hizo a partir de cosas ya existentes. Y del mismo modo vino a la existencia la raza humana. No temas a este carnicero, muéstrate digno de tus hermanos. Acepta la muerte para que yo, por la misericordia de Dios, vuelva a recuperarte junto con ellos”<sup>551</sup>.

[El hijo menor dijo:] “Tú... no escaparás de las manos de Dios. Pues nosotros sufrimos por nuestros propios pecados. Y si nuestro Señor vivo se ha indignado por breve tiempo, para reprendernos y corregirnos, se reconciliará de nuevo con sus siervos... Pues nuestros hermanos, tras haber padecido un breve sufrimiento, han bebido de la vida que siempre fluye bajo la alianza de Dios; pero tú, por el juicio de Dios, recibirás el justo castigo por tu arrogancia. Yo, como mis hermanos, entrego el cuerpo y la vida por las leyes de nuestros antepasados, pidiendo a Dios que muestre pronto misericordia a nuestra nación, y que, mediante castigos y plagas, te haga confesar que sólo él es Dios, y que a través de mí y de mis hermanos llegue a su fin la ira del Todopoderoso que con justicia ha caído sobre toda nuestra nación”<sup>552</sup>.

Este notable capítulo reúne las tendencias que observamos en Daniel 12. El sufrimiento de los mártires es redentor para la nación; parece haber un elemento de Isaías 53 en la floritura final del hermano menor. Su lealtad será recompensada, y la brutalidad de los torturadores, castigada, por el dios de la justicia. La nueva vida que recibirán, que se concibe en términos muy “corpóreos”, es el don del dios creador que los hizo a ellos y al mundo entero en primer lugar. Y la resurrección que aguardan no es la misma que la “vida que fluye siempre”, de la cual ya han bebido<sup>553</sup>. Todavía la están esperando. El autor de 2 Macabeos no suponía que a los hermanos y a la madre se les habían devuelto ya las manos, la lengua y los cuerpos íntegros. Su resurrección sin duda se produciría, pero ciertamente todavía no se había producido. Es simplemente absurdo describir esta creencia, como hace un autor reciente, como “una resuelta visión de la muerte como resurrección”<sup>554</sup>. La resurrección no es nunca una nueva descripción de la muerte, sino siempre su derrocamiento e inversión.

Un episodio parecido, si acaso más espeluznante todavía, tiene lugar en 2 Macabeos 14. Un judío llamado Razis, uno de los ancianos de Jerusalén, iba a ser detenido por Nicanor, acusado de ser un partidario importante del



régimen. Cuando éste se vio acorralado, prefirió echarse sobre su propia espada antes que sufrir los ultrajes de los soldados:

Pero por la precipitación falló el golpe y no se mató. Entonces, como los soldados estaban ya entrando en la casa, se arrastró valerosamente hasta la muralla y se arrojó con bravura encima de los soldados. Al verlo, se retiraron rápidamente, y cayó en el espacio vacío. Todavía con vida y lleno de valor, se levantó y, a pesar de la sangre que perdía por todas partes, pasó a través de los soldados, se subió a una roca escarpada y allí, casi sin sangre, se arrancó las entrañas, las tomó con ambas manos y las arrojó contra los soldados. Y así, invocando el nombre del Señor de la vida y del espíritu, para que se los devolviera algún día, expiró<sup>555</sup>.

Este relato tiene la misma idea central subyacente: el dios creador, el que da “vida y espíritu”, o quizá “vida y aliento” (sin duda con esto se hace referencia a Génesis 2, como en Ezequiel 37), realizará un poderoso acto de nueva creación, en el cual a los mártires se les darán cuerpos nuevos.

La última mención de la resurrección en 2 Macabeos es menos dramática, pero igualmente interesante. Judas Macabeo y sus compañeros descubren que quienes habían muerto en la batalla contra las tropas de Gorgias llevaban puestos amuletos idólatras debajo de la ropa. Judas y los demás llegan a la conclusión de que ésta fue la razón por la que los habían matado. La reacción de Judas fue alabar al juez justo por sacar esto a la luz; orar para que el pecado fuera borrado; y hacer una colecta para que se ofreciera en Jerusalén un sacrificio por el pecado. Al obrar así, comenta el autor, Judas “actuó recta y noblemente, pensando en la resurrección”.

Pues si él no hubiera esperado que los muertos habían de resucitar, habría sido ridículo y superfluo rezar por ellos. Pero, creyendo firmemente que está reservada una gran recompensa a los que mueren piadosamente, pensamiento santo y piadoso, ofreció el sacrificio expiatorio para que los muertos fuesen absueltos de sus pecados<sup>556</sup>.

Por supuesto, este pasaje ha sido un feliz terreno de caza para teólogos posteriores que se han preguntado acerca de la validez o no de orar por los muertos, y también ha sido invocado como posible telón de fondo del comentario de Pablo acerca de quienes se bautizaban por los muertos<sup>557</sup>. Pero, para lo que nos proponemos en este momento, lo importante es, una vez más, que la resurrección todavía no había tenido lugar, sino que Judas y sus compañeros creían que se produciría en el futuro. Tras sus muertes, los



idólatras secretos se encontraban en una especie de estado intermedio; necesitaban que se les perdonara su pecado para que, cuando ocurriera la resurrección, pudieran unirse a los mártires y a todos los justos. En todo 2 Macabeos, la creencia en la resurrección significa nueva vida corporal, una vida que llega tras “la vida después de la muerte” que los muertos experimentan comúnmente<sup>558</sup>. Y el libro entero queda introducido por una oración que se recoge, de tiempos de Nehemías, en la que se pide que Dios reúna al pueblo disperso de Israel, castigue a los gentiles por su arrogancia y opresión y plante a su pueblo en el lugar santo<sup>559</sup>. En otras palabras, la resurrección es a la vez la esperanza personal que abriga el justo y la esperanza nacional de un Israel fiel.

#### *(iv) Juicio y vida en el nuevo mundo de Dios: resurrección y apocalíptica*

El entusiasmo contemporáneo por la apocalíptica ha generado casi tanta confusión como el desagrado por ella que lo precedió. Abundan los estudios del material desde todos los puntos de vista posibles, y el amanecer del tercer milenio cristiano ha echado más leña al fuego de un interés, incluso de una obsesión, que ya ardía con fuerza<sup>560</sup>. Y en medio de los textos y de su contenido encontramos frecuentes referencias a los designios del dios de Israel para su pueblo después de la muerte. En sintonía con el género y estilo de los escritos apocalípticos, estas referencias son a menudo crípticas; pero, una y otra vez, la esperanza que expresan, como cabía esperar de los herederos espirituales de Daniel y Ezequiel, no es la de una inmortalidad permanentemente incorpórea, sino la de una resurrección situada en algún momento todavía futuro.

Vamos a empezar con la más larga y enrevesada de estas obras: el libro etiópico de Henoc (conocido como *1 Henoc*)<sup>561</sup>. Este libro, que es una obra heterogénea, datada en fechas que varían a lo largo de los dos últimos siglos a.C. aproximadamente (es posible que algunas partes sean aún más tardías), comienza con una gran escena de juicio. Dios saldrá de su morada; la tierra se partirá por la mitad; todos serán juzgados, incluidos los justos:

Pero a los justos les dará paz, y mantendrá a salvo a los elegidos, y habrá misericordia para ellos. Todos pertenecerán a Dios, prosperarán y serán bendecidos, y la luz de Dios brillará sobre ellos<sup>562</sup>.

Aunque no menciona la resurrección como tal, este texto imagina claramente (igual que varios pasajes posteriores) que los difuntos justos están en ese momento esperando todavía ese juicio final, y que cuando

llegue efectuará un cambio de estado para ellos, con una nueva dimensión de bendición<sup>563</sup>. Esto se explica con detalle en 5.7, que predice que “para los elegidos habrá luz, gozo y paz, y heredarán la tierra”. Esta visión de bendición futura para los justos, y para el mundo entero, aparece más elaborada en 10.17-11.2; es a la vez un tiempo muy terrenal de prosperidad y un tiempo del cual se ha desterrado toda injusticia y maldad. Resulta difícil imaginar semejante estado sin el nuevo acto poderoso de Dios que el libro predice. Cuando llegamos al capítulo 25, la visión del árbol de la vida introduce la idea de un paraíso terrenal. El ángel declara a Henoc:

“En cuanto a este árbol aromático, ningún ser humano tiene potestad para tocarlo hasta el gran juicio, cuando Dios haya tomado venganza de todo y lo conduzca hasta su consumación eterna. Éste es para los justos y los piadosos. Y a los elegidos se les obsequiará con su fruto de vida. Él lo plantará en dirección al nordeste, en el lugar santo, en la dirección de la casa del Señor, el Rey Eterno. Entonces estarán contentos y se regocijarán con alegría, y entrarán en el lugar santo; su fragancia impregnará sus huesos, vivirán una larga vida en la tierra, tal como tus padres la vivieron en sus días”.

En ese momento [es Henoc quien comenta] bendije al Dios de la Gloria, al Rey Eterno, por haber preparado tales cosas para los justos, pues él las había creado y se las había dado a ellos<sup>564</sup>.

La visión de la nueva Jerusalén (capítulos 26-27) hace el mismo hincapié en un futuro estado terrenal de bienaventuranza. Éste no es tan explícito en la descripción del hogar de los justos que encontramos en la sección siguiente (y muy probablemente independiente) del libro, las “Parábolas” (capítulos 37-71); en el capítulo 39, los santos habitan con los ángeles en una morada especial “bajo las alas del Señor de los Espíritus”<sup>565</sup>. Sin embargo, en el capítulo 51 hay una descripción explícita de la resurrección futura, situada dentro de la promesa de que toda la creación va a ser renovada:

En esos días, la tierra devolverá lo que se le confió, y el Seol devolverá lo que se le confió, lo que recibió, y la destrucción devolverá lo que le debe. Y él elegirá a los justos y a los santos de entre ellos, porque ya estará cerca el día en que han de ser salvados... Y en esos días los montes saltarán como carneros, y las colinas brincarán como corderos ahítos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de gozo [o: como cabritos ahítos de leche. Y los rostros de todos los

ángeles en el cielo resplandecerán de gozo], pues en esos días el Elegido se habrá alzado; y la tierra se regocijará, y los justos habitarán en ella, y los elegidos irán y caminarán por ella<sup>566</sup>.

Aquí no cabe la menor duda: se trata de la resurrección, vinculada de alguna manera con el alzamiento del misterioso “Elegido”. Esta figura tan debatida, también denominada “el hijo del hombre”, se sentará sobre un trono glorioso en una escena de juicio que nos recuerda Daniel 12 e Isaías 52-53<sup>567</sup>.

Los justos y los elegidos serán salvados en ese día; y a partir de entonces no volverán a ver nunca los rostros de los pecadores y los opresores. El Señor de los Espíritus permanecerá sobre ellos; comerán, descansarán y se levantarán con ese Hijo del Hombre por los siglos de los siglos. Los justos y los elegidos se alzarán de la tierra y dejarán de estar con el rostro bajo. Llevarán vestiduras de gloria<sup>568</sup>.

La siguiente sección del libro (capítulos 72-82) versa sobre los secretos de los luminares celestes. El apartado siguiente (capítulos 83-90), “Las visiones oníricas”, presenta a Henoc contándole a su hijo, Matusalén, sus visiones del futuro, que proporcionan una perspectiva general rápida y simbólica de la historia de Israel desde sus tiempos hasta la época de la crisis macabea. Siguiendo el precedente profético (p.ej., Ezequiel 34), ve al pueblo de Israel como ovejas y corderos, acosados por buitres y otras aves de rapiña, pero defendidos y finalmente rescatados por “el Señor de las ovejas”. En ese momento (es decir, después de los acontecimientos de 167-164 a.C.), las ovejas, incluidas las que han muerto, son reunidas de nuevo y conducidas a la casa del Señor de las ovejas (90.33). Éste es el preludio del reino mesiánico.

La sección final del libro (capítulos 91-107) expone los “dos caminos”, el del justo y el del pecador (tema conocido en obras por lo demás tan distintas como la Regla de la Comunidad de Qumrán y la *Didajé*). Como el libro más amplio del cual ahora forma parte, comienza con una gran escena de juicio en la cual, entre muchas otras cosas, “Los justos se levantarán de su sueño, y la sabiduría se alzará y les será dada”<sup>569</sup>. Siguen otras descripciones similares, más floridas que teológicamente precisas<sup>570</sup> y, como antes, más interesadas por el vivido juicio que aguarda a los pecadores. Pero el mensaje sigue siendo el mismo: el tiempo presente es un período de espera en el cual tanto los vivos como los que ya han muerto aguardan un juicio todavía futuro. Dentro de este contexto, a los muertos justos, cuyas almas están en el Seol, se les manda que no se preocupen<sup>571</sup>. Los pecadores

supondrán que han celebrado un triunfo sobre ellos (102,6-11); pero Dios les ha preparado cosas maravillosas:

Los espíritus de quienes murieron en la justicia vivirán y se regocijarán; sus espíritus no perecerán; ni su recuerdo ante el rostro del Grande por todas las generaciones del mundo<sup>572</sup>.

Más concretamente, con ecos claros de Daniel 12,

En el cielo, los ángeles os recordarán para siempre ante la gloria del Grande; y vuestros nombres estarán escritos ante la gloria del Grande. Tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones. Pero ahora brillaréis como las luces del cielo y seréis vistos; y las ventanas del cielo se abrirán para vosotros. Vuestro grito será escuchado. Pedid a gritos el juicio y éste aparecerá para vosotros... Tened esperanza, no abandonéis vuestra esperanza, porque habrá un fuego para vosotros; estáis a punto de vivir un grandioso regocijo como los ángeles del cielo<sup>573</sup>.

El libro termina con una escena de juicio final en la cual los justos son transformados y también revivificados:

Y ahora llamaré a los espíritus de los buenos que son la generación de luz, y transformaré a quienes nacieron en las tinieblas, que en la carne no fueron recompensados con honor, como era adecuado a su fe. Y sacaré a una luz brillante a quienes aman mi santo nombre, y a cada uno de ellos lo pondré sobre el trono de su honor. Y brillarán por tiempos innumerables, ya que justicia es el juicio de Dios, pues con los fieles mantendrá la fe en la morada de rectos caminos. Y verán a los que nacieron en las tinieblas arrojados a las tinieblas, mientras los justos brillan. Y los pecadores clamarán cuando los vean brillar, pero ellos irán allí donde por días y épocas han sido destinados<sup>574</sup>.

Así, aunque de nuevo las imágenes no siempre permiten precisión, está bastante claro que quienes han muerto, tanto justos como malvados, están actualmente esperando un día futuro en el cual su destino pasará a ser no sólo permanente, sino también público y visible. En otras palabras, en la muerte no han pasado a un estado permanente de dicha o de aflicción; el contexto más amplio a partir del capítulo 91, y en particular el capítulo 102, indica que tras su período de espera se alzarán de nuevo a una vida nuevamente corpórea. Es posible que, después de todo, ésta sea la intención del pasaje del *Seudo-Focílides* que hemos examinado antes<sup>575</sup>.

Aunque no hay razón alguna para suponer que *1 Henoc*, con todas sus variadas partes, contenga una sola doctrina sobre este tema, en su conjunto sostiene algo parecido a la visión de la resurrección que encontramos en Daniel y 2 Macabeos, y también muestra las diversas maneras en que se podía decir algo así, especialmente maneras que podían llevar aparejadas tanto la transformación como la revivificación de los difuntos justos (estableciendo así una distinción entre los justos, que se levantan para ser transformados, y los malvados, que se levantan para ser juzgados).

Otros apocalipsis más cortos hacen su peculiar aportación<sup>576</sup>. El *Testamento de Moisés* dice que Israel será exaltado a las alturas y fijado firmemente en el cielo estrellado, desde donde verá el juicio de Dios sobre quienes lo oprimieron<sup>577</sup>. Esto parece depender claramente de Dn 12,3 (los justos que brillan como estrellas) y de Is 52,13 (el siervo es exaltado)<sup>578</sup>. Entre los especialistas hay división de opiniones respecto a si esto se refiere a una salvación ultramundana o si echa mano de metáforas bíblicas insólitas para explicar la importancia de una redención terrenal, es decir, la resurrección. En mi opinión, la alusión a Daniel 12, cuya enseñanza sobre el tema de la resurrección corporal está clara después de todo, dirime la cuestión a favor de la segunda opción<sup>579</sup>.

El *Apocalipsis de Moisés* es más claro<sup>580</sup>. Cuando Adán muere, Dios manda al arcángel Miguel a decirle a Set que no intente revivirlo. El aceite del árbol de la misericordia se le dará al final de los tiempos, cuando

será levantada toda carne desde Adán hasta ese gran día, como lo será también el pueblo santo; entonces se les dará todo el gozo del Paraíso, y Dios estará en medio de ellos<sup>581</sup>.

Set será testigo de cómo el alma de Adán realiza “su terrible ascensión” (13,6), pero esto no será el final de la historia. Dios llama al cuerpo sin vida de Adán y le dice:

Te dije que eres polvo y que al polvo volverías. Ahora te prometo la resurrección; en el último día, en la resurrección, te levantaré con todos los hombres de tu semilla<sup>582</sup>.

Cuando Eva muere a su vez, y el libro llega a su fin, Miguel le dice a Set cómo llevar a cabo entierros -y casualmente pone de manifiesto una manera habitual en la que, en este período, se combinaban la creencia en que el alma abandonaba el cuerpo en el momento de la muerte y la creencia en la resurrección futura-:

Así prepararás el entierro de cada hombre que muera hasta el día de la resurrección. Y no hagas duelo más de seis días; el séptimo día descansarás y en él te alegrarás, pues ese día Dios y nosotros, los ángeles, nos regocijamos de la migración de un alma justa desde la tierra<sup>583</sup>.

Otra declaración de una postura parecida, aproximadamente del mismo período, se encuentra en los *Oráculos Sibílicos* 4.179-192:

Y cuando todo no sea más que polvorientas cenizas,  
y Dios ponga a dormir al fuego atroz, lo mismo que lo prendió,  
Dios mismo volverá a modelar los huesos y cenizas de los hombres  
y alzará nuevamente a los mortales tal como fueron antes.  
Y entonces tendrá lugar un juicio que presidirá Dios en persona,  
que juzgará el mundo de nuevo.

A cuantos por impiedad pecaron los cubrirá un montón de tierra,  
y el ancho Tártaro y los repulsivos recovecos de la Gehenna.  
Pero cuantos fueron piadosos vivirán de nuevo en la tierra,  
cuando Dios dé vida, espíritu y gracia  
a dichos piadosos. Entonces, todos se verán a sí mismos  
al contemplar la deliciosa y grata luz del sol.

Bienaventurado el hombre que viva en ese tiempo<sup>584</sup>.

Lo que estas afirmaciones, por lo demás bastante variadas, tienen en común es la ubicación de la resurrección dentro de una escena de juicio. En otras palabras, esta creencia no es una declaración general acerca del probable destino definitivo de los seres humanos, sino que surge, como sucede con Daniel y 2 Macabeos, dentro del contexto del juicio de Dios sobre los malvados y de su acreditación de los justos.

Lo mismo se puede decir de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (que pueden perfectamente contener interpolaciones cristianas, pero que no se pueden excluir como evidencia sobre el judaísmo precristiano y no cristiano). El *Testamento de Leví* predice la llegada de un nuevo sacerdote que sustituirá a los sacerdotes malvados sobre los cuales se ha dictado sentencia, y declara que “su estrella se alzará en el cielo como un rey” y que “brillará como el sol en la tierra”, trayendo gozo y paz a la tierra y al cielo<sup>585</sup>. El *Testamento de Judá* también prevé la llegada de un Mesías tras cuya obra salvadora Abrahán, Isaac y Jacob serán resucitados, y los doce patriarcas en persona actuarán como jefes en Israel. En ese momento

quienes murieron con pesar serán resucitados con gozo;  
y a quienes murieron pobres por el Señor los harán ricos;

quienes murieron a causa del Señor serán despertados a la vida [586](#).



De la misma manera, Zabulón manda a sus hijos que no sufran porque se esté muriendo. Volverá a levantarse entre ellos como jefe en medio de sus hijos y se alegrará en medio de su tribu mientras que sobre los malvados caerá una lluvia de fuego<sup>587</sup>. Finalmente, Benjamín, el hermano menor, da un testimonio parecido ante sus hijos:

Entonces veréis a Henoc y Set y a Abraham, Isaac y Jacob levantados a la diestra con gran gozo. Entonces también nosotros seremos levantados, cada uno de nosotros sobre nuestra tribu, y nos postraremos ante el rey celestial. Entonces, todos quedarán transformados, unos destinados a la gloria, otros al deshonor, pues el Señor juzga primero a Israel por el mal que ha cometido y luego hará lo mismo con todas las naciones<sup>588</sup>.

De nuevo es probable que haya una alusión a Daniel, esta vez debido a la doble resurrección, tanto a la gloria como a la vergüenza. En todos estos escritos, la resurrección es la manera en que Dios arregla con firmeza al mundo, y a Israel, tras los largos años de injusticia terrena y los años aún más largos en que los justos han esperado, tras su muerte, una acreditación final.

Este anhelo de juicio y de acreditación, abundantemente puesto de manifiesto durante el período comprendido entre la crisis macabea y el año 70 d.C., en el cual fueron tomando forma la mayoría de estos textos, se vio renovado en el período inmediatamente posterior al desastre del 70, en el cual la rutilante esperanza de la revolución, de que el reino de Dios viniera a la tierra como era en el cielo, fue sofocada por el implacable poderío de Roma. Tal vez no resulte sorprendente que dos apocalipsis procedentes de este período vuelvan sus ojos a la promesa de la resurrección en su anhelo de que el dios de la alianza actúe por fin.

4 Esdras consiste en una serie de vividas visiones, acompañadas de interpretaciones, acerca de la destrucción y reconstrucción de Jerusalén<sup>589</sup>. La primera visión desemboca en una discusión entre “Esdras” y el ángel Uriel, en la cual Esdras es reprendido por su impaciencia; el ángel señala que “las almas de los justos en sus cámaras” no están siendo impacientes acerca de cuánto tiempo han de esperar su recompensa. Las cámaras de almas del Hades, explica Uriel, son como el seno de una mujer embarazada. De la misma manera que los dolores de parto hacen que la mujer esté ansiosa por dar a luz, estas cámaras están ansiosas por devolver aquello que les ha sido encomendado<sup>590</sup>. La misma creencia acerca del futuro de

quienes ya están muertos subyace también tras diversos pasajes de la segunda visión<sup>591</sup>.

La tercera visión da origen a la predicción de la era mesiánica venidera, cuando el hijo mesiánico de dios se manifestará y celebrará su reino durante cuatrocientos años. Después de esto morirá y el mundo regresará a un silencio primordial. Entonces, después de siete días,

el mundo, que todavía no esté despierto, será despertado, y lo que sea corruptible perecerá. Y la tierra entregará a quienes duermen dentro de ella; y las cámaras entregarán a las almas que les fueron encomendadas<sup>592</sup>.

Sigue luego una grandiosa escena de juicio en la cual a “las naciones que han sido levantadas de entre los muertos” les dirige la palabra el Altísimo, quien les va a manifestar los deleites del paraíso, por un lado, y los tormentos del infierno, por el otro<sup>593</sup>. Después de esto viene una descripción del estado de los muertos antes del juicio final, en el cual uno de los deleites de los fieles es que se les mostrará “cómo su rostro ha de brillar igual que el sol y cómo llegarán a asemejarse a la luz de las estrellas, siendo en lo sucesivo incorruptibles” -otra alusión más a Daniel 12-<sup>594</sup>. Por el momento están descansando, vigilados por los ángeles, aguardando la gloria de los últimos días<sup>595</sup>. En aquellos días, “la muerte misma habrá desaparecido, el infierno habrá huido, la corrupción se habrá olvidado, las penas habrán terminado, y el tesoro de la inmortalidad quedará manifiesto”<sup>596</sup>. Dentro del contexto, todo esto ocurre en la visión de todo un nuevo orden del mundo, en el cual los entuertos de Israel quedarán deshechos, la maldad será castigada, Jerusalén será reconstruida y se verá que el dios de Israel, el creador, es justo.

El último apocalipsis que vamos a considerar aquí es el Apocalipsis siríaco de Baruc, conocido como *2 Baruc* para distinguirlo del libro del mismo nombre que se encuentra entre los apócrifos [deuterocanónicos para los católicos]. También en este caso encontramos visiones de juicio sobre las naciones y la reconstrucción de Jerusalén tras la catástrofe del 70 d.C. En medio de todo esto, el ángel que habla con Baruc promete que,

después de todas estas cosas, cuando se haya cumplido el tiempo de la aparición del Ungido y éste regrese con gloria, sucederá que todos los que duermen con la esperanza puesta en él resucitarán. Y sucederá en aquel tiempo que se abrirán aquellos tesoros en los que se guardaba el número de las almas

de los justos, y saldrán, y las multitudes de almas aparecerán juntas, en un único conjunto, con una sola mente<sup>597</sup>.

En ese momento, “se llamará al polvo para decirle: ‘Devuelve lo que no te pertenece y levanta todo cuanto has guardado hasta el momento oportuno’” (42.8). Una vez más, el contexto es de juicio:

Pues sin duda la tierra devolverá a los muertos en ese momento; ahora los acoge con el fin de guardarlos sin alterar nada en su forma. Pero de la misma manera que los ha acogido, los devolverá. Y de la misma manera que yo los he entregado a ella, así ella los levantará. Pues entonces será necesario mostrar a quienes vivan que los muertos vuelven a estar vivos y que los que marcharon han regresado. Y eso será cuando se hayan reconocido unos a otros, quienes mutuamente se conocen en este momento, entonces mi juicio será poderoso y todas las cosas ya dichas de antes se cumplirán<sup>598</sup>.

En ese momento, los condenados verán cómo las personas de las que se han enseñoreado quedarán transformadas en una forma más gloriosa, en la gloria de los ángeles (en realidad); mientras que ellos, los réprobos, quedarán transformados en “visiones alarmantes y figuras horribles” (51.5). Esto da lugar a un pasaje extraordinario acerca de las nuevas formas que los justos adoptarán:

Vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas. Y quedarán transformados en cualquier forma que deseen, desde la belleza hasta el encanto, y desde la luz hasta el esplendor de la gloria. Ya que los confines del Paraíso se dilatarán para ellos, y se les mostrará la belleza de la majestad de los vivientes que están bajo el trono, así como todos los ejércitos de ángeles... y la excelencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles<sup>599</sup>.

A veces se ha apelado a este pasaje para apoyar la idea de una resurrección “inmaterial” (y por tanto como un posible antecedente del “cuerpo espiritual” de Pablo en 1 Corintios 15), pero no sirve para eso<sup>600</sup>. Los capítulos de 2 *Baruc* inmediatamente anteriores dejan claro que de hecho se trata de una “resurrección”. Evidentemente se prevé algún tipo de transformación radical, pero este pasaje no indica ni mucho menos que el cambio en cuestión sea de una existencia material a otra inmaterial. Conviene señalar también la cuidadosa distinción que se establece entre los justos y los ángeles en 51.12. El texto es digno de nota, no obstante, por

cuanto proporciona la única anticipación clara de lo que encontramos en el Nuevo Testamento: la idea de que la resurrección entrañará algún tipo de transformación que realzará la vida<sup>601</sup>.

Para concluir, y aunque no se trata de un apocalipsis, podemos añadir a esta sección los *Salmos de Salomón*, obra muy probablemente escrita en el siglo I a.C. y que muestra huellas acusadas de un fariseísmo revolucionario. “La destrucción del pecador es para siempre”, declara el salmista,

y no serán recordados cuando Dios visite a los justos. Éste es el lote de los pecadores para siempre, pero quienes temen al Señor se levantarán para la vida eterna, y su vida estará en la luz del Señor y nunca tendrá fin<sup>602</sup>.

Otros pasajes, aunque no tan explícitos, insinúan el mismo tema -y, una vez más, lo sitúan dentro de un intenso anhelo de juicio divino sobre los enemigos de Israel y de acreditación para los justos-<sup>603</sup>.

Así pues, la resurrección tiene claramente su sitio dentro de una interpretación apocalíptica normal del futuro que el dios de Israel tiene preparado. El juicio debe darse porque los malvados han quedado impunes por su violencia y opresión durante demasiado tiempo; cuando se dé, traerá consigo un gran cambio en todo el orden cósmico, y quienes han muerto, cuyas almas descansan pacientemente, serán resucitados a una vida nueva. Muchos de estos apocalipsis, como hemos visto, aluden a Daniel 12 en su argumentación. Y al hacerlo, todos ellos mantienen unido lo que hemos visto tan íntimamente entretelado en los textos bíblicos clave: la esperanza de Israel de verse liberado de la opresión pagana y la esperanza del justo individual de una existencia nuevamente corpórea y, probablemente, transformada de manera importante.

### ***(v) La resurrección como acreditación del sabio que sufre: la Sabiduría de Salomón***

La vieja suposición de que los griegos creían en la inmortalidad mientras que los judíos creían en la resurrección no es tan sólo históricamente inexacta; es conceptualmente confusa. Y cuando los conceptos son confusos, los textos se interpretan mal. En ningún lugar queda esto tan patente como en el tratamiento que se da a un libro central e importante que puede muy bien ser más o menos exactamente del mismo período que el cristianismo más primitivo; me refiero a la Sabiduría de Salomón<sup>604</sup>. Hay signos de que Pablo conocía Sabiduría, puesto que alude a él, y quizá entable un diálogo indirecto con él, en varios puntos de Romanos<sup>605</sup>. Esto no quiere decir que los primeros cristianos se apoyaran en Sabiduría como

una fuente importante de ideas. Pero estudiar cómo funciona este libro es una lección práctica para entender los textos del siglo I. Nos será de utilidad más adelante.

Está claro que Sabiduría enseña la inmortalidad del alma; por ello se ha supuesto habitualmente que no puede enseñar de manera simultánea la resurrección del cuerpo. Esta suposición sigue estando muy extendida entre los estudiosos<sup>606</sup>. Se ha puesto en tela de juicio con frecuencia, con mucha más frecuencia que la que cabría suponer al leer a algunos autores. En tiempos pretéritos, Tomas de Aquino insistió en que Sabiduría creía en la resurrección; en tiempos más recientes, la impresionante erudición de Émile Puech apunta a la misma idea<sup>607</sup>. Sin embargo, dicha suposición persiste y parece que no puede quedar desarraigada únicamente con indicaciones detalladas acerca de algunos de los textos concretos que hacen al caso. Tal vez haya por medio otra suposición más: la idea bastante errónea de que “sabiduría” y “apocalíptica” son categorías claras y distintas, y que ningún pensador o escritor de ese período podía suscribir ambas simultáneamente<sup>608</sup>.

La argumentación en favor de entender Sabiduría de otra manera se debe hacer en tres planos diferentes. En primer lugar, debemos considerar brevemente los conceptos implicados. Luego debemos examinar la trama subyacente del libro (lo cual constituirá el grueso de la argumentación). Finalmente, y una vez más con brevedad, debemos investigar el contexto más amplio dentro del cual parece estar situado el libro.

A estas alturas, el primer punto debiera resultar sencillo. Los conceptos de “resurrección” e “inmortalidad” no son en sí mismos antitéticos<sup>609</sup>. Por supuesto, si la palabra “inmortalidad” se utiliza como un modo práctico de referirse al platonismo en general, la resurrección es totalmente imposible. Los especialistas se han permitido con frecuencia olvidar que la “inmortalidad” platónica (según la cual un alma inmortal preexistente viene a vivir por un tiempo en un cuerpo mortal, del cual es felizmente liberada con la muerte) no es el único significado de la palabra “inmortalidad” como tal. De por sí, dicha palabra simplemente significa “un estado en el cual la muerte no es posible”; a menos que se adopte una posición platónica antes de tiempo, esto no se puede limitar de suyo a estados incorpóreos. De hecho, la resurrección es una *forma* o tipo de “inmortalidad”; esto es lo que Pablo dice en 1 Cor 15,53-54. No está “combinando” dos creencias dispares; simplemente describe la resurrección como tal, una nueva vida corporal en la que ya no puede haber muerte<sup>610</sup>. De la misma manera, cualquier judío que creía en la resurrección, desde Daniel hasta los fariseos y aún más

tarde, creía también de manera espontánea en un estado intermedio con el cual se garantizaba una especie de identidad personal entre la muerte física y la nueva corporeización física de la resurrección. También esto es una forma de “inmortalidad”. A menos que debamos suponer que “resurrección” denotaba un tipo de existencia corpórea nueva en la cual se entraba inmediatamente después de la muerte -y no hay indicios de que ningún judío de este período creyera en tal cosa-, está claro que se suponía algún tipo de vida continuada. Dado el modo en que se ha utilizado la palabra “inmortalidad”, ésta puede ser una etiqueta engañosa cuando se aplica a este estado intermedio; pero, en la medida en que dicho estado entraña algún tipo de identidad personal que no ha quedado eliminada por la muerte física, el término no resulta inadecuado<sup>611</sup>.

Esta especie de estado continuado es exactamente lo que se tiene en perspectiva en Sabiduría 3,1-4, un pasaje que como tal goza de vida ininterrumpida (en forma de himnos y lecturas en los funerales y en las misas conmemorativas) en la iglesia cristiana, mucho después de que el resto del libro haya sido enterrado para que lo mordisqueen los gusanos y los topes de la investigación. Es un pasaje consolador, y por sí mismo parece enseñar el destino final incorpóreo que encontramos en Filón y en otros autores:

<sup>1</sup>Pero las almas de los justos están en las manos de dios,  
y ningún tormento los alcanzará.

<sup>2</sup>A los ojos de los insensatos parecen haber muerto,  
su tránsito se consideró una desgracia

<sup>3</sup>y su salida de entre nosotros, un desastre, pero ellos están en paz.

<sup>4</sup>Aunque a juicio de los hombres han sufrido un castigo,  
su esperanza está llena de inmortalidad.

Esta es una explicación cálida y conmovedora del estado presente de los justos tras la muerte. La imagen de que las almas están en las manos de dios tiene conexiones con muchos otros textos judíos, tanto bíblicos como de la época del autor<sup>612</sup>.

Pero este pasaje no se puede sacar tan fácilmente de su contexto. Dicho contexto es una *historia*, una historia en la cual estos versículos sólo son un momento dentro de una secuencia. Por desgracia, muchos lectores del libro, que lo han considerado como un discurso filosófico sobre “la sabiduría” organizado en diferentes “temas”, han pasado por alto esta narración, dando lugar a “análisis” que separan cuidadosamente lo que el autor tuvo igual cuidado en juntar, o que simplemente tratan el texto como una mezcla



de dichos aislados sobre temas inconexos<sup>613</sup>. Lo que luego sucedió fue que, al encontrar aquí y allá la palabra “inmortalidad”, y presuponer la disyuntiva antes señalada, los especialistas llegaron a la conclusión de que el texto no puede enseñar nada más.

La narración ofrecida en los capítulos 1-5, dentro de la cual debemos destacar la historia más corta y central de 1,16-3,10, trata de las actuaciones y respectivos destinos de los “justos” y los “malvados”. En apariencia se cuenta como un aviso para los gobernantes de la tierra (1,1; 6,1-11.21.24) y puede que este contexto sea algo más que un simple marco ficticio para enseñanzas más generales. La historia se pone en boca de Salomón, el rey sabio de antaño. Él entendió la sabiduría, y su reino quedó establecido; el libro insta a los gobernantes presentes del mundo a hacer lo mismo. Así, el capítulo 6 reúne la enseñanza de los capítulos 1-5, y lleva hasta la sección central del libro, la alabanza y encomio de la Sabiduría como tal (capítulos 7-9). Esto introduce a su vez una nueva versión de la historia de Israel desde Adán hasta el Éxodo (capítulos 10-19), sobre la cual volveremos.

La historia contada en los capítulos 1-5 es una clásica narración judía sobre cómo los malvados triunfan en el presente y cómo el juicio divino les sobrevendrá en el futuro. Presenta a los malvados reflexionando sobre la manera en que funciona el mundo y llegando a la conclusión de que, puesto que la muerte es el final de todo, más vale vivir el momento presente (1,16-2,9). Más aún, observan al justo y se sienten contrariados por su presencia y por su testimonio de un modo diferente de vivir la vida; con lo cual se confabulan contra él (existe en este punto cierta fluidez entre el singular “justo” y el plural “justos”). El justo afirma ser hijo del creador; muy bien, piensan, pongámoslo a prueba. Vamos a torturarlo y a matarlo, y veamos qué es de él entonces. Él afirma que habrá una “inspección”, una especie de acontecimiento futuro que demostrará que estaba en lo cierto<sup>614</sup>. Ellos no creen esto ni por un momento; han hecho un pacto con la muerte (1,16), pese al hecho de que, como insiste el escritor, la muerte no es más que una intrusa dentro de la creación sana y hermosa del creador (1,12-15). “Dios no hizo la muerte”, declara el autor (1,13)<sup>615</sup>.

El historiador ya se estará elaborando hipótesis. ¿Quiénes son esos malvados? ¿Son saduceos, vistos desde un punto de vista farisaico - aristócratas ricos y poderosos que persiguen a los pobres-? ¿Son filósofos epicúreos o incluso alguna clase de ateos?<sup>616</sup> ¿O acaso son, como me parece a mí, sencillamente gentiles vistos desde un punto de vista judío, tal vez más concretamente desde el punto de vista de una comunidad judía que se siente amenazada o atacada? La retórica de los “malvados” en 1,16-2,20



resulta fácilmente comprensible como un resumen judío de muchos de los puntos de vista que hemos esbozado en el capítulo 2, *supra*; y la desdeñosa descripción del “justo”, puesta en boca de los “malvados” en 2,12-20, es exactamente el tipo de comentario que los judíos entendían habitualmente como la crítica que los paganos les hacían, especialmente en un lugar como la Alejandría del siglo I<sup>617</sup>. La amenaza que en particular plantean al “justo” es que van a poner a prueba su pretensión de ser hijo de Dios. Esto constituye un importante tema secundario del libro entero, y acaba apareciendo como la idea fundamental del Éxodo, en el cual el dios creador pone de manifiesto ante los egipcios paganos que Israel es realmente su primogénito<sup>618</sup>.

Al final del discurso de los “malvados”, el autor se detiene a reflexionar sobre la ignorancia de éstos acerca de cómo es realmente el mundo y acerca de los propósitos del creador. La muerte no fue nunca la intención del creador; por tanto, da a entender, la muerte no tendrá la última palabra. El creador nos hizo para la incorrupción (*aphtharsia*, palabra también importante para Pablo), haciéndonos a imagen de su propia eternidad<sup>619</sup>. Esto lleva al autor al punto donde puede revelar lo que de hecho ocurre. Los justos, aun cuando hayan sido asesinados por los malvados, no han desaparecido para siempre como éstos suponen. En el momento presente están en paz, en manos de dios, lejos de toda posibilidad de tormento. Esto nos lleva de nuevo al famoso pasaje mencionado anteriormente (3,1-4), que continúa con una reflexión sobre cómo el dios de Israel pone a prueba a los justos como el oro en un horno, y acepta su sufrimiento y su muerte como un holocausto (3,5-6). Pero el autor no se contenta con llamar la atención sobre el estado presente de los “justos”. Quiere que sus lectores se centren en lo que va a ocurrir después.

Es aquí donde, a mi juicio, se han producido las interpretaciones más gravemente erróneas del texto<sup>620</sup>. Sabiduría 3,1-10 ofrece una descripción *en dos etapas* de lo que ocurre después de la muerte de los “justos”: una *historia* en la cual la presente existencia “en las manos de dios” es meramente el preludio de lo que está a punto de ocurrir:

<sup>7</sup>En el tiempo de su inspección resplandecerán  
y se propagarán como chispas en un rastrojo.

<sup>8</sup>Dominarán sobre naciones, gobernarán pueblos,  
y su Señor reinará sobre ellos para siempre.

<sup>9</sup>Los que ponen en él su confianza comprenderán la verdad,  
y los fieles permanecerán junto a él en el amor,  
pues la gracia y la misericordia son para sus elegidos<sup>621</sup>.

<sup>10</sup>Los impíos, en cambio, serán castigados por sus pensamientos, porque despreciaron al justo y se apartaron del Señor<sup>622</sup>.

Resulta evidente que los versículos 7-10 describen *otro* acontecimiento *posterior* al estado descrito en los versículos 1-4<sup>623</sup>. Este pasaje no es simplemente una segunda descripción en paralelo, una reinterpretación<sup>624</sup>. Después de todo, las “almas” del versículo 4 todavía tienen una “*esperanza* llena de inmortalidad”; esto da a entender que todavía no la han alcanzado plenamente. De hecho, la interpretación mayoritaria del pasaje no ha tomado suficientemente en serio la propia polémica del autor contra la muerte como tal (1,12-16; 2,23-24), firmemente asentada en la creencia judía habitual en la bondad del mundo creado (1,14), idea ésta que se reitera al final del libro cuando la creación misma acude en auxilio de los israelitas que huyen de Egipto<sup>625</sup>. Siempre existe el peligro de que los especialistas estén de acuerdo con los malvados en establecer una alianza con la muerte -posición que adopta sin darse cuenta, al parecer, Alan Segal cuando pretende resumir 3,1-4 diciendo que no hay en este texto “un final evidente del tiempo con un juicio” (lo habría habido si hubiera seguido leyendo unos versículos más) y, de forma reveladora, que “no existe remedio alguno para la muerte, por cuanto nadie regresa de ella”<sup>626</sup>. Por supuesto, eso es lo que, según el autor, han estado diciendo los *malvados* (2,1-5); el presente pasaje no está escrito para apoyar este punto de vista, sino para refutarlo. Está claro que si la exégesis ha vuelto del revés el texto de esta manera es porque se ha cometido algún error grave. Segal declara que la obra “utiliza una noción griega de inmortalidad a la hora de describir la noción más tradicionalmente judía de la resurrección aplicada a los mártires”<sup>627</sup>. A continuación, voy a sostener que la obra no describe la resurrección y que cualquier préstamo griego (que después de todo impregna el judaísmo entero a lo largo de ese período) está firmemente sostenido dentro de esta noción esencialmente judía. De hecho, se insiste en utilizar “inmortalidad” para posibilitar que el cuadro de la resurrección adquiera claridad.

Regresemos un momento a la imagen de los justos cuyas almas están seguras en las manos del dios creador (3,1-4). A los injustos les parecía que habían muerto, dice el autor; después de todo, los pecadores han declarado su fe en que la muerte es el fin de todo (2,1-5), y este contraste entre apariencia y realidad se señala en otros lugares de escritos tanto paganos como judíos<sup>628</sup>. La realidad es, no obstante, que los justos han pasado por un tiempo de intensa prueba en virtud de la cual su dios los ha considerado como una ofrenda sacrificial<sup>629</sup>. En este momento están en paz. Su esperanza apunta a la inmortalidad, a una vida sin muerte que aguardan con

ansia<sup>630</sup>. Aunque en el texto quedan algunos enigmas, está claro que el autor cree, en general, que el alma no es inmortal por naturaleza, sino que puede alcanzar la inmortalidad a través de la sabiduría<sup>631</sup>.

Sólo en este momento, sin embargo, se hace visible el final de la historia. Los versículos 7-10 describen otro acontecimiento: la condición *futura* de los justos<sup>632</sup>. Debemos abordar esto paso a paso; la argumentación no es acumulativa, ya que la lógica de todo el pasaje gira sobre esta interpretación, pero los detalles añaden un peso considerable a la estructura narrativa.

“El momento de su inspección” (v. 7) se refiere claramente a un acontecimiento en el futuro<sup>633</sup>. En el libro, “inspección” (*episkope*) es una palabra habitual para referirse a un día de juicio en el cual el creador condenará a los malvados y acreditará a los justos. Éste es el momento del que habían hablado los justos, provocando con ello que los malvados se burlaran de ellos y los sometieran a la prueba (2,20). Se hace de nuevo referencia a él unos versículos después del presente pasaje (3,13), y luego una vez más dentro del contexto inmediato (4,15)<sup>634</sup> y dos en momentos posteriores del libro (14,11; 19,15). En todos los casos se refiere a una “inspección” divina en virtud de la cual se hará justicia, bien positiva, bien negativamente. La palabra es frecuente en los LXX, con el mismo abanico de significados<sup>635</sup>; el Nuevo Testamento ofrece dos ejemplos de la palabra con este sentido, ambos sorprendentes<sup>636</sup>. Cuando los malhechores, especialmente los idólatras, actúan con jactancia y maldad, acabará habiendo una “inspección” en la cual Dios arreglará las cosas. En el presente contexto, lo fundamental es que el versículo 7 no puede estar *reinterpretando* los acontecimientos de los versículos 1-4 desde otro punto de vista. Tiene que añadir una idea nueva: que, después de un tiempo de descanso, a los justos les ocurrirá algo nuevo.

¿Pero qué es ese “algo nuevo”? “Resplandecerán”, declara el autor, “y se propagarán como chispas en un rastrojo”. Tampoco esto se puede asimilar a 3,1-4. No está simplemente dando a entender que, en su estado post mórtem, las almas de los justos se han vuelto como estrellas. No es una referencia a la “inmortalidad astral”<sup>637</sup>. Como en Daniel 12,3, lo que aquí se describe no es el estado en el cual los justos entran inmediatamente después de la muerte. Es más bien una prestigiosa condición nueva, en la cual reaparecerán sobre la tierra gobernando y juzgando a las naciones. La palabra equivalente a “resplandecerán” (*analampsousin*) se aproxima mucho a la utilizada en la versión de Teodoción de Daniel 12,3 (*eklampsousin*), y la imagen es semejante a la utilizada en pasajes de *1 Henoc* donde sin duda

se habla de la resurrección<sup>638</sup>. El verbo griego *analampo*, raramente usado, significa, en efecto, “resplandecer” y se puede aplicar al brillo del sol; pero también se puede utilizar metafóricamente con el significado de “arder”, por ejemplo de envidia, o “encenderse” de entusiasmo. En un interesante pasaje, Plutarco se lo aplica a Bruto, “que revive”, “vuelve en sí”<sup>639</sup>. Esto es, a mi parecer, algo parecido al sentido que en este caso se requiere. Los justos, cuyas almas están actualmente en manos de su hacedor, no han alcanzado todavía la meta definitiva. Cuando llegue el momento de su “inspección”, “revivirán” y alcanzarán el mismo tipo de gloria que los “sabios” de Daniel 12,2-3 (que, según el consenso de la mayoría de los autores, se encuentra detrás y muy cerca de Sabiduría 2-3); en otras palabras, se les dará autoridad sobre el orden creado. Esto queda inmediatamente confirmado en los versículos siguientes. En efecto, la coherencia de toda la secuencia de pensamiento, leída de esta manera, proporciona un sólido argumento en su favor.

“Se propagarán como chispas en un rastrojo” no evoca ningún tipo de bienaventuranza ni de gloria astral o celestial, sino que habla más bien de juicio, como en Isaías 5,24 y en Abdías 18<sup>640</sup>. La imagen nos prepara así para el versículo siguiente, en el cual los justos juzgarán naciones y gobernarán pueblos, adoptando el papel asignado al pueblo escatológico de YHWH en Daniel 7,22, Sirácida 4,15 y 1QpHab 5.4 (por ejemplo). En suma, la idea es que esto *no* está ocurriendo en ese momento, es decir, en el tiempo descrito en 3,1-4; en ese momento, los justos parecen estar perdidos y desaparecidos, y los malvados están celebrando su desaparición; pero regresarán como los amos del mundo. Ésta es más o menos la misma imagen que encontramos en los Salmos reales como el 72 y 89,20-38, y en pasajes proféticos como Isaías 11,1-10. Así pues, no nos sorprendemos cuando, llegado el momento equivalente dentro de la narración más amplia, a los justos se les entregan coronas y diademas reales (Sabiduría 5,15). Éste es terreno conocido, sobre todo a partir de la imagen que aparece en Daniel de los sufrientes “santos del altísimo” que reciben el reino y juzgan a las naciones.

De hecho nos encontramos en medio de lo que podríamos denominar teología del “reino de Dios”, en la modalidad apocalíptica clásica<sup>641</sup>. Si Sabiduría 3,8b no hubiese hecho referencia explícita a que el dios de Israel se convertía en rey, podríamos haber intentado utilizar esa expresión como resumen del sentido de la totalidad del pasaje. “El Señor será su rey”, o “el Señor reinará sobre ellos como rey”, para siempre. Esto nos remite una vez más a una larga tradición bíblica en la cual el reino venidero de YHWH significará, muy explícitamente, el derrocamiento de los malvados,

especialmente de las naciones paganas, y la acreditación de los justos, lo cual normalmente significa Israel<sup>642</sup>. El reinado de YHWH será universal y universalmente eficaz en favor de la justicia contra los malhechores y de la acreditación de los justos. De esto es de lo que trata el presente pasaje, como deja perfectamente claro el versículo 10.

Esto quiere decir que 3,9 no puede referirse simplemente al estado bienaventurado, permanente en la presencia amorosa de Dios, al que ya se ha hecho referencia en 3,1 y 3,3. Es un momento nuevo dentro del relato, especialmente si se acepta la lectura más larga del v. 9<sup>643</sup>. De hecho, toda la secuencia de pensamiento explica con detalle, precisa más, lo que encontramos una y otra vez en el libro de Daniel y que alcanza su punto culminante en las afirmaciones hechas en el capítulo 7 y en 12,1-3. Las conexiones entre Sabiduría 2-3 y Daniel se han señalado con frecuencia, pero esta lección rara vez se ha sacado como es debido; de la misma manera, a estas alturas las conexiones con Isaías 53 no sólo debieran estar claras, como muchos han indicado, sino que se les debiera reconocer todo su peso<sup>644</sup>. El presente pasaje no menciona la palabra “resurrección” -quizá porque el autor en realidad sí quiere dirigirse a un público entre el cual habrá paganos, y sabe muy bien que “resurrección” denota algo que todos los paganos niegan rotundamente-<sup>645</sup>. Pero ya no cabe la menor duda de que enseña lo mismo que Daniel sobre el destino final del pueblo de Dios.

Cuando reaparece la escena del juicio en 4,16-5,23, después del “aparte” acerca del comportamiento de los justos y los malvados (3,11-4,15), tenemos una vez más la clara sensación de estar en el terreno marcado por Daniel y los escritores apocalípticos posteriores. Los malvados, que en el presente se mofan de los justos, tanto vivos como difuntos, tendrán que afrontar las consecuencias de sus hechos y palabras. Los justos, a quienes creían muertos y desaparecidos, se enfrentarán a ellos una vez más, puesto que “estarán en pie con gran confianza” en la presencia de sus opresores; la palabra “estarán en pie” (*stesetai*) no indica de por sí resurrección, aunque es estrechamente afín a la palabra que sí la habría indicado (*anastasis*), y puesto que la idea es que gente anteriormente muerta se enfrenta y juzga en este momento, sorprendentemente, a los malvados, se puede afirmar con seguridad que lo que se quiere denotar es la resurrección<sup>646</sup>. Esta escena está vinculada con la anterior especialmente por el desconcierto de los malvados al descubrir que los justos son realmente los hijos del dios creador<sup>647</sup>. Luego los malvados resultan ser inconsistentes, como viento o humo; adoptaron el comportamiento pagano, y les ha sobrevenido el destino pagano<sup>648</sup>. Los justos, mientras tanto, son recompensados con coronas y

diademas, porque YHWH cumplirá lo que prometió en Isaías 59,17-18, a saber, revestirse de su armadura y obtener la victoria decisiva. Es interesante observar que la creación misma se unirá a la batalla del lado de la justicia (5,20), lo mismo que en la narración del éxodo contada más adelante en el libro. No hay indicación alguna de que todo esto sea lo que “realmente” está ocurriendo mientras las almas de los justos están en las manos de Dios, fuera de la vista; al contrario, la lógica de la narración entera, en la cual los malvados se ven nuevamente enfrentados a los justos (tras haber creído que no volverían a verlos), insiste en que se trata de un estadio posterior, de un momento nuevo de juicio decisivo, de una “inspección” de Dios.

¿Qué pasa, entonces, con los pasajes posteriores del libro que afirman la inmortalidad del alma y quizá una visión más platónica del cuerpo? Parece que en los capítulos 8 y 9 el autor, meditando sobre la Sabiduría e instando a sus lectores a buscarla, sí utiliza expresiones que tienen más en común con Filón que con la tradición bíblica. Sabiduría 8,13 dice que la Sabiduría confiere la inmortalidad. En 8,19-20 el autor (que habla por boca de Salomón) dice que le tocó en suerte un alma buena, e inmediatamente se corrige: “o más bien, siendo bueno, entré en un cuerpo sin tacha”. Algunos han supuesto que esto era una alusión a la teoría de la transmigración<sup>649</sup>. Otros han indicado que el autor se corrigió en exceso, y no pretendía que el versículo 20 se tomara estrictamente tal como suena<sup>650</sup>. Ciertamente, la mención de un cuerpo “sin tacha” no encaja demasiado bien con 9,15, donde se afirma que “un cuerpo corruptible es un peso para el alma, y esta tienda terrena oprime al espíritu que reflexiona” -frase que a los lectores de Pablo les resultará (cosa interesante) muy familiar a partir de 2 Corintios 4,16-5,5-<sup>651</sup>. Pero el principal contraste no parece ser el platónico entre alma inmortal y cuerpo prescindible; el problema reside más bien -como con Pablo- en que el cuerpo actual es “perecedero”, está condenado a morir. Quejarse de tal cuerpo no equivale a añorar una existencia incorpórea sino más bien a añorar un cuerpo digno de la vida interior que ya existe en él. Si tomamos en serio lo que se dijo sobre la muerte en los tres primeros capítulos, debiera estar claro que, a menos que el autor haya cambiado radicalmente de opinión, la muerte, que para un platónico era algo bueno que se debía acoger con entusiasmo, que lo liberaba a uno del fastidio y el mal de un cuerpo material, ha de ser considerada como una enemiga, una intrusa en el mundo bueno de Dios. Sin embargo, Sabiduría 8 y 9, sin duda en diálogo implícito con el mismo mundo de pensamiento que Filón, ciertamente han utilizado expresiones que por sí mismas se podrían entender de varias maneras diferentes. No ocurre lo mismo, sin embargo,



con 16,13, que recoge la insistencia bíblica en que YHWH es el único que verdaderamente tiene el poder sobre la vida y la muerte; hace descender a los mortales hasta las puertas del Hades y los hace regresar<sup>652</sup>. De nuevo se trata de una idea diferente, pero hace hincapié en la firme creencia judía en YHWH como el Señor de la creación.

El libro llega a su desenlace en la gran versión del éxodo de los capítulos 16-19. Aquí vemos por fin a dónde se encaminaba todo, a qué apuntaban las escenas entre los justos y los malvados. Los egipcios mantienen a los israelitas en su poder (17,2), pero les sobrevienen las plagas, mientras que para los israelitas hay luz y protección (18,1-4). Esto corresponde más o menos a 3,1-4 dentro de los capítulos 1-5. Y esto no es, a su vez, más que el preludio de la escena final, en la que el dios de Israel juzga a los egipcios y rescata a los israelitas, provocando la muerte de los primeros, pero no la de los segundos (18,5-13). Es esto lo que hace declarar a los egipcios que, después de todo, Israel es realmente hijo de Dios (18,13)<sup>653</sup>. Mientras tanto el mundo creado, que no es un lugar sombrío y malo, como en el platonismo, sino la obra buena del creador bueno, como en 1,14, lucha del lado de Israel. Se renueva, comportándose de maneras inesperadas, y permite que tenga lugar la liberación del pueblo de YHWH pese a todas las fuerzas que se alinean contra él<sup>654</sup>.

Finalmente debemos indagar acerca del contexto implícito de este extraordinario libro. Aunque la certeza resulta imposible, coincido con Winston y otros autores que han instado a que se lea como un mensaje codificado tanto para Israel como para sus perseguidores, potenciales o reales, en un tiempo de peligro y aflicción. El dios que actuó en el éxodo para rescatar a Israel de los egipcios paganos puede y quiere volver a hacerlo. La muerte, la mayor arma del tirano, es una intrusa en el mundo del creador, y YHWH tiene el poder de vencerla y no sólo para devolverles la vida a los justos, sino también establecerlos como gobernantes, jueces y reyes.

Puede que en este punto no sea posible decidir, sin contar con nuevos indicios, si los adversarios implicados, desde los “malvados” de los primeros capítulos hasta los egipcios de las últimas escenas, son los egipcios paganos de la época del autor (suponiendo por razón del argumento que vive en Egipto, posiblemente en Alejandría) o los romanos, o simplemente el mundo pagano en general<sup>655</sup>. Pero no debemos descartar la dimensión política del libro, que después de todo anuncia desde su mismo comienzo su intención de dirigirse a los gobernantes del mundo (1,1) y que vuelve sobre este tema cuando se introduce la sección principal (6,1-11). De la misma



manera que los especialistas han ido redescubriendo recientemente las implicaciones políticas de los escritos de Pablo, puede que haya llegado ya el momento de leer Sabiduría, no simplemente como un tratado filosófico, sino como una advertencia codificada para los paganos aspirantes a opresores de los judíos, y como una exhortación a los lectores judíos, instándoles a mantenerse firmes y a confiar en que su dios finalmente los acreditará<sup>656</sup>. Si pensamos en la crisis macabea y en las muy diferentes maneras en que fue utilizada en los escritos posteriores; en la toma del poder por parte de Roma en el 63 a.C. y en cómo se refleja en diversas obras; en los turbulentos acontecimientos producidos en Palestina, Egipto y otros lugares en la primera mitad del siglo I d.C.; y en la espantosa catástrofe del año 70 d.C. como tal, no resultará difícil imaginar situaciones en las cuales el libro se leería, y se leería con avidez, no como un ensayo frío y distante sobre cómo alcanzar la inmortalidad mediante la búsqueda de la Sabiduría, sino como un llamamiento emocionante y espectacular a la valentía y quizá incluso a la resistencia. Y, una vez que la disciplinada imaginación histórica ha llegado hasta este punto, no hay que dar más que un paso, y corto, para suponer que esto era lo que el autor pretendió.

Podemos, entonces, confirmar y reforzar la propuesta de Puech y Gilbert, entre otros. La Sabiduría de Salomón ciertamente sí enseña la “inmortalidad”, pero es (a) una inmortalidad que se *alcanza* mediante la sabiduría, no innata a un alma preexistente (dejamos 8,19-20 como un rompecabezas sin resolver, pero sin permitir que vete lo que el resto del estudio realmente dice, tanto con su forma y estilo como con su contenido); y (b), lo que probablemente es más importante, se trata de una inmortalidad que en última instancia no consistiría en un alma incorpórea, sino en una vida corporal renovada, cuando por fin al alma se le dé un cuerpo que esté a su altura (9,15). El tiempo durante el cual “las almas de los justos están en las manos de Dios” (3,1) es simplemente el período transitorio de descanso durante el cual son cuidadas, como Daniel que va a su “descanso” o las almas que están debajo del altar en el Apocalipsis hasta que llegue el momento en que éstas, como él, se levanten para recibir su recompensa y también su dominio sobre el mundo<sup>657</sup>. No existe aquí “tensión” alguna entre dos doctrinas diferentes<sup>658</sup>. Afirmar tal cosa es simplemente no comprender cómo funciona el relato, ni cómo quienes creen en una resurrección final creen también necesariamente en un tiempo intermedio durante el cual quienes han de ser resucitados en el futuro son mantenidos con vida, no en virtud de una inmortalidad innata, sino por el poder y el amor del dios de Israel<sup>659</sup>. Esta secuencia exactamente, con un lenguaje similar al del

capítulo 3, es lo que encontramos en el *Seudo-Filón*, casi contemporáneo (véase *infra*).

Esto lleva a su vez a una reflexión sobre cómo surgió este cuadro completo dentro del judaísmo. Resulta improbable que una creencia cuasi-platónica en una existencia incorpórea continuada tras la muerte condujera a una creencia en la resurrección, como dice Barr; tal paso equivaldría a cortar la rama sobre la que acababa de empezar a sentarse<sup>660</sup>. Más bien parece probable que la creencia emergente en la inmortalidad (cimentada, como hemos visto, en la misma creencia en YHWH como creador que fue característica del antiguo Israel) precipitó una ulterior reflexión sobre la identidad continuada del pueblo de YHWH entre la muerte corporal y la resurrección. Para esta tarea, el lenguaje helenístico sobre el alma estaba muy a mano. Era susceptible de ser adoptado sin traer necesariamente consigo todo su bagaje platónico latente.

Como los mártires de 2 Macabeos, los “justos” descritos en los capítulos 2-5 son judíos fieles que ante la tortura y la muerte se aferran a su dios y son reconocidos al final como hijos suyos de verdad en virtud de la resurrección, el gran acontecimiento del cual el éxodo de Egipto era el prototipo. Las resonancias producidas por este tema son de suma importancia, no sólo para comprender el judaísmo del segundo Templo en general, sino para captar la entraña de su extraordinaria mutación, el cristianismo primitivo.

## (vi) *La resurrección, en otras palabras: Josefa*

Las declaraciones de Josefo (c. 37-100 d.C.) sobre la resurrección han sido objeto de frecuente análisis y no resultan controvertidas como las de la Sabiduría de Salomón. En este punto de nuestro estudio bastará con exponer los pasajes clave y sacar las conclusiones oportunas<sup>661</sup>. Vamos a empezar con pasajes en los cuales Josefo, hasta donde se nos alcanza, pretende expresar sus propias creencias.

En los primeros días de la sublevación judía contra Roma, Josefo, a la sazón joven comandante del ejército, se vio envuelto en la caída de Jotapata<sup>662</sup>. Quienes con él están le instan a suicidarse antes que rendirse ante los romanos<sup>663</sup>. Él, sin embargo, sostiene con vehemencia que el suicidio es un delito. Recibimos la vida del dios creador, y sus dones no se deben desdeñar<sup>664</sup>. Sin duda sabéis, les dice,

que quienes dejan esta vida de acuerdo con la ley de la naturaleza, y devuelven por tanto lo que dios les había prestado cuando el dador quiere reclamárselo, ganan fama imperecedera. Sus casas y sus familias están seguras. Sus almas permanecen intachables y obedientes y reciben el lugar más santo en el cielo. Desde allí, cuando regresen de nuevo las eras [*ekperitropes aionon*], volverán de nuevo a vivir, pero esta vez en cuerpos santos. Pero cuando la gente se quita la vida en un arrebatado de locura, las regiones más oscuras del Hades reciben sus almas; y dios, su padre, les hace pagar a sus descendientes por los actos arrogantes de sus progenitores<sup>665</sup>.

Un cuadro muy parecido, de nuevo expuesto por Josefo como su propia creencia, se encuentra en *Contra Apión*. Quienes viven de acuerdo con la ley judía, se jacta, no lo hacen por plata ni oro, ni por las muestras públicas de aprobación entusiasta. No:

Cada persona, confiando en las pruebas de su propia conciencia, sobre la base de las profecías del legislador y la firme fidelidad de dios, está persuadida de que si observa las leyes y, en caso necesario, está dispuesta a morir por ellas, dios le dará una existencia renovada [*genesthai te palin*], y recibirá una vida nueva a partir de la renovación [*ek peritropes*]<sup>666</sup>.

En el primero de estos pasajes encontramos una clara escatología personal en dos etapas, igual que he sostenido en relación con Sabiduría 3. Las almas van primero al cielo. Luego regresan para vivir en un tipo nuevo de cuerpo, un cuerpo santo. Con la frase “cuando regresen de nuevo las eras”, literalmente “a partir del giro de las eras”, Josefo, creo, no pretende referirse ni a la transmigración en su sentido platónico estricto, ni tampoco a la doctrina estoica del mundo consumido por el fuego y del nuevo comienzo de todo, sino a la “era venidera” en el sentido rabínico normal<sup>667</sup>. Aunque en el segundo pasaje la expresión se ha acortado en “a partir de la renovación” o “a partir del giro”, no cabe dudar de que lo que tiene en mente es la misma doctrina de las dos eras. En el segundo pasaje, Josefo hace también enérgica afirmación de que la creencia en la resurrección está sostenida, no sólo por la conciencia y la fidelidad de Dios, sino también por las “profecías del legislador”. Como hemos visto en los rabinos, y como veremos en el Nuevo Testamento, la cuestión de si la resurrección fue profetizada por Moisés en persona estuvo en el centro de al menos algún debate del siglo I sobre el tema. En el caso que nos ocupa, Josefo adopta una postura claramente farisaica, tanto acerca del contenido de la creencia como acerca

de su base bíblica. Y, como sucede con la Sabiduría de Salomón, una creencia en la resurrección entraña, por supuesto, una creencia en algún tipo de continuidad entre la persona que muere y la persona que recibirá un nuevo cuerpo en la nueva era de Dios; y esta continuidad es proporcionada con bastante facilidad por una creencia en la inmortalidad del alma. Josefo ciertamente creía en ella, sin que ésta, por las razones ya expuestas, entrara en tensión con la resurrección<sup>668</sup>.

Sin embargo, cuando Josefo describe las posturas oficiales de las “escuelas” o “filosofías”, se esfuerza al máximo por hacer que correspondan a las tres principales escuelas del pensamiento grecorromano: la estoica, la epicúrea y la pitagórica<sup>669</sup>. Alinea a los epicúreos con los saduceos, y a los pitagóricos con los esenios, lo cual significa que, por razones apologéticas, desea contar con la posibilidad de describir la creencia farisaica de manera parecida a los estoicos. Así, declara que los fariseos lo atribuyen todo al Destino y a la deidad, mientras que los seres humanos tienen la tarea de cooperar con el Destino<sup>670</sup>. En lo tocante al alma y a la vida futura,

[los fariseos] sostienen que toda alma es inmortal, pero que sólo las almas de los virtuosos pasan a otro cuerpo, mientras que las de los malvados son castigadas con una venganza eterna<sup>671</sup>.

En cambio los saduceos, dice, no quieren saber nada de ninguna de estas ideas<sup>672</sup>. Una vez más, cabría la posibilidad de que esto se refiriera a la transmigración o la reencarnación, como de hecho algunos han indicado<sup>673</sup>. Pero en el contexto de los pasajes anteriores podemos concluir con seguridad que Josefo se *refiere a* la doctrina de la resurrección corporal, aun cuando utiliza un lenguaje que de suyo podría connotar otras opiniones -algo muy comprensible cuando se intenta establecer comunicación con no judíos, cuya antiquísima incredulidad con respecto a la resurrección Josefo conocía de sobra-. No entraba en sus planes, en este momento al menos, hacer que la principal secta judía pareciera ridícula a los ojos de sus lectores<sup>674</sup>.

Esta tendencia a presentar a los fariseos como una escuela filosófica helenística vuelve a hacerse visible en el pasaje equivalente de las *Antigüedades*.

Creer que las almas tienen poder inmortal y que bajo tierra hay recompensas y castigos para quienes han obrado bien o mal en su vida. Las almas malvadas reciben prisión eterna, mientras que a las virtuosas se les proporciona una ruta fácil a una nueva vida<sup>675</sup>.

En su nota en la edición de Loeb, Feldman tiene razón al señalar que la doctrina que Josefo está describiendo es inequívocamente la creencia farisaica en la resurrección, no (como han dicho algunos) la reencarnación o la transmigración<sup>676</sup>. Que, al describir dicha creencia, utilice un lenguaje que a oyentes paganos les recordaría esas opiniones, es harina de otro costal<sup>677</sup>. La palabra equivalente a “a una nueva vida”, literalmente “a un vivir de nuevo”, es *anabioun*, término emparentado con *anabiosis*, que aparece en 2 Mac 7,9 y que ciertamente se refiere a la resurrección<sup>678</sup>. Sin embargo, la idea de recompensas y castigos “bajo tierra”, *hypo chthonos*, es claramente una adaptación a las formas paganas de pensamiento, ya que Josefo dijo anteriormente que los justos van primero al cielo y después a una nueva vida. La idea central -la trama subyacente de la historia- sigue siendo, no obstante, como en 2 Macabeos y Sabiduría 3, un viaje personal *en dos etapas* al menos para los justos: primero van al lugar de los muertos; después (en este caso en virtud de un “paso fácil”) llegan a una nueva modalidad de vida.

Ésta es la opinión que debemos suponer subyacente tras la enseñanza de los sabios acerca de ponerse en peligro de muerte por el dios de Israel y la Torá. Josefo describe a los eruditos doctores, obviamente fariseos, en su incitación a los jóvenes a derribar el águila que Herodes había puesto en la puerta del Templo<sup>679</sup>. Aun cuando es arriesgado, dicen,

es un acto noble morir por la ley de vuestro país, pues las almas de los que llegan a tal fin alcanzan la inmortalidad y una bienaventuranza eterna<sup>680</sup>.

Observamos que, como en Sabiduría, tales personas *alcanzan* la inmortalidad; al parecer no la poseen automáticamente, como en Platón. La versión más larga que del mismo episodio ofrece en *Antigüedades* añade algunos elementos más:

Quienes están a punto de morir con el fin de preservar y salvaguardar el modo de vivir de sus antepasados consideran que la virtud que adquieren con la muerte es mucho más provechosa que el placer de seguir viviendo. Pues, dado que obtienen fama y gloria eternas para sí, serán alabados por quienes vivan en ese momento, y dejarán el recuerdo permanente de sus vidas a las generaciones posteriores. Además (decían los maestros), ni siquiera quienes viven vidas exentas de peligros pueden escapar a la muerte. Quienes se esfuerzan por alcanzar la virtud, pues, hacen bien en aceptar su destino con alabanzas y honor cuando dejan esta vida. Pues la

muerte les llega mucho más fácilmente a quienes se ponen en peligro por una causa justa; y, al mismo tiempo, éstos adquieren para sus hijos y los parientes que dejan atrás, tanto varones como mujeres, sean quienes sean, el beneficio del renombre que han ganado<sup>681</sup>.

Si sólo contásemos con esto para seguir adelante, nunca llegaríamos a suponer que Josefo estaba pensando en la resurrección; pero partiendo de todo cuanto sabemos del episodio en cuestión, y de la práctica certeza de que los “doctores” en cuestión eran fariseos, no podemos dudar de que los discursos reales recordarían mucho más las palabras de la madre a sus siete hijos en 2 Macabeos, y no, como aquí, el tipo de cosa que los maestros griegos o romanos podían decir a quienes estaban a punto de actuar, y probablemente de morir, por una causa noble.

Esto es, de hecho, lo que ocurre. A lo largo de su obra, Josefo intenta explicar a su público que los maestros judíos tradicionales, las “escuelas”, eran en realidad filósofos, y que era a un grupo diferente, la “cuarta filosofía”, al que había que culpar de los desastres que les habían acontecido a sus compatriotas. Los miembros de dicho grupo fueron los revolucionarios, los forajidos, los hombres indisciplinados y sin ley que habían hundido la vida nacional en el torbellino de sus propios sueños demenciales<sup>682</sup>. Puesto que, como él mismo muestra, gran número de sus correligionarios judíos quedaron atrapados en este movimiento, Josefo prepara su obra lo mejor que puede para estrechar el campo y encontrar a un grupo reducido al cual denominar y avergonzar de ese modo.

No debemos sorprendernos, pues, de que cuando el archicabecilla de los revolucionarios, Eleazar, el jefe de los sicarios en Masada, pronuncia su último gran discurso, Josefo ponga en su boca opiniones bastante diferentes de las anteriormente expuestas. Josefo, por su parte, había permanecido dentro de los límites del judaísmo; Eleazar va a aparecer como un filósofo pagano. Josefo había hablado enérgicamente en contra del suicidio; Eleazar va a recomendarlo:

Es la vida, no la muerte, la desgracia del hombre. Pues es la muerte la que da la libertad al alma y le permite partir hacia la morada pura que le es propia, para allí permanecer libre de toda calamidad; pero mientras está encarcelada en un cuerpo mortal, y contaminada de todas sus miserias, está, en realidad, muerta, pues la asociación con lo mortal se aviene mal con lo divino. Verdad es que el alma posee gran capacidad, incluso mientras se encuentra encarcelada en el cuerpo... Pero hasta que el alma,



liberada del peso que la arrastra hacia la tierra y que se aferra a ella, no es devuelta a su propia esfera, no disfruta de una energía bienaventurada y de un poder sin ningún tipo de ataduras, permaneciendo, como Dios mismo, invisible a los ojos humanos. Pues incluso mientras está en el cuerpo se retira de la vista: llega sin que la perciban y parte de nuevo sin ser vista, es por su propia naturaleza una e incorruptible, aunque es causa de cambio para el cuerpo. Pues todo aquello que el alma haya tocado vive y florece, todo aquello que abandona, se marchita y muere; tan abundante es su riqueza de inmortalidad<sup>683</sup>.

Y Eleazar pasa a hablar de la muerte como de un sueño -y no para argumentar, como se hace en Daniel o en el Nuevo Testamento, que quienes duermen pueden despertar otra vez a un nuevo día<sup>684</sup>, sino para celebrar el hecho, ampliamente reconocido en el paganismo, de que durante el sueño los seres humanos se vuelven independientes, con nuevos poderes para viajar, conocer el futuro y mantener relaciones sexuales con seres divinos<sup>685</sup>. Aunque no estemos del todo de acuerdo con la cáustica descripción que Morton Smith hace de este discurso, “el último insulto de Josefo a sus adversarios muertos”, ciertamente podemos convenir en que dicho discurso parece mucho menos el de un dirigente judío revolucionario de la línea dura que el de un filósofo pagano<sup>686</sup>. Josefo consigue así dos cosas al mismo tiempo: distanciarse de los revolucionarios y, además, presentarlos en sus últimas horas de una manera que después de todo pudiera tener algún atractivo para un público romano, pese a todos los problemas que habían causado. No eran buenos judíos; esto quiere dejarlo claro; pero aun así pueden infundir cierto respeto -¡a otros paganos!-<sup>687</sup>

Para nuestros actuales propósitos, Josefo es, pues, importante de tres maneras. En primer lugar, sus propias opiniones, tal como quedan consignadas en los dos primeros pasajes citados, son significativas: era un judío muy culto del siglo I, y debemos suponerle representativo de muchos otros. Y la opinión que defiende es clara. Se trata de una *escatología cósmica en dos eras*, que consiste en “la era presente” y “la era venidera”, combinada con una *escatología personal en dos etapas*, en la cual el alma justa vive en el cielo en presencia del dios de Israel después de la muerte, hasta que en la era venidera reciba un cuerpo nuevo. “Resurrección”, aunque denota este acontecimiento final, no connota simplemente esta “vida después de la muerte” corporal y última, en oposición a una no corporal; connota también el proceso por el cual se alcanza ese fin, a saber, un estadio inicial de descanso incorpóreo con el dios de Israel, seguido por



alguna clase de nueva corporeización. Dicha nueva corporeización, dice Josefo, se producirá dentro de un cuerpo santo y renovado -quizá lo más cerca que llegamos en un judaísmo no cristiano a la imagen de corporeización transformada que encontramos en el cristianismo-. Es más, esta nueva vida fue prometida por la Biblia, por Moisés en persona; y tal promesa ha sido avalada por el propio poder del creador.

En segundo lugar, la descripción que hace Josefo de la creencia de los fariseos es importante si “descodificamos” sus afirmaciones y las colocamos junto a lo que ya sabemos de los fariseos por otras fuentes, sobre todo por los escritos rabínicos posteriores. Como cabe deducir de pasajes como Hechos 23, los fariseos compartían la opinión de 2 Macabeos y de libros tales como *1 Henoc* y *4 Esdras*.

En tercer lugar, Josefo es un buen ejemplo del fenómeno cuya presencia en la Sabiduría de Salomón he sostenido, a saber, el modo en que la *idea* de la resurrección puede estar presente aun cuando no lo esté la palabra. No utiliza el termino “resurrección” ni aplicándolo a su propia opinión ni cuando expone la de los fariseos; he indicado que esto tal vez se deba a que en el mundo antiguo esta palabra se usaba habitualmente para describir algo que todo pagano sensato (el público al que se dirigía Josefo) creía que no podía suceder, no había sucedido ni sucedería nunca. No quería que se burlasen de él ni de aquellas “escuelas” judías de pensamiento que estaba deseoso de elogiar. Ésta es la razón por la cual su descripción del punto de vista de los fariseos suena de vez en cuando más parecido a una versión de la transmigración, a una variante de una conocida posibilidad pagana, que a una chocante innovación judía.

Para comprender el lenguaje del cristianismo primitivo, y la formulación nueva que recibió, es importante que captemos la doble idea enunciada de modo preliminar al final del capítulo 1 y a estas alturas ejemplificada ya por buen número de textos, (a) La creencia en la resurrección se caracteriza, no necesariamente por la presencia de esa palabra, sino por una escatología personal y cósmica en dos eras que concluye con una nueva corporeización. Donde se cuenta esa historia, tenemos resurrección, (b) La palabra “resurrección” y sus afines, tanto en hebreo como en griego, nunca se utiliza para denotar algo diferente de esta postura. La creencia se puede dar sin la palabra, pero nunca viceversa. “Resurrección” no es nunca una manera de describir de otro modo la muerte como tal, ni de “aceptarla” como si, después de todo, no fuera particularmente importante. (Estrictamente hablando, tampoco se refiere a la primera etapa del proceso, sino siempre a la segunda, que lleva consigo a la primera como su necesario prolegómeno.) Como en Sabiduría 1-3, es siempre una manera de reafirmar la bondad del

mundo, la naturaleza de la muerte como una intrusa malvada y la promesa del creador de vencer a la muerte mediante el don de una nueva vida corporal.

### (vii) *¿Resurrección en Qumrán?*

Aprender a “descodificar” a Josefo viene bien cuando abordamos la cuestión de si los esenios creían o no en la resurrección<sup>688</sup>. Josefo indica que no; pero Hipólito, que escribe a principios del siglo III, dice que sí creen en ella (o por lo menos creían). Conviene refrenar la reacción espontánea ante esto -ante el hecho de que Hipólito escribiera mucho más tarde y que Josefo afirme que él mismo pasó un tiempo con la secta-, precisamente debido a la estrategia de Josefo de presentar a los grupos judíos como “escuelas” filosóficas, de manera que su descripción de los esenios encaje de diversas maneras con la realidad de los pitagóricos<sup>689</sup>. La tarea del historiador es, pues, confrontar estas dos fuentes no esenias entre sí y con los escritos de Qumrán. La primera parte de dicha tarea es más fácil que la segunda, y se puede hacer brevemente de la manera siguiente<sup>690</sup>.

Empezaremos con Josefo. Tras su descripción del sufrimiento y martirio de Los esenios durante la sublevación contra Roma, explica así su alegre valentía:

Pues es una firme creencia de ellos que el cuerpo es corruptible y que la materia que lo constituye no es permanente, pero que el alma es inmortal e imperecedera. Estas almas, que emanan del más fino éter, se enmarañan, por decirlo así, en la casa-cárcel del cuerpo, a la cual descienden arrastradas por una especie de hechizo natural; pero una vez que se ven libres de los vínculos de la carne, como si se vieran liberadas de una larga servidumbre, se regocijan y se ven llevadas a lo alto. Sostienen, y en esto comparten la creencia de los hijos de Grecia, que para las almas virtuosas hay reservada una morada más allá del océano, un lugar que no se ve oprimido por la lluvia, la nieve ni el calor, sino que es refrescado por el siempre delicado aliento del viento del oeste que viene del océano; en cambio, a las almas viles las relegan a una mazmorra oscura y tempestuosa repleta de castigos interminables.

Imagino que los griegos tenían esa misma concepción cuando separaban las islas de los bienaventurados para sus hombres valientes, a los que llaman héroes y semidioses, y la región de

los impíos para las almas de los malvados abajo en el Hades, donde, como cuentan sus mitologistas, sufren castigo personas como Sísifo, Tántalo, Ixión y litio. Su objetivo era primero establecer la doctrina de la inmortalidad del alma y en segundo lugar promover la virtud y disuadir del vicio; pues los buenos se hacen mejores durante su vida con la esperanza de una recompensa tras la muerte, y las pasiones de los malvados quedan refrenadas por el miedo a que, aun cuando escapen a todo desenmascaramiento en vida, padezcan un castigo interminable después de su fallecimiento.

Tales son las opiniones teológicas de los esenios en lo relativo al alma, con lo cual atraen de manera irresistible a todos cuantos han degustado alguna vez su filosofía<sup>691</sup>.

¿Realmente los esenios ‘atraen a todos’? A todos salvo, al parecer, al propio Josefo, ya que, según dice, siguió por un tiempo la disciplina de la secta antes de seguir viaje -aunque, dado que afirma haber hecho lo mismo con los fariseos y los saduceos, y después haber pasado tres años con el asceta Bannus, todo ello antes de cumplir los diecinueve años, podemos dudar de si realmente sabía tanto de todo esto como pretende hacernos creer<sup>692</sup>. La floritura utilizada al final del párrafo, junto con la doble mención que hace de los “griegos” y las alusiones frecuentes a obras y creencias clásicas como las estudiadas en el capítulo 2, indican bastante bien lo que está haciendo: está proyectando sobre la pantalla cómodamente en blanco de los esenios (en blanco por lo que a sus lectores se refiere) las creencias del helenismo posplatónico, especialmente las transmitidas por los pitagóricos. Pero, tras leer este relato, cualquier estudioso de los manuscritos del mar Muerto se vería forzado a llegar a la conclusión de que, o los esenios no escribieron después de todo dichos manuscritos, o los documentos que tratan de los temas que Josefo menciona han de salir todavía a la luz (¿se encontrarán aún, tal vez, en algún sótano de Jerusalén o Harvard, en el fondo de un armario?), o bien que Josefo se lo inventó todo con miras a un objetivo bastante diferente. Puesto que esta última idea es la más comúnmente adoptada, esto deja el camino expedito no sólo para reconsiderar los indicios de Hipólito, sino también para examinar más detenidamente los manuscritos como tales.

De hecho, dentro de los propios relatos de Josefo hay dos indicios de que también él conocía un diferente punto de vista esenio. En el pasaje que precede inmediatamente al que hemos citado antes por extenso, dice algo que podría reflejar una opinión más parecida a la de 2 Macabeos:

Sonriendo en medio de sus agonías y burlándose suavemente de quienes los atormentaban, entregaron alegremente sus almas, con plena confianza en que las recibirían de nuevo<sup>693</sup>.

La última frase reza *hos palin komioumenoi* “como quienes iban a recibir las de nuevo”. Es el mismo verbo, en una frase parecida, que encontramos dos veces en el famoso pasaje en 2 Macabeos 7. El tercer hermano declara que de Dios recibió la lengua y las manos y que espera volver a recibir las de él (*tauta palin elpizo komisasthai*). La madre insta al hijo menor a aceptar de buen grado la muerte, para que por la misericordia de Dios ella pueda recuperarlo de nuevo (*komisomai se*) junto con sus hermanos<sup>694</sup>. Por el modo en que Josefo lo expresa, parece como si los mártires esenios estuvieran diciendo lo mismo pero a la inversa: están contentos de que les arrebaten las almas porque creen que las recibirán de nuevo. Esto da a entender, totalmente a contrapelo de la sección siguiente, que el individuo consiste principalmente en el cuerpo, que se verá privado por un tiempo del alma que lo anima, pero luego volverá a recibirla. La conjetura que aventuro -no puede ser sino una conjetura- es que aquí Josefo estaba haciéndose eco, de manera consciente o no, del lenguaje de 2 Macabeos o de textos martiriales parecidos que no han llegado hasta nosotros, y con ello proporciona una prueba, bien es cierto que indirecta, de que los esenios de hecho sí afrontaron la muerte a manos de los romanos con una creencia muy similar a aquella con la que los siete hermanos afrontaron la muerte a manos de Antíoco Epífanes<sup>695</sup>.

Esto tal vez quede reforzado por la segunda alusión, aunque también en este caso resulta imposible la certeza. Es habitual referirse al breve relato de la creencia esenia en *Antigüedades* como si simplemente repitiese lo que se dijo más extensamente en *Guerra*, pero hay además una alusión a algo más. En la traducción de Feldman, el pasaje dice así:

[Los esenios] consideran el alma como inmortal y creen que deben esforzarse especialmente por acercarse a la justicia<sup>696</sup>.

Pero la última frase siempre se ha reconocido que es problemática<sup>697</sup>. Reza *perimacheton hegoumenoi tou dikaiou ten prosodon*, literalmente “considerando que el *prosodos* de la justicia es algo por lo que vale la pena luchar”. La palabra *prosodos* puede significar “acercamiento”, pero también puede significar “pago”, “rendimiento de una inversión”, y éste es el significado que tiene en algunos textos filosóficos clásicos<sup>698</sup>. Algunos intérpretes lo han tomado en este sentido, de manera que la frase pasa a significar: “creen que las recompensas futuras de la justicia son algo por lo que vale la pena esforzarse” -lo cual no parece una manera de referirse

simplemente a una bienaventurada inmortalidad incorpórea, aunque seguiría siendo una posibilidad, sino a una “recompensa” más sólida con el sentido de resurrección-. Feldman tiene que trabajar duro, en una larga nota, para explicar por qué lo ha traducido con el otro sentido, especialmente teniendo en cuenta que en griego sería más natural decir *prosodon pros to dikaion*, si lo que se quiere decir es “acercarse a la justicia”. De hecho, Feldman se apoya bastante en las supuestas creencias de los esenios tal como se reconstruyeron en los primeros días de la investigación sobre los manuscritos<sup>699</sup>. Puesto que en el momento actual esta cuestión se debe considerar al menos como abierta (véase *infra*), la balanza de las probabilidades se inclina, a mi juicio, a que tomemos esta frase como indicador de una creencia esenia en futuras recompensas post mórtem. Una vez más, no debemos dejarnos engatusar por la vieja antítesis de “inmortalidad” frente a “resurrección”; para que una resurrección futura se produzca, tiene que haber continuidad entre la vida presente y la futura, y, como en la Sabiduría de Salomón, una manera obvia de describir dicha continuidad es utilizar el lenguaje del “alma”. Mi teoría es, por tanto, que pese al relato “oficial” de Josefo, en *Guerra* Libro 2, sobre una creencia esenia, completamente helenizada, en una futura bienaventuranza incorpórea, incluso él tal vez recoja insinuaciones reveladoras de una opinión diferente.

Dicha opinión diferente podría entonces ser perfectamente la expuesta por Hipólito:

Ahora bien, la doctrina de la resurrección cuenta también con apoyo entre ellos; pues reconocen dos cosas: que la carne resucitará de nuevo, y que será inmortal, de la misma manera que el alma es ya imperecedera. Y sostienen que el alma, cuando en la vida presente queda separada, [parte] a un lugar, que está bien ventilado y lleno de luz, donde, según ellos dicen, descansa hasta el juicio. Esta ubicación los griegos la conocían por rumores, y la llamaron “Islas de los Bienaventurados”. Y existen otros principios de éstos que muchos de los griegos se han apropiado, y así han dado forma de vez en cuando a sus propias opiniones... Ahora bien, afirman que tendrá lugar un juicio y una conflagración del universo y que los malvados serán castigados eternamente<sup>700</sup>.

Por supuesto, Hipólito no es más “neutral” que Josefo. Lo que se propone, en este pasaje y en otros, es indicar que todo cuanto valía la pena en las creencias de los griegos lo habían aprendido primero de los judíos. Así,

mientras que Josefo trata a los esenios como una escuela filosófica griega, Hipólito los trata como fuente de la sabiduría griega. Parece que conoce el relato de Josefo (después de todo, en tiempos de Hipólito, Josefo era más leído por los cristianos que por los judíos), pero que al mismo tiempo lo corrige con firmeza: las “Islas de los Bienaventurados” son un lugar *temporal* de descanso donde el alma inmortal aguarda para recibir su cuerpo nuevamente inmortal<sup>701</sup>. La noción de “carne inmortal” sólo suena raro a los oídos acostumbrados a las voces de sirenas que insisten en una disyunción estricta entre inmortalidad y resurrección<sup>702</sup>; Pablo habla de que los muertos “se alzarán incorruptibles”, y, por supuesto, Hipólito era más o menos contemporáneo de Tertuliano, quien insistía enérgicamente en la “resurrección de la carne”<sup>703</sup>. En general, parece preferible concluir, con Puech, que, en este caso al menos, Hipólito refleja la verdadera situación con mayor precisión que Josefo, haya éste o no introducido varios errores de paso<sup>704</sup>.

Mi conclusión es que, si se leen entre líneas las dos principales fuentes, las pruebas exteriores acerca de los esenios señalan claramente en la dirección de que creían (como los fariseos y como el autor de Sabiduría) en que al menos los justos tenían almas que sobrevivían a la muerte corporal. Al mismo tiempo, las pruebas apuntan, menos claramente, pero con una firme posibilidad, a una creencia en una nueva vida corporal tras un período de incorporeidad temporal; en otras palabras, a una escatología personal en dos etapas. A continuación, debemos contrastar esto con las pruebas de los Manuscritos como tales.

Todos los estudiosos de los Manuscritos, y de la cuestión de la vida después de la muerte en el judaísmo del segundo Templo, tienen una deuda enorme con Émile Puech, cuya obra en dos volúmenes sobre las creencias esenias acerca del futuro seguirá siendo por mucho tiempo un texto modelo de obligada referencia<sup>705</sup>. Aunque los desacuerdos persistan, podemos concluir con seguridad que si alguno de los textos existentes de Qumrán es portador de cualquier rastro de resurrección, Puech lo habrá olfateado y sacado a la luz. No es necesario, por tanto, repetir su exhaustiva investigación de todo posible indicio, y podemos centrarnos simplemente en los tres textos clave sobre los que se apoya principalmente su argumentación<sup>706</sup>.

El más conocido de ellos es la sorprendente predicción de 4Q521:

Los cielos y la tierra escucharán a su Mesías y ninguno allí se alejará de los mandamientos de los santos. Buscadores del Señor, ¡fortaleceos en su servicio! Todos los que tenéis

esperanza en vuestro corazón, ¿acaso no encontraréis en esto al Señor? Porque el Señor observará a los piadosos y llamará a los justos por su nombre. Sobre los pobres se posará su espíritu y renovará a los fieles con su fuerza. Y glorificará a los piadosos sobre el trono del reino eterno. Él, que libera a los cautivos, que devuelve la vista a los ciegos, que endereza a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan, y en su misericordia... Y el fruto no se le retrasará a nadie. Y el Señor realizará actos maravillosos como no han existido nunca, como dijo; pues curará a los heridos y *hará vivir a los muertos*, traerá buenas noticias a los pobres, guiará... y enriquecerá a los hambrientos...

...ved todo cuanto el Señor ha hecho: la tierra y todo cuanto en ella está, los mares y todo cuanto contienen, y todos los depósitos de aguas y torrentes... quienes hacen lo que es bueno ante el Señor... como éstos, los malditos. Y ellos serán para la muerte... *él que da vida a los muertos de su pueblo*. Nosotros daremos gracias y os anunciaremos... del Señor, quien...<sup>707</sup>

Este texto tentadoramente fragmentario habla de la obra del Mesías venidero, y lo hace con un lenguaje semejante al de Mateo 11,2-6/Lucas 7,18-23, con ecos evidentes de profecías bíblicas<sup>708</sup>. La predicción de que el Mesías hará vivir a los muertos (línea 12 del fragmento 2, en cursiva en el primer trozo) no parece ser una profecía de resurrección final en el sentido que a ésta le da Daniel 12, sino más bien del tipo de actuaciones llevadas a cabo por Elías y Eliseo -y, según los evangelios, por Jesús- al devolver a la vida presente a alguno que acababa de morir: en realidad, una espectacular ampliación de la “actividad curativa”. Sin embargo, la frase en cursiva del segundo trozo se asemeja mucho más a la fórmula oficial de oración de las *Shemoneh Esre*, citada anteriormente: se alaba a Dios como el dador de la vida, el que levantará a los muertos<sup>709</sup>.

El segundo grupo de indicios se encuentra en los Himnos:

Entonces en el momento del juicio  
la espada de Dios se apresurará,  
y todos los hijos de su verdad despertarán  
para destruir la maldad;  
todos los hijos de la iniquidad no serán ya...<sup>710</sup>  
... ¡Alzad una bandera,  
oh vosotros que yacéis en el polvo!



¡Oh cuerpos roídos por los gusanos,  
alza un estandarte para [la destrucción de la maldad]!  
[Los pecadores] serán destruidos  
en las batallas contra los impíos<sup>711</sup>.

Por tu gloria  
has purificado al hombre de pecado  
para que se santifique para ti,  
sin impureza abominable  
ni maldad culpable;  
para que sea uno con los hijos de tu verdad  
y participe del lote de tus santos;  
para que los cuerpos roídos por los gusanos sean alzados del polvo  
hasta el consejo de tu verdad,  
y para que el espíritu perverso sea elevado  
hasta el entendimiento que de ti proviene;  
para que esté en pie ante ti  
con el ejército perpetuo  
y con tus espíritus de santidad,  
para ser renovado con todos los seres vivos  
y regocijarse junto con aquellos que saben<sup>712</sup>.

Por el contexto no queda claro si estos pasajes se han de tomar metafóricamente, como una forma vivida de hablar de la victoria futura del bien sobre el mal, o literalmente, como una descripción del acontecimiento concreto de la resurrección corporal. Pero otros pasajes del poema anterior que hablan de la Comunidad como de un árbol que echa raíces profundas, que extiende sus ramas como un plátano perpetuo, que cubre el mundo con su sombra, regado por las corrientes del Edén, etcétera, ciertamente hacen pensar que nos encontramos ante una exaltada visión de la era o mundo venidero dentro de la cual se halla una predicción de que quienes habitan en el polvo se alzarán a una vida nuevamente corpórea, predicción que se hace eco de Daniel 12,2 y tal vez también de Job 19,26<sup>713</sup>. La idea de que los hijos de la verdad despierten para juzgar a los malvados, se acerca al cuadro que observamos en Sabiduría 3,7-8, que a su vez nos remite al Apocalipsis arameo en el cual el pueblo de Dios, o tal vez el Mesías de Dios, ejercerá un reinado “como las chispas de una visión”<sup>714</sup>. Y el segundo poema que hemos citado comienza (tras la habitual laguna inicial) con una alabanza a Dios por lo que hace con el “polvo”<sup>715</sup>. Esto parecen indicios de cómo andaban las cosas, e indica que, si la cuestión se planteaba (cosa que no parece haber sucedido con mucha frecuencia), algunos miembros al

menos de la comunidad de Qumrán habrían estado de acuerdo con los fariseos y no con los saduceos acerca de la cuestión de la resurrección<sup>716</sup>. Sin embargo, aun cuando esto sea así, resulta digno de atención que, pese al considerable volumen de los hallazgos, la creencia en cuestión merezca una mención tan escasa.

Los últimos pasajes que tal vez apunten en la misma dirección están en el “Seudo-Ezequiel” (4Q385, 385c, 386, 391). El pasaje clave, que aparece de diversas maneras en estos fragmentos, desarrolla la imagen de la resurrección a partir de Ezequiel 37 como una profecía del modo en que los verdaderos israelitas serán recompensados en el futuro por su lealtad a YHWH:

Yo he visto a muchos en Israel, oh Señor, que aman tu nombre y caminan por las sendas de la justicia. ¿Cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cómo serán recompensados por su lealtad? Y YHWH me dijo: “Yo haré que los hijos de Israel vean, y sabrán que yo soy YHWH”. Y dijo: “Hijo del hombre, profetiza sobre los huesos y di: Que se una un hueso a su hueso... [el texto continúa siguiendo Ezequiel 37]... y vivirán, y una gran multitud de hombres se alzarán y bendecirá a YHWH de los ejércitos, que los hizo vivir<sup>717</sup>.

Aquí no parece haber duda: Ezequiel 37 se entiende\* no simplemente como una metáfora del regreso del exilio, sino también como una profecía de la resurrección real. Éste es, hasta donde se me alcanza, el primer texto posbíblico que entiende Ezequiel de esta manera, anticipando el uso que de él hicieron algunos de los rabinos posteriores.

Sigue en pie, por supuesto, el argumento de que la gran mayoría de los hallazgos procedentes de Qumrán no dicen nada en absoluto acerca del destino futuro de los muertos, lo cual es un claro indicador de que esta cuestión no era un punto discutido para la secta, como lo era para los fariseos y los saduceos. Los esenios se muestran afanosos por excluir todo tipo de opiniones, resoluciones legales, etcétera, procedentes de otros judíos, pero nunca arguyen contra quienes insisten en la creencia de la resurrección ni contra quienes la negaban. Allí donde aparece la creencia, ésta surge, no tanto como un tema controvertido, que distingue al autor de sus adversarios, sino como resultado natural de la creencia en la soberanía de YHWH sobre todo mal, incluida la muerte. Hasta ahí estoy de acuerdo con Puech: la esperanza futura de los esenios era una extensión, más allá de la muerte y en el mundo futuro, de su experiencia religiosa presente<sup>718</sup>.

Es importante subrayar, al mismo tiempo, que para Qumrán la visión de la era venidera, y de la vida de los bienaventurados dentro de ella, era mucho más espléndida que un simple retorno a algo más o menos parecido al mundo presente. “Toda la gloria de Adán” pertenecería a los redimidos<sup>719</sup>. No se desarrolla ninguna teoría sobre lo que esto entrañará exactamente ni sobre cómo se realizará. Las principales preocupaciones de la secta radican en la pureza presente y no en el destino futuro.

### (viii) *Seudo-Filón, Antigüedades bíblicas*

Las *Antigüedades bíblicas* del “Seudo-Filón” se han conservado en latín, pero casi con seguridad se remontan, a través de un texto griego utilizado por el traductor latino, a un original hebreo<sup>720</sup>. La obra hace considerable hincapié en lo que sucede tras la muerte y formula una doctrina, tan completa como la podemos encontrar en cualquiera de estas fuentes, acerca de una existencia post mórtem en dos etapas.

Tras la muerte, las almas de los justos están en paz:

Al final, el lote de cada uno de vosotros será una vida eterna, para vosotros y vuestra semilla, y yo tomaré vuestras almas y las guardaré en paz hasta que el tiempo asignado al mundo se complete. Y yo os devolveré a vuestros padres y vuestros padres a vosotros, y por vosotros sabrán que no os elegí en vano<sup>721</sup>.

Si sólo contásemos con esto, tal vez esperaríamos que los lectores llegaran a la conclusión de que los justos gozan a perpetuidad de una vida incorpórea bienaventurada -la misma conclusión que sacan quienes leen Sabiduría 3,1-5 fuera de contexto-. Pero la mención del “tiempo asignado al mundo” nos advierte del hecho de que ésta es sólo la primera etapa de un procedimiento que consta de dos. El autor tiene mucho más que decir acerca de este momento y sus resultados:

Pero cuando los años señalados para el mundo se hayan cumplido, la luz cesará y las tinieblas se desvanecerán. Y traeré a la vida a los muertos y alzaré de la tierra a los que duermen. Y el infierno pagará su deuda, y el lugar de perdición devolverá su depósito para que yo pueda dar a cada uno según sus obras y según los frutos de sus propios recursos, hasta que juzgue entre alma y carne. Y el mundo se detendrá, y la muerte será abolida, y el infierno cerrará la boca. Y la tierra no carecerá de progenie ni

será estéril para quienes la habiten; y nadie que haya sido perdonado por mí estará contaminado. Y habrá otra tierra y otro cielo, una morada perpetua<sup>722</sup>.

La secuencia es aún más explícita en un pasaje posterior:

Os llevaré de aquí y os glorificaré junto a vuestros padres, y os daré descanso en vuestro sueño y os enterraré en paz... Y os levantaré a vosotros y a vuestros padres de la tierra de Egipto en la cual dormís y vendréis juntos a la morada inmortal que no está sujeta al tiempo. Pero este cielo será ante mí como una nube fugaz que pasa como el ayer. Y cuando se acerque el tiempo de visitar el mundo, mandaré a los años y ordenaré a los tiempos y se acortarán, y las estrellas se acelerarán y la luz del sol se apresurará a decaer y la luz de la luna no permanecerá; pues yo me apresuraré a alzaros a quienes dormís, con el fin de que todo el que pueda vivir, more en el lugar de santificación que os mostré<sup>723</sup>.

Primero, un descanso bienaventurado, dormidos en la gloria con los ‘padres’, en un “cielo” que será a su vez, sólo temporal; luego, una existencia nueva, un cielo y una tierra nuevos, un lugar de santificación final. Y como tan a menudo ocurre en los textos judíos y paleocristianos, parte del mensaje principal es un juicio adecuado. La resurrección es la manera divina de enderezar todo lo torcido<sup>724</sup>. No hay duda de dónde se sitúa este autor en lo que respecta a nuestro tema central -ni de lo cerca que está de algunos de los textos paleocristianos fundamentales, especialmente del libro del Apocalipsis-.

### (ix) *Fariseos, rabinos y targumes*

Si hacia el comienzo de nuestra era el más popular de los partidos y grupos de presión judíos era el de los fariseos, los acontecimientos del año 70 d.C. dejaron a sus herederos y sucesores, los rabinos, con todo el campo para sí<sup>725</sup>. Las creencias y costumbres que desarrollaron en el siglo que aproximadamente precedió a la compilación de la Misná (más o menos en el 200 d.C.) y de los dos Talmudes (más o menos en el 400 d.C.), estaban arraigadas en un pensamiento y una vida anteriores, aunque por supuesto se desarrollaron para hacer frente a nuevas situaciones y debates. Las dos crisis de los años 70 y 135 d.C. provocaron cambios importantes, ya que los rabinos se adaptaron a vivir en un mundo donde una revolución social y política contra la dominación pagana había llegado a ser impensable -donde

la derrota aplastante de dos grandes sublevaciones populares había obligado a desplazar el centro de atención, del reino a la Torá, de la política (más o menos) a la piedad-<sup>726</sup>. Hay signos de que esto tuvo un efecto sobre lo que ya era una creencia generalizada y firmemente mantenida en la resurrección<sup>727</sup>.

Vamos a empezar con el período anterior, el que se extiende a partir del tiempo de la crisis macabea. Los diálogos entre fariseos y saduceos que constituyen el telón de fondo de los debates recogidos en los primeros escritos cristianos, y de las descripciones “filosóficas” de Josefo, ciertamente reflejan posturas adoptadas mucho antes del comienzo de nuestra era<sup>728</sup>. Las tradiciones litúrgicas en las cuales se alaba a Dios como el que da vida a los muertos datan sin duda de este primer período. Segal habla de las “innumerables” referencias a la resurrección que se encuentran diseminadas en el libro judío de oraciones<sup>729</sup>. La segunda bendición de la *Amidah*, las *Shemoneh Esre*, es sólo una entre otras muchas; tropiezo al azar con el oficio conclusivo de la liturgia del Día de la Expiación y encuentro lo siguiente: “Tú eres también fiel a tu promesa de revivir a los muertos. Bendito eres tú, oh Señor, que revives a los muertos”<sup>730</sup>. Podríamos señalar también la oración de la mañana que se encuentra en el Talmud babilónico, *Berakoth* 60b, oración que concluye alabando a Dios por “devolver las almas a los cadáveres muertos”, donde la palabra equivalente a “alma”, *neshamah*, no es una parte inmortal del ser humano, sino el aliento que regresa a Dios tras la muerte y que luego es devuelto para que se produzca la resurrección<sup>731</sup>. De vuelta a la *Amidah*, la segunda bendición se menciona en la Misná, que la interpreta desde “el poder de la lluvia”; el Talmud explica más tarde esto estableciendo un paralelismo entre el modo en que la lluvia trae vida al mundo y el modo en que la resurrección trae vida a los muertos<sup>732</sup>. Creo que nadie duda de que estas oraciones, u otras parecidas, nos hagan remontarnos a la vida litúrgica de finales del período del segundo Templo, y por tanto al pensamiento, creencias y debates del período anterior incluso a ese tiempo.

Más indicios de esto se encuentran en los debates que se recogen del siglo II a.C., posteriores a la máxima de Antígono de Soco, el primer rabino mencionado en la gran lista de *Aboth*<sup>733</sup>. “No debéis ser”, declaraba, “como esclavos que sirven al amo por recibir un don, sino como esclavos que sirven al amo sin esperar recibir don alguno”. Según una tradición posterior, conservada en dos formas, dos de los discípulos de Antígono, Sadoc y Boetos, debatieron qué podía significar esto y llegaron a la conclusión de que excluía todas las doctrinas acerca de una vida futura, especialmente la

idea de una resurrección en la cual se dieran recompensas. Según esta tradición, se convirtieron en los fundadores de los saduceos y de los boetianos respectivamente, negadores unos y otros del mundo futuro y de la resurrección. Este episodio, conservado (por supuesto) en la tradición rabínica, indica a qué se oponían esos grupos según los fariseos. También ofrece una elocuente ilustración de la relativa novedad de la fe en la resurrección; Sadoc y Boetos razonaban que, si la resurrección hubiera sido una enseñanza tradicional desde tiempos antiguos, Antígono no habría hablado así<sup>734</sup>.

Esto nos lleva a las grandes declaraciones rabínicas sobre la doctrina de la resurrección procedentes del período misnaico (70-200 d.C.). La más conocida es una advertencia: quienes no crean en la era venidera, y más concretamente en la resurrección, la perderán:

Todos los israelitas tienen parte en el mundo venidero, pues está escrito: *También el pueblo será todo él justo, heredará la tierra para siempre; la rama de mi plantío, la obra de mis manos para que sea yo glorificado*. Y éstos son los que no tienen parte en el mundo venidero: quien diga que no hay resurrección de los muertos [establecida en la Ley], y quien diga que la Ley no proviene del Cielo, y un epicúreo. Rabí Akiba dice: también el que lea los libros heréticos o el que pronuncia hechizos sobre una herida... Abba Saúl dice: también quien pronuncie el Nombre con sus propias letras<sup>735</sup>.

La expresión “establecida en la Ley” falta en varios manuscritos importantes y probablemente refleja una línea del debate; está claro que hay bastante diferencia entre negar completamente la resurrección y negar que se enseñe en los Cinco Libros de Moisés (aunque en la práctica es probable que la misma gente negara ambas cosas)<sup>736</sup>. Sin embargo, puesto que la sección pasa a señalar las adiciones de Akiba (principios del siglo II) y de Saúl (mediados del siglo II), podemos estar seguros de que la lista básica - negación de la resurrección, del carácter divino de la Torá y de valores morales y espirituales en general- procede al menos de mediados del siglo I y probablemente es anterior a esa fecha. Como dice Urbach, la mención de la resurrección en este pasaje indica, no el comienzo de esta creencia, sino “la lucha con sus adversarios por su aceptación”<sup>737</sup>. Pasajes posteriores dentro del mismo tratado de la Misná presuponen que la vida del mundo venidero entrañará la resurrección. Así, por ejemplo, encontramos un debate acerca de si los hombres de Sodoma y la generación del desierto “estarán en pie” o no en el juicio, y la significativa cita que Eliezer hace de 1 Samuel

2,6 para demostrar que el grupo de Coré, que descendió vivo al Seol, será traído de nuevo: “El Señor da la muerte y la vida, hace bajar al Seol y saca de él”<sup>738</sup>.

El otro pasaje famoso de la Misná tal vez sea una adición posterior, ya que ni siquiera se encuentra en algunas de las primeras versiones impresas:

Rabí Pinjás b. Jair dice: “La consciencia conduce a la limpieza, y la limpieza conduce a la pureza, y la pureza conduce a la abstinencia, y la abstinencia conduce a la integridad, y la integridad conduce a la humildad, y la humildad conduce a rehuir el pecado, y rehuir el pecado conduce a la santidad, y la santidad conduce al Espíritu Santo, y el Espíritu Santo conduce a la resurrección de los muertos. Y la resurrección de los muertos vendrá a través de Elías, de bendita memoria”<sup>739</sup>.

Aunque sumamente estilizado<sup>740</sup>, el pasaje introduce dos puntos de interés para el estudioso del pensamiento judío y cristiano relativo a la resurrección: la acción del Espíritu Santo en la resurrección y la actividad de Elías, prometida en Malaquías 3,23, en la materialización de la era venidera y por tanto también de la resurrección de los muertos<sup>741</sup>. Para nuestros propósitos, sin embargo, basta con advertir que la resurrección se supone el premio definitivo, la recompensa por una vida de santidad y de observancia de la Torá. Nada indica que durante el último siglo a.C. o los primeros siglos d.C. hubiera en el pensamiento farisaico y rabínico una discrepancia seria respecto a este juicio<sup>742</sup>.

A la misma conclusión se puede llegar, aunque con prudencia, a partir de los indicios de costumbres de la época relacionadas con la muerte. David Daube ha catalogado las maneras en que, durante los dos siglos que abarcan el cambio de era, los fariseos efectuaron cambios trascendentales en los métodos utilizados para ejecutar a los reos de delitos capitales. La lapidación se moderó; la pena del fuego se debía aplicar metiendo a la fuerza por la garganta líquido abrasador; la estrangulación se llevaba a cabo con un método concreto; todo ello para facilitar que la estructura ósea quedara intacta. El cuerpo era importante, y sus partes más duraderas, los huesos, debían ser salvadas de la destrucción. La cremación se evitaba por la misma razón<sup>743</sup>. De la misma manera, durante este período era muy común la práctica del enterramiento secundario, que entrañaba conservar, envolver y almacenar con cuidado el esqueleto entero<sup>744</sup>. Aunque esto tal vez se debiera en parte a la falta de espacio, respondiese ésta a la realidad o a una impresión, hay razones suficientes para suponer que la creencia en



la importancia de los huesos para la resurrección futura desempeñaba un papel importante<sup>745</sup>. De la misma manera, el evidente deseo por parte de los judíos de la Diáspora de ser enterrados en Palestina es un indicio de la creencia de que la resurrección de los muertos tendría lugar allí<sup>746</sup>. Esto aparece también en la sorprendente teoría que se desarrolló, según la cual los huesos de los judíos enterrados fuera de la Tierra Santa rodarían por túneles subterráneos con el fin de llegar allí para la resurrección<sup>747</sup>. Esto parece ser, entre otras cosas, una forma novedosa de combinar el significado metafórico de Ezequiel 37 (regreso del exilio) con una interpretación literal (resurrección corporal).

Antes de meternos en los debates rabínicos posteriores, que son reveladores en sí mismos, vale la pena detenerse a considerar el perfil de la creencia que queda implícito a lo largo de este estudio. La resurrección de los muertos, aunque esperada con confianza, todavía no ha ocurrido. Los muertos, tanto justos como malvados, siguen estando muertos. Hay margen para la duda acerca de si todos ellos serán o no levantados al final; uno de los ámbitos de mayor desacuerdo entre rabinos y cristianos es si todos los muertos serán levantados (en el caso de los malvados, para que afronten su juicio) o si sólo lo serán los justos. Pero no cabe la menor duda de que quienes creían en la resurrección futura creían también que los muertos estaban vivos en algún estado, lugar o modo intermedio. Como hemos visto, el lenguaje que describe cómo las almas se guardan en armarios o moran en un paraíso temporal se desarrolla en uno o dos escritos de este período; no parece que hubiera precisión alguna acerca de la terminología exacta que se debía emplear, pero está claro que la creencia en algún tipo de estado intermedio era tan popular como la resurrección misma. Esto no da a entender -y esta idea podría haber ahorrado muchos problemas a los especialistas- nada extraño desde la perspectiva de combinar “resurrección” e “inmortalidad”, de juntar ideas supuestamente “judías” y “griegas”. Esto sigue siendo un vestigio de la vieja verdad a medias con la que comenzó el capítulo anterior. Una parte de la creencia farisaica en la futura resurrección corporal es la creencia de que algún tipo de identidad personal permanente, por difícil de describir que sea, resulta necesaria si se quiere que la persona que ha de ser levantada en el último día sea, después de todo, idéntica a la persona que murió. De no ser así, la entera base teológica de la resurrección, a saber, la recompensa de la justicia en la vida futura, se desmorona en pedazos. Que las dos grandes escuelas farisaicas sostenían alguna versión del estado intermedio queda bastante bien indicado por su debate acerca de si, en el caso de quienes no fueron ni extremadamente

virtuosos ni extremadamente malvados, dicho estado sería placentero o desagradable<sup>748</sup>.

La justicia del dios creador es, de hecho, uno de los principios fundamentales que subyacen tras los debates rabínicos posteriores sobre la resurrección. Estos se centran en tres cuestiones: ¿cómo lo llevará a cabo YHWH?, ¿cómo será el cuerpo (estará vestido o desnudo; será el mismo o habrá cambiado)?, y, en particular, ¿qué textos de la Biblia lo predicen?<sup>749</sup>

La pregunta de cómo llevará a cabo YHWH la resurrección es el tema de una fascinante discusión entre las escuelas farisaicas/rabínicas de Hillel y Sammai, recogido en Génesis Rabbah 14.5 y Levítico Rabbah 14.9<sup>750</sup>. Las dos escuelas debaten si YHWH hará el nuevo cuerpo empezando por la piel y la carne, y afianzándolas hasta que estén formados los tendones y los huesos (así opinan los hillelitas), o si YHWH empezará por los huesos (así opinan los sammaítas) y desde allí procederá hacia el exterior. Por supuesto, los sammaítas aducen Ezequiel 37 como respaldo de su postura, interpretando este pasaje como quizá lo habían hecho ya los LXX<sup>751</sup>. Los hillelitas, en una argumentación quizá más endeble, aducen Job 10,10, leyendo el pasaje resueltamente en tiempo futuro (“Me verterás como leche y me cuajarás como queso; me revestirás de piel y carne y me tejerás de huesos y tendones”).

Resulta imposible decir en qué período se supone que tuvo lugar dicho debate y no está en absoluto claro a qué significados implícitos debemos estar atentos, en el caso de que los haya, en los ámbitos habituales de la política o la pureza. A primera vista, la principal diferencia parece ser que, mientras que los sammaítas insisten en la continuidad física entre el cuerpo anterior y el futuro, los hillelitas reconocen que Dios hará una creación totalmente nueva -ya que, por supuesto, la piel y la carne se habrán corrompido completamente- y así dan cabida a los problemas clásicos experimentados por la mayoría de quienes han intentado pensar detenidamente, no hablemos ya de explicar a otro, lo que conlleva exactamente la resurrección corporal. ¿Qué les sucederá, le preguntan a uno, a quienes son reducidos a cenizas por el fuego y luego esparcidos a los cuatro vientos? ¿Qué pasa con quienes son desmembrados, de manera que sus huesos se encuentran en lo sucesivo separados por cientos de kilómetros? No resulta inverosímil suponer que los hillelitas, aun sin aminorar la insistencia farisaica básica en la corporeidad, en la dimensión física, del producto final, tengan en cuenta los casos difíciles a los que, como tal vez pudieran ver, se encuentra expuesta la postura sammaíta. Pero lo importante para lo que en este momento nos interesa es precisamente que

no se aminora la insistencia en la posterior dimensión física del cuerpo resucitado. No hay justificación para decir, como hace un comentarista, que el punto de vista de los hillelitas se puede interpretar como “menos literal y más espiritual’ que la postura sammaíta”<sup>752</sup>.

Otros aspectos de la cuestión del “cómo” se analizan en el famoso pasaje del tratado Sanhedrin, 90a-92b, del Talmud de Babilonia. Se citan varios paralelos o analogías del mundo natural para poner de manifiesto que, aunque resulte sorprendente, la creación del cuerpo resucitado no se debe considerar inconcebible. Un diálogo breve (sin duda ficticio) entre el emperador romano y la hija de Gamaliel II (finales del siglo I) sirve de escaparate a una de tales ideas. El emperador pregunta cómo puede el polvo cobrar vida, a lo que la hija de Gamaliel contesta con otra pregunta: hay dos alfareros en la ciudad, uno que hace vasijas de agua y otro de arcilla; ¿cuál de los dos es superior? El que las hace de agua, contesta el emperador. Bien, contesta la muchacha, si Dios crea a los seres humanos del agua, cuánto más podrá hacerlo de la arcilla<sup>753</sup>. Esta historia va seguida por otra analogía: si la carne y la sangre pueden romper y reparar un trozo de cristal, cuánto más podrá el Santo reparar la carne y la sangre que fue antes creada por su espíritu<sup>754</sup>. Los ejemplos decaen luego un poco, con la mención de topos que surgen de la tierra y de caracoles que aparecen repentinamente tras la lluvia<sup>755</sup>.

Más importante para el lector del Nuevo Testamento es esta ilustración que aparece con bastante frecuencia: la resurrección del cuerpo es como el grano que brota de la semilla. Esta imagen se utiliza frecuentemente, como en el caso de Pablo en 1 Corintios 15, para responder a esta pregunta: ¿qué clase de cuerpo será? ¿Será el mismo o diferente? ¿Estará desnudo o vestido? Se escenifica otro diálogo, esta vez entre Rabí Meir (discípulo de Akiba, es decir, de mediados del siglo II) y la reina Cleopatra (que representa a la persona devota que plantea preguntas). La respuesta de Meir es que, lo mismo que la semilla de trigo se siembra desnuda pero aparece vestida, el cuerpo resucitado estará con mayor razón vestido dado que ya lo estaba cuando fue enterrado<sup>756</sup>. Los cuerpos serán, no obstante, reconocibles, en la medida en que (en una versión) quienes han padecido heridas o deformidades las seguirán teniendo al principio para poder ser identificados. Una vez cumplido este objetivo, sin embargo, serán curados<sup>757</sup>.

La última pregunta, que también tiene consecuencias para el estudioso del cristianismo primitivo, es la relativa a los apoyos bíblicos que los fariseos, y posteriormente los rabinos, podían aducir. Nadie dudaba de que Daniel 12 hablaba de una resurrección corporal; para el siglo I, algunos al menos leían

Ezequiel de esa manera, aunque también seguían siendo audibles los armónicos metafóricos del regreso del exilio. Pero la pregunta clave con la que los saduceos presionaban a los fariseos (y al parecer a Jesús) era: ¿podéis encontrar la resurrección en la Torá como tal, entendida en el sentido más estricto de los Cinco Libros de Moisés?<sup>758</sup>

La respuesta era un rotundo "Sí, siempre y cuando sepas lo que estás buscando". La principal discusión talmúdica (Sanhedrin 90-92) brinda multitud de ejemplos. A Gamaliel II (finales del siglo I) se le cita utilizando Deuteronomio 31,16, donde YHWH promete a Moisés que dormirá con sus padres y se levantará<sup>759</sup>. Los saduceos objetan que en este texto no es Moisés quien se "levantará", sino el pueblo quien se "alzará" para hacer el mal, lo cual a nosotros en este momento nos parece razonable; pero el mismo texto es utilizado por Joshua ben Hananiah, contemporáneo de Gamaliel, y, un siglo más tarde, por Simeón ben Yohai<sup>760</sup>. En el mismo pasaje, Gamaliel enumera también textos de los profetas y escritos (Isaías 26, un pasaje obvio; Cantar de los Cantares 7,10, algo menos obvio para nosotros, pero que habla de gente cuyos labios se mueven durante el sueño, lo que algunos rabinos interpretaban como una referencia a los labios de los maestros muertos que se movían silenciosamente en la tumba cuando alguien citaba sus dichos)<sup>761</sup>. Pero Gamaliel vuelve luego al Deuteronomio, esta vez a 11,9: puesto que YHWH juró a los patriarcas que les daría la tierra a *ellos*, y no simplemente a sus descendientes, el juramento sólo se podía cumplir si éstos eran resucitados de entre los muertos<sup>762</sup>. Un tipo de argumentación ligeramente diferente es el uso que se hace de Números 18,28 ("daréis la porción de YHWH al sacerdote Aarón") para indicar que Aarón volverá a estar vivo en el futuro para recibir la ofrenda de los israelitas<sup>763</sup>. Entre otros pasajes que se empleaban de los Cinco Libros se encuentran Números 15,31 (la culpa permanente del transgresor será imputable en el mundo venidero), Deuteronomio 32,39 (YHWH declara, "Yo doy la muerte y la vida; yo hiero y yo curo") y Deuteronomio 33,6 ("Viva Rubén y nunca muera").

Entre las exégesis más ingeniosas de otras partes de la Escritura encontramos el Salmo 50,4, donde Dios "convoca a los cielos en lo alto y a la tierra para juzgar a su pueblo". El alma del difunto, dice el comentarista, está al presente en el cielo, y el cuerpo en la tierra, y con vistas al juicio Dios convocará a ambos para que se junten de nuevo<sup>764</sup>. Esto es de origen posterior, pero es un buen ejemplo del tipo de interpretación que se empleaba a partir del período farisaico. Exactamente la misma preocupación por la reunión de alma y cuerpo con vistas al juicio se encuentra en la

parábola de Rabí Judah en Sanhedrin 91a-b, donde el ser humano se compara con dos hombres que obran juntos (un paralítico sentado sobre los hombros de un ciego para robar higos). Ninguno de los dos podría haberlo conseguido sin el otro, de la misma manera que el alma y el cuerpo no pueden por sí mismos actuar de manera responsable; pero Dios los juntará y los juzgará como una unidad.

Los targumes, pese a ser también muy difíciles de datar, dan algunos últimos indicios reveladores de dónde se ponía el acento dentro de la enseñanza rabínica mayoritaria desde finales del período del segundo Templo hasta el período amoraíta (el tiempo que media entre la Misná y el Talmud)<sup>765</sup>. Los targumistas se centraron exclusivamente en las afirmaciones bíblicas sobre YHWH “que da la muerte y la vida”, interpretándolas constantemente con un claro significado de “resurrección”<sup>766</sup>. El famoso versículo de 1 Samuel 25,29 (“La vida de mi señor está encerrada en la bolsa de la vida, al lado de YHWH tu Dios; pero la vida de tus enemigos la tirará desde el hueco de una honda”), cuya primera parte se encuentra en varias inscripciones funerarias de este período, se interpreta en el Targum aplicándola al alma de los difuntos que queda guardada en el “tesoro” (*gnz*, como en “genizah”) de la vida de la era venidera. En otras palabras, las almas de los justos son custodiadas en un estado o lugar intermedio hasta el momento de la resurrección, mientras que las almas de los malvados son arrojadas a la Gehenna o a algún otro lugar igualmente desagradable<sup>767</sup>. Sólo en un caso habla el Targum -como Pablo en dos pasajes distintos- de la trompeta que resonará para despertar a los muertos<sup>768</sup>. Este último pasaje es uno de los varios que vinculan explícitamente la resurrección de los muertos con el regreso del exilio.

Una de las interpretaciones targúmicas más sorprendentes de un fragmento de “resurrección” es la de Oseas 6,2. Donde el texto masorético reza “Dentro de dos días nos revivirá; al tercer día nos alzaré y viviremos en su presencia”, el Targum lee: “Él nos devolverá la vida para los días de consuelo que están por llegar; en el día de la resurrección de los muertos nos alzaré y viviremos en su presencia”. Éste es uno de los diversos textos judíos, desde la Biblia hasta más allá del período del segundo Templo, que hablan del “tercer día” como el momento en el cual el dios de Israel llevará a cabo su tarea de salvación o resurrección, o de ambas cosas<sup>769</sup>.

Otro giro inesperado se produce allí donde los LXX y el Targum realizan modificaciones independientes pero paralelas en el texto bíblico. En Salmo 1,5, donde el texto masorético declara que los impíos no podrán “estar en pie” en el juicio, los LXX afirman que no “se levantarán de nuevo”, *ouk*

*anastesontai*; el Targum, en cambio, interpreta esto como “no serán justificados”. El paralelo entre resurrección y justificación apunta a un mundo de pensamiento que los lectores de Pablo entenderán perfectamente.

Finalmente, una de las negaciones más patentes de la resurrección que se puede encontrar en el Antiguo Testamento, la de Job 14,12-14, ha quedado alterada en el Targum, lo mismo que en los LXX, de manera que sólo niega la vida futura de los malvados, dejando vía libre para una resurrección de los justos -que de hecho tal vez se mencione en el Targum a Job 19,25-26, aunque este pasaje, como su original masorético, es oscuro-<sup>770</sup>. Con los targumes sucede lo mismo que con los principales escritos rabínicos; no hay duda de que insisten, una y otra vez, en interpretar la Escritura en la dirección de la resurrección corporal.

Las explicaciones rabínicas de la resurrección, y las pruebas bíblicas de ésta, muestran de manera sumamente clara lo que en este período se quería decir y no se quería decir con “resurrección”. La resurrección, el “dar vida a los muertos”, no se refería simplemente a una “vida después de la muerte”; se refería a una nueva vida corpórea *posterior* a “la vida después de la muerte”. Nadie creía que a los patriarcas, a Moisés, a Rubén ni a ninguna otra persona se le hubieran ya otorgado esta vida resucitada. La importancia de demostrar que había promesas hechas a los patriarcas que todavía estaban pendientes de cumplimiento era que Dios tenía que ser capaz de cumplirlas en el mundo aún venidero.

Este “dar vida” tampoco tenía nada que ver con la experiencia religiosa de Israel en esos momentos. Ni toda la espléndida literatura judía sobre meditación, oración y mística, ni todo el intenso sentimiento de la presencia y ayuda del dios de Israel, se entendían en el sentido de que la resurrección *había* ocurrido ya, sino simplemente en el de que *ocurriría* porque ese dios era tanto el creador como el juez. Cuando los Sabios de la época herodiana y de las posteriores veían como una de sus tareas principales instruir al pueblo acerca de la resurrección de los muertos, era esta futura renovación corporal lo que tenían en mente<sup>771</sup>. Y a la hora de ofrecer esta instrucción, los maestros desarrollaron, al parecer, en línea con otros escritos que afirman una resurrección definitiva, diversas formas de hablar de un estado intermedio que, pese a hablar a veces del “alma”, parecen más o menos ajenas a cualquier idea platónica desarrollada del alma como un (o el) elemento inmortal de todos los seres humanos. Las almas que aguardan en armarios hasta la resurrección -o incluso las almas que durante ese período permanecen “en la mano de Dios”- no son el mismo tipo de cosa que los seres preexistentes del *Fedro* y otras obras de Platón. Para cuando el



cristianismo primitivo cae como una bomba sobre un mundo, judío y griego, que no se lo esperaba, la creencia judía en la resurrección corporal se había abierto camino en la conciencia de los judíos de Palestina y de la Diáspora, especialmente en la conciencia interpretativa de la Biblia escrita en griego. Éstas son las coordenadas lingüísticas dentro de las cuales los autores del Nuevo Testamento debían suponer que sus palabras tenían sentido cuando hablaban de la resurrección, de la suya propia y de la de Jesús.

## 5. La resurrección en el judaísmo antiguo: conclusión

Se podrían decir muchas más cosas (tal vez para sorpresa del lector) sobre las creencias del judaísmo antiguo acerca del más allá. De hecho, el Nuevo Testamento nos brinda un material bastante más abundante, que en el presente estudio convendrá clasificar adecuadamente y que examinaremos en su debido momento. La conclusión que en este instante podemos sacar no tendría por qué ser demasiado controvertida, aunque pueda parecérselo a muchos de quienes han escrito sobre la resurrección de Jesús prestando escasa atención al contexto judío completo -pese al hecho de que éste proporciona el marco dentro del cual se debe entender el lenguaje que hace al caso y del que echaron mano los primeros discípulos-  
[772](#).

En el judaísmo del segundo Templo existía un amplio abanico de creencias en relación con el destino de los muertos, tanto a corto como a largo plazo. No todos los judíos ni mucho menos creían en una resurrección venidera. Se conocían otras creencias y (hasta la desaparición de los saduceos y la supremacía de los rabinos posterior al 70) también se enseñaban. Pero existía una fuerte tendencia de fe en la resurrección que había ido creciendo a partir de diversos pasajes bíblicos, provocada por las nuevas circunstancias del judaísmo posexilico y expresada en una amplia gama de textos procedentes de todo el período del segundo Templo y hasta bien entrado el de los rabinos [773](#).

Vamos a empezar reafirmando la definición preliminar con la que comenzamos. “Resurrección”, con las diversas palabras que se utilizaban para denotarla y las diversas historias que se contaban acerca de ella, nunca fue simplemente una manera de hablar de una “vida después de la muerte” [774](#). Era una historia concreta que se contaba acerca de los muertos: una historia en la cual el estado *presente* de quienes habían muerto sería reemplazado por un estado *futuro* en el cual volverían de nuevo a estar



vivos. Como señalamos al final del capítulo 1, la “resurrección” era una vida *posterior* a “la vida después de la muerte”, la segunda de las dos etapas del programa post mórtem. Más específicamente, la resurrección no era una *nueva definición* o *nueva descripción* de la muerte, una manera de dar una interpretación positiva al hecho de que el aliento y la sangre de un cuerpo humano habían dejado de funcionar, dando paso rápidamente a la corrupción y la descomposición, sino la *inversión, ruina* o *derrota* de la muerte, que restablecía en cierto tipo de vida corporal a quienes habían pasado ya por esa primera etapa. Iba emparejada con una firme doctrina acerca del dios de Israel como el creador bueno del mundo físico. Era la afirmación de aquello que el mundo pagano negaba, como hemos descubierto a lo largo del capítulo 2.

Podemos ver esto con bastante claridad si reflexionamos por un momento sobre el principal significado metafórico que “resurrección” poseía en el Antiguo Testamento y en algunos escritos posteriores. El impresionante cuadro pintado por Ezequiel, de los huesos secos que se juntan, son revestidos de piel y carne y finalmente son animados por el aliento, era una rica alegoría del regreso de Israel del exilio. Si no hubiera llegado a producirse ningún “regreso” de ningún tipo, cabe imaginar que alguien hubiera propuesto una reinterpretación: lo que Ezequiel tenía en mente, podría haber dicho ese alguien, era que debíais aprender a sentirnos a gusto con vuestro exilio, a descubrir en cambio la presencia vivificadora de YHWH dentro de Babilonia. Pero no cabe imaginar que demasiados lectores de Ezequiel se sintieran atraídos por esta clase de interpretación. Dirían que la idea central de todo el relato era que regresarían a su tierra. Si esto no había sucedido, la profecía permanecía incumplida.

Este significado metafórico de “resurrección” conservaba, pues, un referente concreto. No debemos permitir que el uso corriente nos engañe haciéndonos suponer que ‘metafórico’ significa “abstracto”<sup>775</sup>. Ezequiel, y posiblemente el autor original de Isaías 26, pretendía hablar del regreso literal y concreto del exilio, utilizando la metáfora de los cadáveres que volvían a una nueva vida corporal. Estaban contando la historia de un pueblo real y de una tierra real -y de un dios real, YHWH, el creador, cuya alianza con Israel era tan inquebrantable, tan poderosa, que él actuaría de manera nueva para restaurar lo que se había perdido en el exilio, a saber, la tierra, el Templo y la vida nacional-. YHWH era el dios de la justicia y no dejaría para siempre que Israel sufriera opresión a manos de los paganos. Podemos ver cómo esta creencia sostuvo la esperanza nacional incluso cuando, tras el “regreso” geográfico, Israel permaneció bajo dominio extranjero a lo largo del período del segundo Templo. En este plano metafórico, la “resurrección” fue

siempre una doctrina revolucionaria, porque por medio de la metáfora de la revivificación de unos cadáveres, hablaba de la esperanza concreta de libertad nacional. Las doctrinas de la creación y la justicia, que siempre iban juntas, sostenían la esperanza nacional y, por decirlo así, mantenían viva la metáfora de la resurrección.

Pero, desde al menos el siglo III a.C. (como queda testimoniado por los LXX), la metáfora como tal fue cobrando cada vez más vida de una manera nueva, precisamente (así lo parece) en virtud de la reflexión sobre el sufrimiento de quienes ofrecieron resistencia a los paganos con la esperanza de una redención nacional. El libro de Daniel da testimonio de la aparición, no, como vimos, de una idea totalmente nueva, sino de la reafirmación en forma nueva de la antigua creencia israelita en la bondad y el carácter de don divino del mundo creado y de la vida corporal humana dentro de él. Para cuando se escribió 2 Macabeos, la metáfora ya se había vuelto literal, conteniendo en ese momento el referente concreto de una recorporeización -con recuperación de manos, lenguas y cuerpos enteros- sin perder el referente concreto más amplio de la restauración nacional. La descripción que hace Josefo de los fariseos como una escuela filosófica puede dar la impresión de que la creencia de éstos en la resurrección versaba simplemente acerca de “lo que le ocurre a la gente después de morir”, y de hecho el lenguaje que Josefo utiliza para hablar de este tema es tan impreciso que en algunos puntos suena como si simplemente estuviera hablando sobre la reencarnación, una secuencia interminable en la que el alma regresa a otro cuerpo y luego a otro y a otro más. Incluso esto deja claro que al menos está hablando de cuerpos, no simplemente de almas o espíritus incorpóreos. Los otros autores que (como hemos sostenido) hablan, por indirecto que sea el modo en que lo hagan, de la misma creencia básica (Sabiduría, los Manuscritos del Mar Muerto), hablan igualmente del nuevo mundo que el dios de Israel creará y de los seres humanos nuevamente corpóreos -es decir, los justos- que lo habitarán. Esto aparece reflejado en la creencia de tipo popular que pudo generar un comentario como el que se le atribuye a Herodes Antipas en los evangelios<sup>776</sup>. Fueran cuales fueran sus demás creencias acerca de la vida después de la muerte, cuando dijo que Jesús tal vez fuera Juan Bautista resucitado de entre los muertos no suponía que Jesús fuese un fantasma.

Esta creencia generalizada en la resurrección futura generó espontáneamente una creencia en un estado intermedio. Existían varias maneras de expresarla: a veces incluso podía parecer momentáneamente, sin esfuerzo ni contradicción (como se ha indicado con frecuencia), una teoría helenística, quizá platónica, sobre la continuidad del alma.

“Resurrección” entraña algún tipo de creencia en una existencia continuada post mórtem; esto no supone necesariamente la creencia de que todos los seres humanos tengan un alma inmortal en sentido platónico, ya que la creencia en YHWH como creador que es necesaria para creer en la resurrección es también una explicación suficiente de que los muertos sean sostenidos en una especie de existencia continuada por el poder divino y no en virtud de un elemento inalienable de su propio ser.

Como hicimos con nuestro estudio sobre las opiniones paganas, a este abanico de material podemos plantearle las preguntas relativas a la cosmovisión, inclinándolas hacia el destino de los muertos dentro de la creencia de la fe mayoritaria en la resurrección. ¿Quiénes son o qué son? En el momento presente son almas, espíritus o seres como ángeles, mantenidos en un estado de ser, no porque fueran inmortales por naturaleza, sino por la fuerza creadora de YHWH. ¿Dónde están? Están en manos del Dios creador; o en el paraíso; o en algún tipo de Seol, entendido en este momento no como un lugar de descanso definitivo, sino temporal. ¿Qué está mal? Todavía no están recorporeizados, especialmente porque su dios no ha completado aún sus designios sobre el mundo y sobre Israel. ¿Cuál es la solución? La recorporeización definitiva, que será causada por el poder y el espíritu de YHWH. ¿En qué momento estamos? Estamos todavía en “la era presente”; la “era venidera” aún no ha comenzado (excepto, en el caso de los esenios, en el sentido de una escatología inaugurada en secreto). Esto, por supuesto, contrasta no sólo con las opiniones paganas analizadas en el capítulo anterior, sino también con las otras dos principales opciones judías, la de los saduceos y la de Filón y los demás situados dentro de esa categoría. Estas cuestiones relativas a la cosmovisión tienen versiones análogas en las historias que hemos examinado, desde las narraciones bíblicas de Ezequiel y Daniel, entre otros, hasta las historias contadas por los rabinos, con otras diversas narraciones clave como 2 Macabeos 7 situadas en algún punto intermedio. E iban acompañadas por usos y símbolos equivalentes: desde las costumbres funerarias hasta el fomento de la revolución, la creencia en la resurrección influyó e infundió vigor a muchos aspectos concretos de la vida judía del siglo I. La resurrección no era una creencia extraña añadida a lo exterior del judaísmo del siglo I. Salvo para los saduceos y quienes insistían en un estado final incorpóreo, la resurrección había estado entretrejida en la estructura misma de la oración, la vida, la esperanza y la actuación judías del siglo I.

En el período del segundo Templo, por tanto, la resurrección parece poseer dos significados básicos entre los cuales existe una considerable fluidez. En ambos casos, el referente es concreto: restauración de Israel

“resurrección” en sentido metafórico, que denota acontecimientos sociopolíticos y les confiere la importancia de que éste será un acto de nueva creación, de restauración de la alianza); de cuerpos humanos (“resurrección” en sentido literal, que denota recorporeización real). Nada dentro de todo el contexto judío justifica la teoría de que el análisis de 1 Corintios 15 versaba sobre la “resurrección *en el cielo*”<sup>777</sup>, ni que la literatura judía de esa época “hable de una resurrección del cuerpo y también de una resurrección del espíritu sin el cuerpo”<sup>778</sup>. Algunos judíos hablan de una eterna bienaventuranza incorpórea, pero ésta no se describe como una “resurrección”; cuando se habla de “resurrección”, ésta es la segunda etapa de la vida post mórtem, no el destino instantáneo tras la muerte. Nada de esto nos prepararía para el uso de “resurrección” con el fin de significar “que tras su crucifixión... Jesús entró en la poderosa vida de Dios” o “el paso del Jesús humano al interior del poder de Dios”<sup>779</sup>. Pese a las protestas de algunos, “resurrección” no se utilizaba para describir la exaltación de Henoc ni de Elías<sup>780</sup>. En su sentido literal, “resurrección” pertenece en cierto aspecto al abanico mucho más amplio de las creencias judías acerca de la vida después de la muerte; en su sentido político y metafórico pertenece a un abanico de opiniones relativas al futuro que YHWH prometía a Israel. Ambos sentidos generaron y sostuvieron una revolución nacionalista. La esperanza de que YHWH restaurase a Israel proporcionaba la meta; la esperanza de que restaurase cuerpos humanos (especialmente los de quienes habían muerto por la causa) eliminaba el miedo que podría haber socavado el celo. No es de extrañar que los aristócratas saduceos rechazaran la resurrección. A cualquiera que utilizara las palabras normales equivalentes a “resurrección” dentro del judaísmo del segundo Templo se le habría entendido que hablaba dentro de este abanico estrictamente limitado de significados.

La conversación acerca de la resurrección permanecía, no obstante, sin especificar en sus detalles. Los cuadros proféticos a gran escala de un Israel renovado en una creación renovada nunca se elaboraron con detalles acerca de formas precisas de gobierno, con los equivalentes sociopolíticos del cuadro sorprendentemente detallado que Ezequiel presenta del Templo reconstruido. Las numerosas referencias a la resurrección no describen nunca con exactitud cómo será el cuerpo resucitado: Daniel declara que los justos brillarán como estrellas, la Sabiduría de Salomón, que resplandecerán y se propagarán como chispas en un rastrojo, pero los textos que echan mano de estas ideas y de otras similares no nos permiten determinar si esto se entendía literalmente (seres humanos que brillan como antorchas) o si era una imagen para describir una jefatura mundial, como las promesas de

que el reino de David sería como el sol y la luna<sup>781</sup>. Los textos anteriores al año 70 en ningún momento analizan hasta qué punto el cuerpo sería semejante, o desemejante, al actual. Aunque, para la época de Jesús, parece que la mayoría de los judíos creían en la resurrección, no estaba nada claro cómo sería ésta exactamente, ni qué tipo de continuidad y discontinuidad habría con la existencia presente. Éste es, como veremos, uno de los sorprendentes contrastes entre la creencia judía predominante y la esperanza prácticamente uniforme de los primeros cristianos.

Por supuesto, los rabinos sí analizan, como hemos visto, la cuestiones del *qué* y el *cómo*: ¿estarán los nuevos cuerpos vestidos o desnudos?, ¿existirán las relaciones sexuales en el mundo venidero?, ¿empezará Dios con los huesos, como en Ezequiel, o con la piel, como en Job?, etcétera. Podría ser tentador indicar que estas cuestiones no adquieren mayor importancia hasta después de los dos grandes desastres de los años 70 y 135 d.C. -en otras palabras, hasta el momento en que ha desaparecido el sueño de la independencia política y social-. Pero esto no sería estrictamente verdad. A menos que adoptemos un planteamiento sumamente escéptico respecto a las tradiciones relativas a Gamaliel II, por ejemplo, tenemos que decir que estas cuestiones estaban ya vivas en el siglo I, por más que en el período posterior se pudiera hacer mayor hincapié en ellas. Y, como veremos, son también importantes para el movimiento cristiano primitivo<sup>782</sup>. Pero sigue siendo verdad que, en el mundo del judaísmo del segundo Templo, la resurrección versaba sobre *la restauración de Israel* por un lado y *la vida nuevamente corpórea de todo el pueblo de YHWH* por otro, con estrechas conexiones entre ambas; y que se consideraba como el gran acontecimiento que YHWH llevaría a cabo al final mismo de “la era presente”, el acontecimiento que instauraría la “era venidera”, *ha’olam haba*. Para muchos judíos, todo esto estaba concentrado en las historias de los mártires justos, los que habían padecido y muerto por YHWH y la Torá. Debido a que YHWH era el creador, y debido a que era el dios de la justicia, los mártires serían resucitados, e Israel como un todo quedaría acreditado.

Pero nadie imaginaba que individuo alguno hubiese sido resucitado ya o que fuera a ser resucitado antes del gran día final. No existen tradiciones de profetas que sean resucitados a una nueva vida corporal; el caso que más se acerca a eso es el de Elías, quien se había ido corporalmente al cielo y regresaría para anunciar la nueva era. No existen tradiciones acerca de un Mesías devuelto a la vida: la mayoría de los judíos de este período abrigan la esperanza de la resurrección, muchos de ellos abrigan la esperanza de un Mesías, pero nadie juntó estas dos esperanzas hasta que

lo hicieron los primeros cristianos<sup>783</sup>. Puede resultar evidente, pero es necesario decirlo: por mucho que se exaltara a Abrahán, Isaac y Jacob en el pensamiento judío, nadie imaginaba que hubieran sido resucitados de entre los muertos. Por importantes que hubieran sido Moisés, David, Elías y los profetas, nadie llegó a afirmar que estuvieran vivos de nuevo en el sentido de la “resurrección”. Los mártires eran honrados, incluso venerados; pero nadie llegó a decir que hubieran sido resucitados de entre los muertos. El mundo del judaísmo había generado, a partir de sus ricos orígenes escriturísticos, una abundante variedad de creencias acerca de lo que les sucedía y les sucedería a los muertos. Pero estaba bastante poco preparado para la nueva mutación que brotó, como una planta totalmente inesperada, dentro del ya bien surtido jardín.

# SEGUNDA PARTE

## LA RESURRECCIÓN EN PABLO

Tras un breve sueño, un despertar eternal,  
y muerte no habrá ya; tu, ¡oh muerte!, morirás.

John Donne, *Holy Sonnets*



# Capítulo 5

## La resurrección en Pablo (fuera de las cartas a los Corintios)

### 1. Introducción: la esperanza cristiana primitiva

Una de las características más sorprendentes del movimiento cristiano primitivo es su práctica unanimidad acerca de la esperanza futura. Cabría haber esperado que los primeros cristianos hubieran desarrollado rápidamente una gama de creencias sobre la vida después de la muerte que guardara correspondencia con las gamas que hemos observado en el judaísmo de cuyo interior surgió el cristianismo y en el paganismo al cual se dirigió como movimiento misionero; pero no lo hicieron.

Esta observación constituye el gozne sobre el cual gira una de las argumentaciones fundamentales del presente libro. Se puede expresar en forma de pregunta. Si damos por sentado que los primeros cristianos echaron mano libremente de tradiciones judías y establecieron contacto activamente con el mundo ideológico pagano, ¿cómo es posible que no encontremos prácticamente ningún abanico de creencias sobre la vida después de la muerte, sino por el contrario una afirmación casi universal de aquello que los paganos decían que no podía suceder y que una sola corriente del judaísmo (si bien es cierto que la predominante) insistía en que sucedería, a saber, la resurrección? Llegados a este punto vamos a ser bastante claros: veremos que cuando los primeros cristianos decían “resurrección”, daban a este término el significado que tenía tanto en el paganismo (que la negaba) como en el judaísmo (una parte influyente del cual la afirmaba). “Resurrección” no quería decir que alguien poseyese “una condición exaltada y celestial”; cuando se predicaba de Jesús, no denotaba su “presencia percibida” en la iglesia que seguía adelante. Ni tampoco podía significar, si pensamos desde una perspectiva histórica, “la entrada del Jesús humano en el poder de Dios”. Significaba resurrección corporal; y eso es lo que los primeros cristianos afirmaban<sup>784</sup>. No hay nada en la visión paleocristiana del futuro prometido que guarde correspondencia con las opiniones paganas que hemos estudiado; nada en absoluto que guarde

correspondencia con las negaciones de los saduceos; prácticamente ningún indicio de la opinión de algunas fuentes judías acerca de una “bienaventuranza incorpórea”; no hay Seol, ni “islas de los bienaventurados”, ni se dice nada de “brillar como estrellas”, sino una afirmación constante de una nueva vida corpórea. Como dijo Christopher Evans hace una generación, “en el cristianismo surgió una fe precisa, llena de confianza y clara en la cual la resurrección pasó de la circunferencia al centro”<sup>785</sup>.

Esto por sí solo requiere una explicación histórica. Pero aún hay más. Se producen mutaciones sustanciales desde dentro de la corriente de “resurrección” del judaísmo. En particular, el historiador debe dar cuenta del hecho de que, con el cristianismo primitivo, que tan claramente era, pues, un movimiento de “resurrección” en el sentido judío, la acepción metafórica perfectamente establecida de “resurrección” -la restauración de Israel en un sentido sociopolítico concreto- está casi totalmente ausente, y en su lugar surge un conjunto diferente de significados metafóricos. En otras palabras, ¿cómo es posible que el cristianismo primitivo situase tan firmemente sus creencias acerca de la vida después de la muerte en el extremo de la gama judía donde se encontraba la “resurrección”, mientras que al mismo tiempo daba a la palabra un sentido metafórico sustancialmente diferente del significado que tenía en el judaísmo, pese a presentar una continuidad de largo alcance con él? ¿Cómo podemos dar cuenta de la gran similitud existente entre cristianismo y judaísmo (en la creencia paleocristiana en la resurrección no existe ningún signo de nada ni remotamente semejante a un movimiento en dirección pagana) y de las desemejanzas igualmente claras?

La estructura del resto del libro está determinada por estas preguntas y por la respuesta en doble plano que vamos a darles. En las Partes II y III examinaremos el movimiento cristiano primitivo con dos preguntas complementarias en mente: ¿qué creían los primeros cristianos sobre la vida después de la muerte?; y ¿qué significados metafóricos tenía “resurrección” y cómo se relacionaban con los significados metafóricos habituales en el judaísmo? Descubriremos que el cristianismo primitivo era hasta la médula un movimiento de “resurrección” y que, de hecho, declaraba con mucha más precisión lo que implicaba exactamente “resurrección” (significaba pasar por la muerte y salir más allá de ella a un nuevo tipo de vida corporal, y se producía en dos etapas, primero Jesús y luego todos los demás); en segundo lugar que, aun cuando la “resurrección” literal de la que los primeros cristianos hablaban estaba firmemente asentada en el futuro, teñía y daba forma también a la vida cristiana presente. En el último capítulo de la Parte III ampliaremos el campo formulando otras dos preguntas que refuerzan la cuestión central: ¿por qué el cristianismo primitivo adoptó la

forma que adoptó?, y ¿por qué, en concreto, los primeros cristianos creían que el crucificado Jesús de Nazaret era el Mesías?

A lo largo de las Partes II y III, y hasta bien entrados en la IV, examinaremos las razones que los primeros cristianos como tales daban de sus creencias sobre la vida después de la muerte, de su nuevo uso metafórico de “resurrección” y de la estructura de su propio movimiento y su punto de vista sobre Jesús. Su respuesta -esto puede parecer evidente, pero hay que explicarlo detalladamente- era que su esperanza futura de una resurrección corporal definitiva y las diversas maneras en que dicha esperanza se había precisado más, su redefinición de los significados metafóricos de “resurrección”, y su sentir acerca de quiénes eran ellos mismos y quién era Jesús, se basaban en su firme creencia en que Jesús de Nazaret en persona había sido resucitado de entre los muertos. Esto nos permitirá aclarar con mayor precisión lo que los primeros cristianos querían decir exactamente cuando utilizaban este lenguaje. ¿Qué podemos decir, como historiadores, sobre lo que ellos creían que había sucedido el día de Pascua?

Esto nos lleva a la Parte IV, donde examinaremos los relatos de la primera Pascua cristiana en los evangelios canónicos. Dentro de gran parte de la investigación posterior a la Ilustración, éstos han sido tratados, casi habitualmente, como meras retroproyecciones de una creencia cristiana posterior, dotadas tan sólo de una debilísima pretensión de veracidad histórica. Descubriremos que esta postura, por más de moda que haya estado, crea enormes problemas históricos que desaparecen cuando los relatos son tratados, al menos en principio, como descripciones de lo que los primeros cristianos creían que realmente había sucedido el primer día de Pascua. Los relatos, de hecho, tienen sentido, no como el resultado final de un proceso de reflexión teológica y exegética dentro de la iglesia primitiva, sino como algo parecido a la fuente de la que surgió dicho proceso. No son las hojas que crecen en las ramas del cristianismo primitivo. Se asemejan mucho más al tronco del que brotan las ramas como tales, aun cuando los escritos donde los encontramos se deben datar hacia el final de la primera generación, o incluso más tarde.

Esto nos llevará, en la Parte V, a distanciarnos para preguntar qué puede decir a modo de comentario sobre esta creencia paleocristiana, si es que puede decir algo, el lector contemporáneo -el historiador, el estudioso de cosmovisiones, el teólogo—. Si los primeros cristianos realmente creían que Jesús había sido resucitado corporalmente de entre los muertos, ¿qué podemos decir *nosotros* acerca de esa creencia suya? ¿Tenemos una explicación alternativa del origen de la iglesia primitiva, y en particular de su

reafirmación, desarrollo y modificación de la creencia judía en la resurrección? Si no, ¿qué debemos decir, como historiadores, sobre la Pascua como tal?

Por supuesto, las fuentes no exponen la materia de forma tan ordenada. Entretejen, con diseños muy ricos, las cuestiones relativas a su propia esperanza futura, por un lado, y a la resurrección de Jesús como tal, por otro. Esto es así particularmente en el caso de nuestra fuente más antigua y más detallada, el apóstol Pablo. (Dejamos hasta la Parte IV la cuestión de si los relatos evangélicos se remontan a tradiciones orales tan antiguas como Pablo; sin duda, éste es nuestra primera fuente *escrita*.) Como de costumbre, Pablo burla nuestros intentos de organizado todo en paquetes ordenados. Con frecuencia habla en un solo pasaje, a veces (sospecha uno) en un solo instante, sobre la resurrección de los cristianos, sobre la muerte y resurrección de Jesús, sobre la vida presente que deriva de ésta y anticipa aquélla y sobre otros varios temas vitales (la justificación, por ejemplo, o la ley judía). Dividir su pensamiento en secciones separadas resultaría un intento artificial e insoportablemente reiterativo; nos encontraríamos con los mismos pasajes, y a menudo con los mismos versículos, una y otra vez, en una categoría tras otra. Por esta razón, y también porque la aportación de Pablo a todo este análisis ha sido además frecuentemente controvertida en sí misma, parece mejor dedicar esta parte del libro a sus escritos, recorriéndolos con la mirada puesta en las preguntas fundamentales de las Partes III y IV: ¿cuál era la esperanza del cristianismo primitivo?, ¿qué significados entrañaba “resurrección”?, ¿qué respuestas habrían dado los primeros cristianos a las preguntas relativas a la cosmovisión, formuladas en relación con los muertos, que planteamos al paganismo y el judaísmo antiguos?, en particular ¿qué pensaban los primeros cristianos que le había ocurrido a Jesús después de su muerte? Así, la Parte II nos lleva una vez en torno al círculo de preguntas que van a ocuparnos en las Partes II y III, centrando nuestra atención en los indicios más antiguos de que disponemos.

Esta investigación sobre Pablo tiene que quedar a su vez seriamente restringida. La mayoría de los aspectos del pensamiento de Pablo se vinculan con muchos otros aspectos en una red maravillosamente compleja de ideas, ecos bíblicos, narraciones implícitas e instrucciones prácticas. La resurrección (de los cristianos y de Jesús) es fundamental en gran parte de esto, y seguir todas las ramificaciones de lo que Pablo dice entrañaría escribir comentarios detallados sobre muchas secciones de muchas cartas y entrar en discusión con todo un mundo de monografías y artículos. En este punto, para mantener la longitud del presente estudio bajo control, debo hacer referencia a análisis detallados que se encuentran en otros lugares; la

mayor parte del material de este capítulo y del siguiente no es objeto de controversia, y se incluye principalmente con el fin de establecer el contexto -de un modo que no se suele hacer en los tratados sobre la resurrección- para las cuestiones más difíciles planteadas en 1 Corintios 15 y 2 Corintios 4 y 5<sup>786</sup>. Entre los muchos debates en los que no hay espacio para entrar está la polémica cuestión de cuáles de las cartas “paulinas” fueron escritas realmente por el propio Pablo. Mis principales argumentos se apoyan firmemente en las cartas comúnmente consideradas como auténticas, a saber, Romanos, las dos cartas corintias, Gálatas, Filipenses, Filemón y 1 Tesalonicenses. Efesios y Colosenses son importantes, pero no fundamentales (y su contribución sigue siendo significativa aun cuando se sostenga que son de alguien que escribió posteriormente dentro de una tradición “paulina”); 2 Tesalonicenses brinda poca ayuda en lo que a nuestro tema se refiere, de manera que la cuestión de su autenticidad no es relevante. Las Epístolas Pastorales tienen ideas importantes que añadir, y las analizaremos en una sección aparte al final del presente capítulo.

Hay razones prácticas que marcan una senda concreta a través del material. Las dos cartas a Corinto resultan sumamente interesantes para nuestro tema por dos motivos: porque 1 Corintios 15, la principal declaración de Pablo sobre nuestra materia, es complejo y controvertido, y porque muchos especialistas han sostenido que en el pensamiento de Pablo tuvo lugar una evolución importante entre las dos cartas, en particular entre 1 Corintios 15 y 2 Corintios 4 y 5<sup>787</sup>. Por tanto, lo primero será también examinar el material que se encuentra en las otras cartas, y después pasar a la correspondencia corintia con alguna idea del abanico y la fuerza del pensamiento de Pablo en este campo. No es gran cosa lo que depende del orden en que tomemos las demás cartas, pero las examinaré en lo que a mi parecer es (de manera controvertida, desde luego) algo así como su secuencia histórica: primero las cartas a los Tesalonicenses y Gálatas, seguidas por las Cartas de la Cautividad y terminando con Romanos. Luego vendrá la nota agregada sobre las Pastorales.

Dentro del marco ya esbozado, hay tres cuestiones concretas que se han de plantear a estos textos ricos y densos, y a todos los demás textos paleocristianos (que examinaremos en la Parte III). (1) ¿En qué punto del abanico de posibilidades del mundo antiguo se sitúa la creencia de Pablo acerca de la esperanza cristiana última? Esta pregunta se subdivide en otras cuatro: (1a) Dado que él hablaba frecuentemente de dicha esperanza desde la perspectiva de la resurrección, ¿qué entendía por tal? (1b) ¿Desarrolló, como diversos pensadores judíos, maneras de hablar de un estado intermedio entre la muerte y la resurrección final? (1c) ¿Cómo manejó las

cuestiones de la continuidad y discontinuidad entre la vida presente y la futura y definitiva? (1d) ¿Qué función desempeña la resurrección dentro de este cuadro más amplio del futuro que el verdadero dios había prometido? (2) ¿De qué maneras utilizó Pablo metafóricamente “resurrección” y palabras e ideas similares? ¿Qué sucedió en sus escritos con el uso metafórico judío que denotaba la restauración de Israel? (3) ¿Qué dice acerca de la propia resurrección de Jesús y cómo la entiende exactamente? Esta investigación es aún más urgente por cuanto, como veremos, una grave lectura errónea de Pablo acerca de este punto crucial se ha propagado en los análisis secundarios e incluso populares hasta el punto de que casi se da por sentada. Se suele afirmar, y con frecuencia simplemente se supone, que Pablo tenía de la resurrección una visión “espiritual”, en el sentido moderno de la palabra, es decir, una visión en la cual un cuerpo y una tumba vacía no tendrían importancia alguna. Toda esta parte del presente libro va encaminada especialmente a rebatir de manera concluyente esta idea y en particular una desastrosa traducción errónea de 1 Corintios 15 que le ha dado amplia difusión<sup>788</sup>.

## 2. 1 y 2 Tesalonicenses

Según el consenso habitual, 1 Tesalonicenses data aproximadamente del año 49-50 d.C., poco después de la corta visita de Pablo a Tesalónica durante su primer viaje a Grecia<sup>789</sup>. Para nuestra presente indagación, gran parte del valor de esta carta, de carácter más pastoral que polémico, estriba en aquello que Pablo da por sentado y a lo cual hace referencia de manera sencilla y resumida. Existe, sin embargo, un pasaje de gran importancia que requiere un análisis atento y cuidadoso.

El resumen que Pablo hace al principio de la fe inicial de los tesalonicenses se centra en cómo llegaron a creer en el Dios vivo y verdadero en contraposición a los ídolos del paganismo (1,9). Luego, en una alusión a lo que ha de llegar hacia el final de la carta, resume lo que su evangelio tiene que decir sobre Jesús:

... y esperar al hijo de Dios que ha de venir desde el cielo, a quien él resucitó de entre los muertos: a Jesús, que nos salva de la ira venidera<sup>790</sup>.

La resurrección de Jesús, su presente ubicación en el cielo, su regreso futuro y su acto de salvar a su pueblo de la ira: estas afirmaciones son corrientes en el pensamiento desarrollado de Pablo, y aquí vemos que

fueron fundamentales desde muy pronto en sus escritos, y susceptibles de quedar brevemente resumidas. Así, también en el capítulo siguiente puede referirse a la futura esperanza cristiana con una palabra que ya nos hemos encontrado en Gálatas y con otra nueva que se convertirá en un tema muy importante que se ha de examinar más detenidamente en otro lugar: debéis caminar, les dice, de manera digna del Dios que os llama “a su reino y gloria”<sup>791</sup>. Aquí, como en Gálatas 5,21, “el reino de Dios” es el estado futuro.

Pero, ¿cómo llegará ese futuro? Esto es lo que le interesa a Pablo en un pasaje muy importante para nuestros propósitos, a saber, 4,13-5,11:

<sup>13</sup>No queremos, mi querida familia, que estéis en la ignorancia respecto a los que se han dormido, para que no os apenéis como los demás, que no tienen esperanza. <sup>14</sup>Porque, si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes se quedaron dormidos en Jesús. <sup>15</sup>Os decimos esto como palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la presencia regia del señor, no nos adelantaremos a los que se quedaron dormidos. <sup>16</sup>El mismo Señor bajará del cielo con grito de mando, en voz de arcángel y trompeta de Dios. Los muertos del Mesías resucitarán en primer lugar. <sup>17</sup>Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del señor en los aires. Y así estaremos siempre con el señor. <sup>18</sup>Consolaos unos a otros con estas palabras.

<sup>5</sup> <sup>1</sup>En lo que se refiere al tiempo y al momento, mi querida familia, no tenéis necesidad de que os escriba. <sup>2</sup>Vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del señor ha de venir como un ladrón en la noche. <sup>3</sup>Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta, y no escaparán. <sup>4</sup>Pero vosotros, mi querida familia, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como un ladrón, <sup>5</sup>pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. <sup>6</sup>Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios.

<sup>7</sup>Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. <sup>8</sup>Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios revistiendo la coraza de la fe



y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación. <sup>9</sup>Dios no nos ha destinado para la ira, sino para obtener la salvación por nuestro señor, Jesús el Mesías. <sup>10</sup>El murió por nosotros para que, velando o durmiendo, vivamos siempre con él. <sup>11</sup>Por tanto, confortaos mutuamente y edificaos los unos a los otros, como ya lo hacéis.

Éste es un texto espectacular que aborda un problema pastoral concreto (¿qué les ocurre a quienes mueren antes del regreso del señor?) y que expone varias de las creencias clave de Pablo sobre la resurrección. Por desgracia es también un pasaje muy discutido, ya que se utiliza con la misma sorprendente literalidad tanto en el fundamentalismo popular como en la investigación crítica para indicar que Pablo imaginaba a los cristianos volando por el aire sobre nubes. Las múltiples resonancias apocalípticas del pasaje, por un lado, y sus metáforas espléndidas y heterogéneas, por el otro, hacen esta interpretación sumamente improbable. Por suerte, el resto del pasaje es razonablemente claro, hace aportaciones sustanciales a nuestra investigación en todos sus frentes<sup>792</sup>. Podemos plantear nuestras preguntas por orden empezando con el tema general: (1) ¿Dónde se sitúa Pablo dentro del abanico de opiniones antiguas acerca de la vida de ultratumba?

(1a) ¿Qué quiere decir Pablo con “resurrección”? En este pasaje, indica claramente que quienes ya han muerto serán resucitados de entre los muertos “de la misma manera” (*houtos*, 4,14) en una fecha futura. La resurrección de Jesús será el modelo de la de su pueblo. Quienes actualmente están muertos resucitarán (*anasteontai*, 4,16) y así obtendrán la “salvación” en lugar de ser víctimas de la “ira” (5,9). Las palabras que Pablo utiliza, la índole de su argumentación y la trama subyacente dejan meridianamente claro que, en lo que a esto respecta, Pablo se sitúa en el centro mismo de las creencias judías sobre la resurrección durante el período del segundo Templo. Si se omite a Jesús en este cuadro, todo cuanto se afirma -la resurrección futura encaminada a una salvación de la ira para aquellos que en este momento están muertos y pertenecen al pueblo del único dios- resulta conocido por nuestro estudio sobre el judaísmo: es la postura de los fariseos. Independientemente de cuáles fueran las demás creencias que Pablo revisó tras su conversión, la resurrección permaneció constante. Esto quiere decir que estamos obligados a ver la resurrección como *corporal*, no sólo debido a la terminología (no existen indicios de que la raíz *anastasis* significara algo que no fuera resurrección corporal, ni en el paganismo que la negaba ni en el judaísmo farisaico que la afirmaba) ni sólo debido al contexto evidentemente judío, sino también a causa de la lógica

narrativa. La resurrección es algo nuevo, algo de lo que los muertos *no* disfrutaban en el momento presente; será vida *después de* “la vida después de la muerte”.

El estrecho paralelismo existente entre 4,16-17 y 1 Corintios 15,51-52, que examinaremos más adelante, indica que, en la mente de Pablo, “ser arrebatados sobre las nubes para encontrarse con el señor en el aire” equivale, desde el punto de vista funcional, a ser “transformados” de manera que el cuerpo propio no sea ya corruptible, sino en lo sucesivo del mismo tipo que el propio cuerpo resucitado del señor<sup>793</sup>. Una vez más, no debemos dejarnos engañar por la metáfora de subir a una nube. Esta imagen evoca Daniel 7,13, que la utiliza para hablar de la *acreditación* del pueblo de la alianza tras su sufrimiento. En otras palabras, es una manera diferente de decir lo que Pablo decía en Gálatas 5,5: el pueblo perteneciente al único Dios quedará acreditado. Para quienes ya han muerto, esa acreditación consistirá en la resurrección; para quienes todavía viven, en su transformación, de manera que su cuerpo no será ya del tipo corruptible. Esto significará “salvación” (en oposición a ira, como en 1 Tesalonicenses 5,9), en el sentido de rescate de la muerte como tal.

(1b) ¿Qué tiene Pablo que decir sobre un estado intermedio? Como otros judíos de la época del segundo Templo que creían en la resurrección, Pablo se ve enfrentado a un intervalo entre la muerte corporal y la resurrección corporal, y este pasaje ofrece su descripción más completa de dicho intervalo. Para empezar, aplica a la muerte la imagen corriente de quedarse dormido, lo cual le permite hablar de personas actualmente dormidas, pero que un día volverán a despertar, y hacerlo con ecos de Daniel 12,2, que, como vimos, era uno de los principales pasajes bíblicos sobre el tema<sup>794</sup>. Pablo usa este lenguaje tres veces, en 4,13, 14 y 15, y lo emplea también con un significado diferente en 5,6-10 (véase *infra*). Esto ha llevado a algunos intérpretes a hablar de “el sueño del alma”, un tiempo de existencia inconsciente post mórtem, previo al nuevo despertar de la resurrección<sup>795</sup>. Pero esto es casi ciertamente engañoso -otro caso de gente que recoge una plástica metáfora paulina y la agota agitándola a diestro y siniestro-. Para empezar, aun cuando Pablo puede referirse al “alma” (*psyche*) entre otros términos antropológicos, resulta evidente que no emplea dicho término cuando se refiere al estado intermedio -a diferencia de la Sabiduría de Salomón, por ejemplo, y también del Apocalipsis-<sup>796</sup>. De hecho, si habláramos con rigor, deberíamos decir que es el *cuerpo* el que “duerme” entre la muerte y la resurrección; pero con toda probabilidad Pablo utiliza el lenguaje de dormir y despertar simplemente como una manera de contrastar una etapa de temporal inactividad, no necesariamente de inconsciencia, con

otra posterior de actividad renovada<sup>797</sup>. Las demás referencias a quienes están muertos en el momento presente encontradas en este pasaje se refieren a ellos como “los muertos en el Mesías” (4,16) y como personas que, pese a estar dormidas, siguen (y seguirán) “viviendo en él” (5,10), estando “con Jesús” (4,14) o “con el señor” (4,17). Ésta es la paradoja y la tensión inherentes a pertenecer al Mesías resucitado, por un lado, y estar corporalmente muertos y todavía no resucitados, por otro.

(1c) ¿Qué signos hay de continuidad y discontinuidad entre la vida presente y ese estado final de resurrección? En 5,4-8, Pablo afirma audazmente que los cristianos son ya “hijos de la luz, hijos del día”. Cuando habla de no quedarse dormidos, sino permanecer despiertos, no está imaginando a alguien que trasnocha más y más, sino a alguien que se levanta muy temprano, mientras todavía está oscuro antes del amanecer. Ésta es, insiste él, la presente condición de los creyentes cristianos. Cuando despunte el día -el bíblico “día del señor”, en este momento reinterpretado como “el día del señor Jesús”-, quienes estén ya levantados y despiertos no quedarán sobresaltados por él. Como en Gálatas, esto tiene una profunda consecuencia ética: es importante comportarse como si fuera ya de día. El pasaje ofrece así una *escatología inaugurada* en la cual Pablo echa mano de las imágenes del día y la noche (basadas en el Génesis) para afirmar que los cristianos son ya, por decirlo así, “gente de la resurrección”. Sus cuerpos todavía requieren ser transformados, pero desde la perspectiva de las imágenes de dormir y despertar, relacionadas con la resurrección, están ya “despiertos” y así deben permanecer.

(1d) La resurrección tal como aparece en este pasaje, ¿qué función desempeña dentro del cuadro más amplio de Pablo? En principio, la de un incentivo para vivir el tipo apropiado de pena (4,13): no la clase de pena que sobreviene a quienes no tienen esperanza, a la gente del mundo pagano que los tesalonicenses conocían tan bien. La pena no es en absoluto contraria al espíritu cristiano, y Pablo puede referirse a la pena, incluida la suya propia, como a un fenómeno cristiano que no requiere disculpa alguna<sup>798</sup>. Esto es, de hecho, lo más cerca que llegamos en la literatura paleocristiana al tema que tan caro es a los predicadores en los funerales, a saber, la promesa de reunión más allá de la tumba con los cristianos ya muertos. Nada se dice, en modo alguno, de que tal reunión vaya a tener lugar antes de la resurrección como tal; pero la lógica pastoral del pasaje insiste en que una reunión final es lo que el Dios creador tiene en mente y lo que llevará a cabo en el momento del regreso de Jesús.

Igualmente importante es la imagen del cielo y la tierra, y de su unión final, de la que Pablo echa mano en sus palabras, muy malinterpretadas, sobre el señor que desciende, los creyentes que ascienden a las nubes y que se encuentran con el señor “en el aire”. El lenguaje de este pasaje es una rica mezcla de dos cosas en particular<sup>799</sup>. En primer lugar está Daniel 7, al que ya se ha hecho referencia y de quien tomamos la idea de ser levantados sobre las nubes; en este caso, esto se refiere, evidentemente, a los creyentes y no a Jesús. En segundo lugar, está el lenguaje, muy conocido en el mundo pagano, relativo a la visita de Estado hecha por un emperador u otro dignatario a una ciudad o provincia -o incluso a su regreso a Roma, cuando el emperador había estado en otro lugar-. De hecho, la palabra griega *parousia*, que se ha convertido en un término técnico de la interpretación literal de una esperanza paleocristiana que implica el final del mundo espacio-temporal, y en la cual Jesús “desciende” en una “segunda venida” y los creyentes ascienden volando a su encuentro, no está sacada en absoluto de la Biblia, sino del mundo de los usos paganos, donde era casi un término técnico para referirse a este tipo de “visita” imperial. Propiamente, *parousia* significa “presencia” en oposición a “ausencia”; Pablo puede aplicársela a sí mismo de esa manera, sin dar a entender que vaya a bajar volando sobre una nube<sup>800</sup>; pero la idea principal en este caso es que el “encuentro” -otro término casi técnico en griego- se refiere, no a un encuentro tras el cual todos los participantes permanecen en el lugar donde se ha producido, sino a un encuentro fuera de la ciudad tras el cual las autoridades cívicas escoltan al dignatario de regreso a la ciudad como tal. Este pasaje guarda así estrecha correspondencia con 3,13 y con Filipenses 3,20-21, que apuntan al cuadro más amplio de 1 Corintios 15,20-28 y Romanos 8,12-30, donde se indica no que los creyentes serán arrebatados de la tierra, abandonando ésta a su suerte, sino que se “encontrarán” con el señor -en el lenguaje de las imágenes apocalípticas, no en la realidad espacial tomada literalmente- cuando venga del cielo (1,10) y lo rodearán cuando venga a inaugurar el reino final de Dios, transformador, juzgador y salvador, en la tierra como en el cielo<sup>801</sup>.

(2) ¿Qué ha pasado con el uso metafórico de “resurrección” del judaísmo del segundo Templo, que se refería a la liberación de Israel por parte de Dios de la opresión y el exilio y confería a este acontecimiento el significado de nueva creación? Ha desaparecido y ha sido sustituido por una interpretación metafórica equivalente, en la cual el lenguaje relacionado con la resurrección (dormir y despertar, como en Daniel 12,2) se reutiliza para denotar la transformación de la vida que se produce en virtud de la predicación del Evangelio, la “palabra” que ha hecho su obra en la comunidad (2,13) y que

en lo sucesivo debe alcanzar su eficacia plena generando vidas santas y generosas<sup>802</sup>. Con esta metáfora, Pablo es capaz de dos cosas: de echar mano de una escatología inaugurada para reforzar su enseñanza moral (ya *sois* este tipo de personas, de manera que aseguraos de que vivís en la práctica vuestra verdadera identidad) y de conferir a dicha enseñanza teológica y moral el siguiente matiz: lo que anhelaba Israel, la resurrección y la restauración, ya se está haciendo realidad en vuestras vidas en Cristo, potenciadas por el Espíritu.

(3) Finalmente, ¿qué tiene que decir este pasaje sobre la resurrección de Jesús como tal? Ésta es el presupuesto de la argumentación entera, como indica la breve fórmula confesional de 4,14; de hecho, 4,14 es un breve resumen de prácticamente la totalidad de 1 Corintios 15. El hecho de que Pablo presente cuidadosamente la resurrección de los cristianos que en este momento están muertos siguiendo el modelo de la resurrección de Jesús mismo (“de la misma manera” 4,14) indica, puesto que es bastante explícito acerca de ciertos aspectos de la resurrección de los cristianos, lo que él creía que era verdad acerca del Mesías. Para Pablo, la resurrección de Jesús no fue algo que sucedió inmediatamente después de su muerte, una exaltación prácticamente sinónima de la muerte como tal (muerte “vista” como resurrección o algo por el estilo). En otras palabras, no hay indicio alguno de que con “resucitó” (*aneste*) en 4,14 Pablo quisiera decir algo diferente de lo que esa palabra habría significado para un antiguo pagano o un lector de los Setenta. Por lo que a Pablo se refiere, la resurrección, tanto la de Jesús como la de los cristianos, era una vida nueva *tras* un período de “vida después de la muerte”, no un nuevo estado en el cual había entrado con la muerte corporal, dejando su cuerpo atrás para que lo enterraran como algo inútil. No dice que Jesús hubiera estado “dormido” entre su muerte y su resurrección, pero da a entender que entre ambos acontecimientos debió mediar un período de tiempo. Y puesto que el lenguaje que utiliza para referirse a la muerte y resurrección de los creyentes está impregnado del lenguaje de varios pasajes bíblicos, tanto del relato del Génesis sobre la creación del día y la noche como de la predicción de Daniel sobre el despertar de los que están dormidos, tenemos la clara impresión de que, para Pablo, la resurrección de Jesús fue el repentino y perturbador cumplimiento de la esperanza de Israel, cumplimiento que inauguró un nuevo e inesperado período de la historia en el cual los llamados por el evangelio vivían como hijos del día, esperando que rompiera por fin el alba.

Poco es lo que a este cuadro se le añade en 2 Tesalonicenses, aunque la imagen del “día del señor” queda considerablemente ampliada en 2,1-12. Pero los dos versículos posteriores a este pasaje, que en realidad son un

equivalente funcional del gran resumen que Pablo hace de su argumentación en Romanos 8,29-30, indican de nuevo lo que vimos en 1 Tesalonicenses 2,12: Pablo puede describir la meta última del cristiano como un compartir la gloria del señor Jesús, el Mesías (2 Tesalonicenses 2,14). Dicha “gloria” se pone en paralelo con la “salvación” de la que se habla en el versículo 13, que probablemente sea lo mismo que la “salvación” de 1 Tesalonicenses 5,9. Estamos empezando a crear una imagen de las múltiples maneras en que Pablo podía describir la meta definitiva del cristiano. La pista que indica todo esto es que con la muerte y resurrección de Jesús el Dios creador ha vencido al poder de la muerte, de manera que la vida de su nuevo mundo, la nueva creación, el nuevo día que amanece, está ya anticipada en las vidas de quienes han sido captados por la palabra del evangelio, y quedará completada al regreso del Mesías. Entonces los muertos serán resucitados, y los vivos, transformados, de manera que todo su pueblo, rescatado (“salvado”) de la corrupción última, compartirá la gloria de la que él ya goza.

### 3. Gálatas

La resurrección no es un tema principal en Gálatas, pero sin ella no resultan comprensibles ni la argumentación global ni sus detalles. La floritura retórica inicial de Pablo indica que el Dios de la alianza ha montado ya una operación de rescate “para librarnos de la presente era malvada”; Pablo estaba pensando claramente dentro de las categorías escatológicas de los fariseos y los rabinos. Creía que había ocurrido algo en virtud de lo cual la “era venidera” había irrumpido en la “era presente”<sup>803</sup>. El primer versículo mismo de la carta indica qué era ese “algo”: “Dios padre... resucitó [a Jesús el Mesías] de entre los muertos”<sup>804</sup>. Así, Pablo asocia la irrupción de la era venidera con el acontecimiento doble de la muerte y resurrección de Jesús, y entiende dicha muerte como una entrega de sí mismo “por nuestros pecados”, en cumplimiento del designio divino global.

De hecho, es inconcebible (como veremos en el capítulo 12) que la muerte de un aspirante a Mesías pudiese por sí sola dar origen a la idea de que la “era venidera” había irrumpido ya, y de que la gente podía ser liberada, incluso ya en ese momento, de la “malvada era presente”. Como sucede con frecuencia, tenemos que remitirnos a la resurrección (a la cual se alude en el versículo inicial de la carta) para entender cada referencia a la cruz, echando mano de otros pasajes en los que Pablo aclara el cuadro



completo<sup>805</sup>. Así, Gálatas 1,4-5 aborda ya las preguntas 1(d), 2 y 3. La muerte y resurrección de Jesús son la inauguración de la nueva era prometida; y esta “era venidera” es el tiempo largamente esperado de la liberación. El significado metafórico judío (la resurrección como rescate y restauración de Israel tras el exilio y la opresión) se conserva, aunque transformado: la operación divina de rescate realizada a través de Jesús es para todo el pueblo, y libera por igual a judíos y gentiles de la malvada era presente.

Esto apunta al impresionante pasaje del final del capítulo 2, donde Pablo cuenta su enfrentamiento con Pedro en Antioquía. El núcleo de su argumentación es que él, Pablo, ha “muerto” y ahora “vive” de manera nueva:

<sup>19</sup>Pues por la ley morí a la ley, a fin de poder vivir para Dios. He sido crucificado con el Mesías; <sup>20</sup>no obstante estoy vivo —pero no soy yo, es el Mesías quien vive en mí—; y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por la fe en el hijo de Dios que me amó y se entregó por mí.

Los especialistas han debatido largamente si, cuando Pablo hablaba de su propia “muerte” y “vuelta a la vida”, se refería a su conversión (incluido el bautismo) o si miraba más allá de ella, a la muerte y resurrección del propio Jesús<sup>806</sup>. Probablemente la respuesta sea que tenía en mente ambas cosas, y que aquí encontramos un ejemplo del uso metafórico judío: “resurrección” como rescate de Israel de la opresión y el exilio, lo cual se hace realidad de manera nueva en la persona de Pablo mismo, con una transformación que se enraíza en los acontecimientos de la propia muerte y resurrección de Jesús y que se traduce en que Pablo es portador de una nueva identidad que ya no está definida por su existencia “carnal”. Dicha nueva identidad es el punto fundamental del párrafo donde Pablo sostiene enérgicamente (contándoles a los gálatas la argumentación que había utilizado con Pedro durante su enfrentamiento en Antioquía) que las viejas solidaridades de la “carne”, por las cuales en este caso entiende particularmente la identidad étnica, habían perdido su sentido a la hora de definir al pueblo del dios de la alianza<sup>807</sup>. En lo sucesivo, todos, tanto judíos como gentiles, tenían su sitio en la misma mesa; la diferenciación simbólica entre ellos había quedado suprimida, y su única señal de identidad era en adelante la *pistis Iesou Christou*, la fidelidad de Jesús el Mesías<sup>808</sup>.

Pablo habla aquí de morir y resucitar en sentido metafórico. En realidad no ha muerto físicamente, ni ha sido resucitado físicamente. Pero el referente de la metáfora sigue siendo una realidad concreta, a saber, su



identidad como ser humano renovado y su comunión de mesa con cuantos han “muerto y resucitado” del mismo modo. La razón por la que puede hablar de esta manera es, una vez más, los acontecimientos concretos de la muerte de Jesús y su resurrección, todavía sin expresar, pero intensamente presente. La nueva vida que se otorga al otro lado de esta “muerte” se puede describir (a) como “vivir para Dios” y (b) como poseer interiormente la vida del Mesías. Ambas son expresiones cuasi-técnicas con las que nos encontraremos de nuevo a medida que avancemos en nuestro estudio de Pablo.

El cumplimiento transformado de la esperanza judía es uno de los temas principales de Pablo en Gálatas 3. En los versículos 10-14 cuenta cómo la promesa hecha a Abrahán, de que el mundo entero se bendeciría “en él”, había quedado aparentemente en suspenso cuando Israel cayó víctima de la maldición de la ley. Pero el Dios de Israel actuó por medio del Mesías, quien cargó con la maldición de la ley en nombre de Israel, a fin de que “la bendición de Abrahán pudiese llegar a los gentiles en el Mesías, Jesús, y nosotros (en otras palabras, los cristianos judíos) pudiéramos recibir la promesa del Espíritu a través de la fe”<sup>809</sup>. La narración implícita que subyace tras este fragmento es la de la subyugación de Israel y el rescate divino -en otras palabras, aquella para la cual se había utilizado la imagen de la “resurrección” en varios textos judíos-; y la razón por la cual Pablo puede declarar que se han cumplido las promesas es, evidentemente, la muerte y resurrección de Jesús<sup>810</sup>. Sin embargo, las promesas no se han cumplido de la manera esperada o deseada por la mayoría de los judíos, entre ellos el mismo Pablo. Ésa es la razón por la que los primeros cristianos se ven enfrentados a un problema tan enorme, el problema al que Pablo da en Gálatas una respuesta parcial. Su manera de abordar el asunto demuestra que ha tomado el significado metafórico existente y ha permitido que lo redefinan los acontecimientos que él creía que habían tenido lugar en relación con Jesús.

Uno de los pasajes más cruciales de toda la carta es 4,1-7. Una vez más, en él Pablo no menciona explícitamente la resurrección; en vez de eso cuenta una historia donde los matices de “resurrección” están intensamente presentes. Al describir la manera en que el Dios de Israel libera a los esclavos de su cautiverio y los convierte en sus propios hijos, Pablo echa mano, como en Romanos 8, de la conocida historia judía del éxodo<sup>811</sup>. Mediante la obra del hijo, el Dios uno ha quebrantado el poder del amo de los esclavos; mediante la obra del Espíritu, el mismo Dios garantiza a su pueblo la propia condición de hijos y herederos suyos<sup>812</sup>. En Romanos 8, la misma historia se desarrolla con la atención explícitamente centrada en la

resurrección. Aun sin este paralelo, no tenemos más que colocar Gálatas 4 junto a 1 Corintios 15,20-28 para comprobar que las ideas de que se trata son sustancialmente las mismas.

En lo que respecta a Gálatas, Pablo ha echado mano de la idea subyacente de la resurrección (habitualmente inexpresada) para dar forma y dirección a su particular inquietud. Se han producido acontecimientos que han cambiado el mundo; en virtud de ellos, Pablo mismo se ha convertido en una persona diferente; las promesas se han cumplido de manera diferente a la previamente esperada por Israel (y por él mismo). En el siguiente pasaje hace referencia a la esperanza personal y todavía futura, de nuevo sin mencionar explícitamente la resurrección, sino hablando en vez de eso de “acreditación” final, de alcanzar la condición de “justo” en el tribunal supremo divino: “pues nosotros, por el Espíritu, y sobre la base de la fe, aguardamos anhelantes la esperanza de la justicia”<sup>813</sup>. Pasajes parecidos en otras cartas de Pablo, sobre todo en Romanos 8, hacen pensar que Pablo habría podido fácilmente escribir *elpida anastaseos*, “la esperanza de la resurrección”, en vez de *elpida dikaiosunes*, “la esperanza de la justicia”. Decidió hablar de la *condición* que los cristianos poseerán en el último día, y no del *estado* en el que se hallarán, debido a la argumentación concreta de Gálatas. La proximidad de pensamiento entre ambas destaca algo importante para Pablo, que surgirá más tarde: el vínculo conceptual, en varias etapas de su pensamiento, entre resurrección y “justificación”, pasado, presente y futuro.

El futuro, y sus efectos en el presente, queda a la vista hacia el final de Gálatas 5, donde Pablo advierte que quienes se comportan de determinadas maneras “no heredarán el reino de Dios” (5,14). Aunque puede hablar de este reino como presente<sup>814</sup>, lo ve más frecuentemente como futuro, usando esta expresión para denotar el futuro definitivo, entendido como el tiempo en que, debido a que el mandato del creador se cumple plenamente y sin excepción, no se le permitirá ya espacio alguno a nada que estropee o desfigure la creación, y en particular las criaturas portadoras de la imagen divina<sup>815</sup>. El mayor contraste que Pablo establece en este pasaje es entre la “carne” y el “espíritu”, entendidos como las dos esferas de vida, carácter y comportamiento dentro de las cuales puede vivir un ser humano. Su pensamiento, como a menudo ocurre, se mueve con gran rapidez, dejando implícitas muchas de las cosas que se han de entender; pero está claro que quienes, como dice él, “caminan según el Espíritu” “heredarán el reino de Dios”. Éste es, pues, otro modo de describir el futuro definitivo del pueblo de la alianza, modo en el cual se utiliza un lenguaje que cualquier fariseo del siglo I hubiera alineado enseguida con la esperanza de la resurrección. Y la consecuencia inmediata de dicha esperanza futura es que la vida presente

en el poder del Espíritu es la garantía de la herencia futura -idea que Pablo refuerza ampliamente en otros lugares-.

En el capítulo 6 desarrolla esto utilizando una imagen diferente. Donde antes había hablado de “caminar”, ahora piensa desde la perspectiva de “sembrar y cosechar”:

<sup>7</sup>No os engaños; de Dios nadie se burla. Pues lo que uno siembre, eso cosechará. <sup>8</sup>Si sembráis para vuestra carne, de la carne cosecharéis corrupción; pero si sembráis para el Espíritu, del espíritu cosecharéis vida eterna. <sup>9</sup>Por tanto, no nos cansemos de hacer lo correcto; pues a su debido tiempo nos vendrá la cosecha si no desfallecemos.

En este texto aparecen varias ideas que encajan perfectamente en algunas de las expresiones de la esperanza futura elaboradas por Pablo, y que indican que, aun cuando esté escribiendo una ágil polémica, sigue brindando indicios de la detallada creencia sobre el futuro que le vemos exponer más detenidamente en otros lugares. Describe la meta futura como una cosecha de plantas previamente sembradas. Éste no es exactamente el mismo uso de la metáfora de la “semilla” que encontramos en 1 Corintios 15,35-38.42-44, pero no se aleja mucho de él (lo cual, por cierto, demuestra lo flexible que es Pablo a la hora de presentar sutiles variaciones dentro de la misma metáfora); allí utiliza “sembrar” como una imagen de “morir” (como en Juan 12,24), mientras que aquí simplemente piensa en el comportamiento y en sus consecuencias a largo plazo. Éste es también el modo en que él concibe la continuidad entre la vida presente y la vida venidera: no porque ciertos tipos de comportamiento en el presente establezcan un derecho sobre el Dios de la alianza, sino porque el comportamiento es un indicio de a cuál de las dos esferas pertenece uno, a la de la “carne” o a la del “Espíritu”. Mientras que para Pablo la “carne” es siempre corruptible, está en descomposición y con frecuencia es también rebelde, el “Espíritu”, cuando se refiere como aquí al Espíritu divino, es siempre, en el uso que Pablo hace de él, el don del Dios uno en el presente, en virtud del cual queda garantizada la herencia futura.

Observamos también que Pablo puede denotar la meta final —idéntica, suponemos, a la “justicia” de 5,5 y al “reino de Dios” de 5,21- con la expresión “vida eterna”. Encontraremos esta expresión en Romanos, donde sostendré que no significa, como a menudo se interpreta, “vida continuada en una bienaventuranza incorpórea”, sino más bien “vida en ‘la era venidera que Israel anhela’”<sup>816</sup>. En el presente pasaje guarda correspondencia con 1,4: el Dios de la alianza nos ha rescatado de la “malvada era presente”, y

quienes ahora “siembren para el Espíritu” heredarán, en lugar de esa era presente, “la era venidera”. Finalmente, la exhortación a seguir haciendo el bien sin cansarse guarda estrecha correspondencia con 1 Corintios 15,58. Para Pablo, en estas cartas muy diferentes, el pensamiento de la herencia futura (sea cual sea el modo en que la describa) nunca es un incentivo para encogerse de hombros y esperar pasivamente la divina operación final de rescate, sino para seguir haciendo en el presente aquellas cosas que propiamente anticipan la herencia futura como tal, y por tanto conducen a ella. Como en la primera carta a Corinto, esto está muy relacionado con la *continuidad* entre el estado presente y el final de la existencia cristiana.

Este cuadro queda confirmado por Gálatas 6,14-16, donde Pablo declara que lo que importa no es la circuncisión ni la incircuncisión, sino la nueva creación. Lo que subyace tras la mayoritaria esperanza judía de la resurrección es precisamente el llamamiento al Dios uno como creador; y en este denso pasaje final vemos cómo una vez más el pensamiento de Pablo acerca de la muerte y resurrección de Jesús ha remodelado tanto su visión del mundo renovado como su manera de entender lo que significa vivir en el presente a la luz de ese futuro:

<sup>14</sup>Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro señor Jesús el Mesías, por quien el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo; <sup>15</sup>porque lo que cuenta no es ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva. <sup>16</sup>Y para todos los que se sometan a esta regla, paz y misericordia, lo mismo que para el Israel de Dios.

Nótese en este texto la triple secuencia que muestra cómo funciona la mente de Pablo incluso cuando reúne los hilos de una carta apresurada, densa y polémica. En primer lugar, la secuencia de “cruz-nueva creación” señala claramente a la resurrección, y además a la resurrección entendida precisamente como nueva *creación*. Las correspondencias con 2 Corintios 5,17 son importantes; también lo son los ecos de las diversas fuentes judías que hablan del Dios de Israel que renueva su mundo en un gran acto creativo nuevo. Como veremos después, Pablo mantiene Génesis 1 y 2 como telón de fondo de su pensamiento en todo momento, y con frecuencia (pero particularmente en 1 Corintios 15) ve el acto final de la redención no como un *rescate respecto a* la creación, sino como la *renovación de* la creación. Esto lo sitúa claramente dentro del mapa judío de la esperanza escatológica; y, como en 2,19-20, Pablo entiende que los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús significan que el mundo es un lugar diferente y que él es una persona diferente en relación con el mundo. El

resultado, una vez más, es que la distinción entre judíos y no judíos deja de ser útil. Los que “se sometan a esta regla” (la de “no barreras étnicas, sino nueva creación”) obtendrán la “paz y misericordia” que el Dios de Israel prometió a su pueblo. Los ecos bíblicos evocan la imagen, no sólo de la “paz y misericordia” en el tiempo presente, sino de la esperanza a largo plazo que Israel tiene de una salvación definitiva, del mundo nuevo en el cual el pueblo de la alianza habitará libre y seguro<sup>817</sup>.

Así pues, aunque Gálatas no menciona explícitamente la resurrección, hay tantos puntos en los que está tan cerca de la superficie del texto que podemos verla justo por debajo de la línea de flotación, sosteniendo aquellos otros aspectos del pensamiento de Pablo que sobresalen de manera más manifiesta porque éste los necesita para elaborar su argumentación visible “por encima de la superficie”. La resurrección de Jesús, que forma parte del plan divino de introducir “la era venidera” en lugar de “la era presente”, es el principio de la “nueva creación” del creador y da un sentido retrospectivo a la muerte de Jesús, al permitir verla como el acto divino de redención que afronta la maldición de la ley, libera a los esclavos y demuestra efectivamente el amor de Jesús como tal (2,20).

¿Qué ha pasado en Gálatas con el significado metafórico de “resurrección” en el judaísmo del segundo Templo, significado según el cual Israel iba a quedar liberado de la opresión pagana? Parece que Pablo lo desarrolló de manera nueva. Habla de una esclavitud diferente y de una diferente libertad: por un lado, el cautiverio del género humano bajo los “elementos del mundo” y el de Israel bajo la ley; por otro lado, la vida presente de los cristianos, guiada por el Espíritu, que forma ya parte de la nueva creación, libre de la ley y de los poderes del mundo (4,1-11). Es una vida de fe (2,20), una vida vivida “para Dios” (2,19); una vida en la que los signos de delimitación étnica, especialmente la circuncisión, ya no son necesarios ni útiles, porque ha comenzado una creación nueva y todos cuantos creen en el evangelio pertenecen a la única familia que el único Dios verdadero prometió a Abrahán (3,28-29) y deben ordenar su vida común en consonancia con ello. El cristiano espera con ansiedad el momento futuro en el que se otorgará finalmente la “justicia”, la llegada plena y definitiva del reino; la vida presente en el Espíritu es una auténtica anticipación de esta vida de la “era venidera”. Esto es manifiestamente diferente de lo que encontramos en el judaísmo del segundo Templo fuera del cristianismo primitivo (aunque tiene analogías en Qumrán, precisamente porque también ahí nos encontramos con una escatología inaugurada); pero sólo se puede explicar como una mutación producida desde el interior de la cosmovisión de los judíos del segundo Templo. Está sorprendentemente

bien desarrollado en la mente de Pablo sea cual sea la fecha que asignemos a Gálatas (pero especialmente si la situamos en un momento temprano de la actividad del apóstol, como yo me siento inclinado a hacer). Precisamente porque la resurrección y la nueva creación no son el tema principal de la carta, resulta aún más llamativo que, cada vez que Pablo se acerca a dicho tema, lo que dice sobre él encaje dentro del modelo que sus demás escritos expresan de manera tan firme.

## 4. Filipenses

Con la carta enviada a Filipos llegamos a una especie de punto culminante en la referencia y el uso que Pablo hace de la resurrección. (Todavía no se ha llegado a un consenso acerca de en qué cárcel se encontraba Pablo cuando escribió esta carta; personalmente me inclino por Éfeso, de modo que situaría la carta entre la primera y la segunda a Corinto, aunque los argumentos sobre este punto no están exentos de dificultades. Nada de nuestro presente propósito depende de esto, ya que no estoy proponiendo un esquema evolutivo.) Esta carta ofrece una pista, más clara que las que se encuentran en las demás salvo 2 Corintios, de que Pablo se ve enfrentado a la seria posibilidad de su muerte inminente; no cabe, pues, sorprenderse de encontrar también aquí algunas de sus afirmaciones más nítidas sobre la esperanza cristiana más allá de la muerte. Éstas se sitúan dentro de una teología más abiertamente antiimperial que la que hemos visto hasta el momento: Jesús es señor y salvador, y en clara consecuencia, perfectamente perceptible para quienes residían en una colonia romana, el César no lo es<sup>818</sup>. La integración de una teología explícitamente basada en la resurrección en un evangelio políticamente subversivo no se ha comentado de manera suficiente, y la iremos señalando conforme vayamos avanzando.

Uno de los temas principales de la carta es la estrecha integración temática entre la historia de Jesús y la de los creyentes, y en este momento se deben examinar con mayor detalle los paralelos y demás vínculos entre 2,6-11 y 3,20-21. Pero también las afirmaciones de Pablo al comienzo tienen gran interés para nuestro tema. En su acción de gracias inicial afirma que el Dios que “empezó la buena obra en vosotros, la irá consumando hasta el día del Mesías, Jesús”. Como en 1 Tesalonicenses, Pablo considera la predicación del evangelio como el vehículo del Espíritu, que efectúa un cambio radical de corazón y de vida. Lo importante en este caso es la *continuidad* (pregunta le): Pablo cree que lo que este Dios ha hecho ya en la

vida presente por medio del evangelio y el Espíritu es la garantía de la salvación final que describirá más pormenorizadamente en 3,20-21.

Esto le lleva a unas extensas reflexiones sobre su propia situación, en las cuales piensa detenidamente los problemas a los que se enfrenta y que de hecho escapan a su control: ¿morirá, es de suponer que en virtud de su condena a muerte por parte de las autoridades romanas, o vivirá y continuará su trabajo apostólico? Considera el asunto desde uno y otro punto de vista, poniendo de manifiesto casi con indiferencia el modo en que ve la muerte en el más elocuente de los casos, a saber, el suyo propio<sup>819</sup>:

<sup>1</sup> <sup>18b</sup>Esto me alegra y seguirá alegrándome, <sup>19</sup>pues yo sé que esto servirá para mi salvación gracias a vuestras oraciones y a la ayuda prestada por el Espíritu de Jesús el Mesías, <sup>20</sup>conforme a lo que aguardo y espero, que en modo alguno seré confundido; antes bien, que con plena seguridad, ahora como siempre, el Mesías será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte.

<sup>21</sup> Pues para mí vivir la vida es el Mesías, y la muerte, una ganancia. <sup>22</sup>Si se trata de seguir viviendo en la carne, esto significa para mí trabajo fecundo; de manera que no sé qué escoger. <sup>23</sup>Me siento apremiado por ambos extremos. Por un lado, mi deseo es partir y estar con el Mesías, lo cual es con mucho lo mejor. <sup>24</sup>Mas, por otro, quedarme en el cuerpo es más necesario para vosotros. <sup>25</sup>Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros, para progreso y gozo de vuestra fe, <sup>26</sup>a fin de que tengáis por mi causa un nuevo motivo de orgullo en el Mesías, Jesús, cuando yo vuelva a estar entre vosotros.

Si éste fuera el único pasaje de Pablo, o incluso de Filipenses, que abordara la cuestión de lo que les ocurre a los cristianos después de morir, se nos podría perdonar por pensar que Pablo consideraba la vida después de la muerte en una sola etapa; los cristianos parten y pasan a estar con el Mesías (versículo 23). Por otras cartas sabemos que no era ésta su postura; pero más importante es que por Filipenses como tal sabemos que creía en un proceso en dos etapas; a “la vida después de la muerte” le seguirá una resurrección final (3,20-21). Lo que tenemos aquí es, por tanto, una reafirmación de lo que vimos en 1 Tesalonicenses 4: entre la muerte y la resurrección, los cristianos están “con el Mesías”. Pablo describe esto en términos tan elogiosos (“con mucho lo mejor”) que resulta imposible suponer



que lo concibiera como un estado inconsciente. Anhela estar personalmente presente junto al que le amó y cuyo amor no le dejará marchar<sup>820</sup>. Esta es la respuesta más clara que llegamos a obtener de Pablo a la pregunta 1b, relativa a un estado intermedio. No habla de “ir al cielo”, aunque es de suponer que fuera allí donde situara la ubicación del Mesías en ese momento. Su vida presente queda definida desde el Mesías y a su vida futura le sucederá lo mismo (1,20-21).

Observamos también que, como en Gálatas 2,20, Pablo describe la vida presente como un vivir “en la carne”. En este caso no le da a la expresión la connotación *moral* negativa que ésta adquiere a veces en otros lugares (p.ej. en Romanos 8,9). Más bien tiene connotaciones *ontológicas* negativas; la carne es débil y corruptible y un día morirá. En este pasaje no da un término antropológico equivalente (como “alma” o “espíritu”) para denotar la clase de realidad que él será después de su muerte y antes de su resurrección. Una vez más, basta con saber que durante ese período estará “con el Mesías”.

El llamamiento inicial de Pablo a los cristianos filipenses en 1,27-30 es que vivan de manera digna del evangelio en su vida pública e incluso cívica (1,27). Vuelve sobre este tema en 2,12-18. Por supuesto, encontrarán oposición y se verán enfrentados a persecuciones, como les sucede ya en ese momento. Pero su alegre negativa a dejarse intimidar será para sus adversarios un signo de que ellos (los adversarios) se encuentran en el camino ancho que lleva a la destrucción, mientras que a quienes pertenecen al Mesías, Jesús, se les asegura la *soteria*, en este contexto no necesariamente “liberación” en el sentido de escapar a la persecución o incluso al martirio, sino una “salvación” más profunda, que nada en el sistema imperial puede dañar y con la que nada ni nadie de dicho sistema puede rivalizar. Si unimos esto al resto de la epístola, podemos tener la seguridad de que, para Pablo, esta “salvación” consiste en un rescate de la muerte, no evitándola ni considerándola una transición sin importancia a una nueva vida, sino superándola con una resurrección corporal (3,20-21).

En el famoso pasaje 2,6-11 nos encontramos con un problema concreto: que Pablo no habla en él de la muerte y resurrección de Jesús, sino de su muerte y *exaltación*<sup>821</sup>. Se ha dicho con frecuencia que para los primeros cristianos estos términos eran más o menos sinónimos y que sólo más tarde, con la obra de Lucas en dos partes, se estableció una distinción entre la resurrección y la “ascensión”<sup>822</sup>. Esto es, en el mejor de los casos, una verdad a medias, y la mitad errónea, por decirlo así. Juan, citado a menudo como representante de la opinión según la cual resurrección y ascensión significaban lo mismo, pone en labios de Jesús resucitado la declaración de

que “todavía no [ha] ascendido”<sup>823</sup>; y Pablo es muy capaz de contar una historia más completa en la que tanto la resurrección como la ascensión tengan un lugar secuencial y diferenciado<sup>824</sup>. Más aún, el modo en que Pablo desarrolla el presente pasaje en el capítulo 3 indica, como veremos, que tenía muy en mente la resurrección. ¿Por qué, entonces, no la destacó?

Una manera de soslayar esta dificultad es afirmar que el poema fue escrito por otra persona y que Pablo simplemente lo estaba citando. Esto también se ha propuesto como una razón para suponer que los primeros cristianos contaron una historia sobre la muerte y exaltación de Jesús y no sobre su resurrección. Considero que esto no sólo es indemostrable, sino improbable también. El poema está construido con sumo cuidado y encaja tan bien, y en tantos aspectos, con el capítulo 3 que me resulta mucho más fácil suponer que fue el propio Pablo quien lo escribió con este propósito o que, como mínimo, fue escrito por alguien que él conocía y en quien confiaba, y que lo citó aquí porque decía lo que él quería decir en el capítulo 2 y como base para el capítulo 3. Una respuesta mucho mejor, creo, y que guarda perfecta correspondencia con el carácter de la carta en su conjunto, es que Pablo compuso el poema, y su retrato de Jesús, inspirándose, no simplemente en Adán e Israel, como he sostenido en un trabajo anterior, sino también y más concretamente en el César (o más bien, quizá, en la entera tradición de emperadores arrogantes que se remontaba al menos hasta Alejandro Magno, dentro de la cual los emperadores romanos eran las personificaciones de ese prototipo en aquel momento). Jesús tuvo éxito allí donde Adán fracasó; completó la tarea asignada a Israel; y es la realidad de aquello de lo cual el César es una parodia. Como se ha sostenido recientemente, el poema sigue muy de cerca la secuencia narrativa de la propaganda imperial, y así subraya aquello por lo que fue acusado el Pablo de Hechos: por decir que hay “otro rey, a saber, Jesús”<sup>825</sup>. Él, y no el César, es el verdadero señor del mundo<sup>826</sup>.

---

Parte de la cuestión es, por supuesto, que aquello que los emperadores romanos *no* afirmaban era que ellos ni ningún otro hubieran sido resucitados de entre los muertos. Exaltados al cielo, sí; resucitados, no. El tema antiimperial queda luego reforzado en los versículos siguientes, donde Pablo insta a sus lectores a llevar a la práctica el significado de *su* tipo de salvación, en contraste con el tipo que ofrecía el César (2,12-13)<sup>1</sup>. Y -un indicio tan revelador como importante- los que aprendan cómo ser el pueblo de Jesús en el imperio del César “brillarán como luces en el mundo”. Esto es un eco deliberado de Daniel 12,3, lo cual indica que Pablo, tanto en este texto como en otros, había considerado detenidamente la vida y la vocación *presentes* de los cristianos desde la óptica de una vida resucitada que ya había empezado, en cierto sentido, aun cuando había de completarse con la resurrección corporal como tal<sup>2</sup>.

Los relatos sobre Timoteo y Epafrodito proporcionan un inesperado intermedio al final del capítulo 2 e iluminan intensamente la actitud de Pablo ante la muerte. Epafrodito era el mensajero a través del cual la iglesia filipense había enviado dinero al apóstol encarcelado. Luego éste cayó enfermo y estuvo a punto de morir, pero se recuperó; y lo que Pablo comenta al respecto (2,27) es que “Dios tuvo piedad de él y no sólo de él, sino también de mí, para que no tuviera yo tristeza sobre tristeza”. Esto dista mucho del retrato estoico del “modo cristiano de afrontar la muerte” que la iglesia posterior ha presentado con frecuencia e indica con mayor claridad lo que Pablo quiere decir cuando ordena a los tesalonicenses que no se aflijan como quienes no tienen esperanza: no es que no deban afligirse, sino que su aflicción, por profunda que sea, ha de ser una aflicción esperanzada<sup>3</sup>.

Esto nos lleva al capítulo 3 (más concretamente, 3,2-4,1; 3,1 es una introducción en cuyos problemas no necesitamos detenernos en este momento), donde la resurrección desempeña un papel vital en varios sentidos diferentes. Como hemos indicado, el pasaje entero se inspira muy de cerca en 2,6-11, de hecho en 1,27-2,18; esto es importante para interpretar las referencias de este texto a la “resurrección”. Como sucede a menudo con Pablo, resultará útil comenzar por el final para poder comprender el clímax al cual apunta desde el principio. De hecho, el final como tal es una de las afirmaciones más claras de Pablo acerca de lo que él cree en relación con todos los temas que estamos considerando en este momento.

Pablo introduce este pasaje crucial poniendo en guardia contra quienes son “enemigos de la cruz del Mesías”, contra quienes, en otras palabras, se

oponen al mensaje expuesto en 2,6-8. Dice de ellos que se encaminan a la destrucción; su vientre se ha convertido en su Dios, y ponen su mente en las cosas terrenales<sup>4</sup>. Pero, prosigue en 3,20-21,

<sup>20</sup>nosotros somos ciudadanos del cielo; y de ahí esperamos al Salvador, al señor, a Jesús el Mesías. <sup>21</sup>Él transformará el cuerpo de nuestra humillación para que quede conformado al cuerpo de su gloria, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas.

Y esto lleva a Pablo a una conclusión rotunda y clara (4,1):

Por tanto, familia mía, querida y añorada, mi gozo y mi corona, manteneos así firmes en el señor, queridos<sup>5</sup>.

La idea más importante que se debe dejar clara desde el principio es la naturaleza de esa ciudadanía. Incontables lectores han supuesto que lo que Pablo quiere decir en 3,20 es que, dado que son “ciudadanos del cielo”, los cristianos anhelan el momento de regresar y vivir allí para siempre<sup>6</sup>. Así, el versículo 21 se ha leído -¡pese a lo que realmente dice!- como una afirmación de esta idea. Esto asimila básicamente Pablo a Filón, quien dice con claridad que la verdadera sabiduría estriba en no considerar el mundo presente como otra cosa que como una morada temporal, y en mantener las miras puestas en el cielo, de donde venimos y adonde debemos regresar<sup>7</sup>. Pero esto es precisamente lo que *no* dice Pablo. Cuando Filón explica la maldad de quienes se asentaron en Babel y construyeron allí la torre, establece una clara distinción entre residentes temporales y “colonos”. Los pobladores temporales, de quienes Abrahán es modelo, saben que sólo van a estar en este cuerpo por un tiempo y actúan en consecuencia. Pero los colonos (como los constructores de Babel) toman residencia permanente en su nueva morada; en la alegoría de Filón, éstos representan a quienes se establecen demasiado confortablemente en este cuerpo<sup>8</sup>. En este punto, Pablo y Filón no se oponen del todo, pero les falta poco. Pablo coincide con Filón en que lo importante es ser ciudadano del cielo, pero de ello saca la conclusión contraria. Pablo sabía, lo mismo que lo sabían los filipenses y seguramente lo sabía también Filón, que la ciudadanía romana (el modelo que evidentemente subyace a esta imagen) no creaba ni una expectativa de que uno acabaría haciendo de la ciudad su hogar ni un derecho a hacer tal cosa. Cuando se habla de ciudadanía, se habla de condición y de lealtad, no de lugar de residencia. De hecho, a los colonos de Filipos se les habían asentado en dicho lugar un siglo antes de los tiempos de Pablo precisamente porque nadie quería que regresaran a Roma, ni siquiera a

Italia: la superpoblación, el desempleo y la escasez de alimentos eran ya excesivos en Roma tal como ésta era ya. Quienes recibían la ciudadanía romana en ciudades no coloniales tales como Alejandría, la ciudad natal de Filón, ciertamente no lo interpretaban como una invitación permanente a retirarse a Roma a su debido tiempo. La lógica de las colonias y de la ciudadanía funciona justamente al revés, como el mismo Filón veía cuando instaba a que cada cual se considerase a sí mismo como un ser celestial temporalmente desplazado, y no como un colono: los ciudadanos romanos cuyos antepasados habían colonizado originariamente Filipos estaban ahí para quedarse. Su tarea era vivir en la colonia según las normas de la ciudad madre y no ansiar volver a casa<sup>9</sup>. Lo que quizá necesitaran de vez en cuando no era un viaje de vuelta a Roma, sino que el emperador viniera desde Roma para librarles de todas las dificultades locales que pudieran tener.

Ése es el modelo del que echa mano Pablo y que aquí está operativo en, al menos, dos planos. En primer lugar funciona intensamente en el plano *antropológico*. Para Pablo no tenía sentido que un ser humano (que no fuera Jesús) existiera antes de la concepción, ni que un alma estuviera atrapada temporalmente en un cuerpo del cual esperaba quedar liberada para poder regresar al hogar de donde vino. Esta idea proviene de Pitágoras y Platón, no de la Biblia hebrea<sup>10</sup>. El remate de la afirmación de Pablo -y el elemento central de nuestro interés por este pasaje- es que el cuerpo será *transformado*, no abandonado. Ésta es una de sus respuestas más claras a la pregunta de qué entendía por resurrección. En este caso quiere decir que en el nuevo mundo que el Dios creador hará mediante la autoridad universal del Mesías, a su pueblo se le darán cuerpos renovados. Los que en el momento presente están vivos (a los cuales se refiere aquí) serán transformados; suponemos, rellenando las lagunas con los pasajes paralelos de 1 Tesalonicenses y 1 Corintios, que quienes han muerto serán resucitados en cuerpos que habrán sido renovados y transformados de manera semejante. Más concretamente, la transformación entrañará el paso de la “humillación” a la “gloria”; en el pasaje paralelo de 1 Corintios 15,43.49.52 se hace hincapié en el contraste entre “corruptible” e “incorruptible”. Ambos son aspectos diferentes de una misma cosa: lo más “humillante” acerca del cuerpo actual es su condición de corruptible, abocado a la muerte. Como en Romanos 8,29, al cristiano se le promete que será “conformado a la imagen del hijo de Dios”. El cuerpo actual no es una cárcel de la que hay que escapar; lo que necesita es una transformación.

¿Qué subyace debajo de esto? Una teología de la creación muy diferente de la de Filón. La última frase del versículo 21 se hace eco del Salmo 8,7,

como en 1 Corintios 15,27-28; el Mesías es aquí el verdadero ser humano, el cumplimiento del designio de Dios en la creación, en este momento investido de autoridad sobre el resto del orden creado. No hay necesidad de escapar del orden creado; el Mesías es su señor. Tampoco hay necesidad de escapar de la tierra al cielo; por el contrario, el Mesías bajará del cielo a la tierra para rescatar a su pueblo, no arrebatándolo de la tierra, sino transformando sus cuerpos<sup>11</sup>. Pablo no desarrolla aquí el contexto más amplio donde esto se sitúa, el de la renovación transformadora de la creación como tal; pero cuando hace precisamente eso en Romanos 8, se limita a completar los detalles de este esbozo relámpago, en lugar de añadir algo que altere su forma y contenido. Debido a esta *continuidad* entre el presente y el futuro, la conclusión práctica de la argumentación de Pablo en este texto, exactamente igual que en 1 Corintios 15,58, se centra no en esperar una vida completamente diferente, sino en “mantenerse firmes en el Señor” (4,1).

En segundo lugar, esto funciona de manera muy diferente en el plano *político*, y se entrelaza estrechamente con la resurrección como tal. Aunque, como demostró Goodenough hace sesenta años, Filón también era capaz de hacer una crítica política seria y continua de Roma, no sólo explícitamente en la *Legatio* y en *Ad Flaccum*, sino de forma codificada<sup>12</sup>, para él el objetivo del proceso era siempre escapar enteramente del orden del mundo presente, fueran cuales fueran las tareas intermedias que pudieran ocuparle entretanto. Para Pablo hay una sensación mucho mayor de enfrentamiento. El regreso de Jesús del cielo a la tierra, la *parousia*, fue formulada, probablemente por Pablo mismo, ya que él es el primer pensador cristiano que conocemos, en consciente oposición a la *parousia* del César. La idea de que el emperador viniese de la ciudad madre para rescatar a la colonia atribulada tenía resonancias explícitas en la experiencia propia de los filipenses<sup>13</sup>. Los títulos cristológicos que Pablo aplica aquí a Jesús (salvador, señor, Mesías) son abiertamente antiimperiales, especialmente la palabra “salvador”, cuyo uso en este texto es el único que se da en el conjunto de las cartas paulinas normalmente aceptadas, y que resuena en todo el mundo mediterráneo con las pretensiones del César<sup>14</sup>. Y la afirmación englobante del versículo 21, que se hace eco del Salmo 8,7 y con ello nos recuerda 1 Corintios 15,25-28, proclama a gritos y de manera positiva que es Jesús y no el César quien tiene poder sobre todas las cosas, y quien ejercerá dicho poder para transformar el presente “cuerpo de humillación” para que corresponda al “cuerpo de su gloria”. Esto, por supuesto, guarda correspondencia con 2,6-11, donde Jesús mismo aceptó la humillación y la muerte y se ve ahora exaltado y glorificado.



La historia subyacente de la que Pablo echa mano aquí atañe al cumplimiento del plan del creador para el mundo. El objetivo había sido en todo momento, como en Génesis 1, que dicho plan fuera puesto en marcha en virtud de la actividad de la raza humana portadora de la imagen divina. Pablo ve este plan cumplido en Jesús, y en lo sucesivo se ha de completar mediante la participación del pueblo de Jesús en la gloria de éste, que les llevará a reflejar de la misma manera la imagen de Dios. La cristología adánica, que era en parte responsable de la formulación utilizada por Pablo en 2,6-8, vuelve en este momento al punto de partida<sup>15</sup>. El plan de Dios para el mundo es así, a juicio de Pablo, la realidad de la cual el sueño de dominación mundial del César es una parodia. Y el “poder” del cual habla explica con más detalle lo que quería decir en 1 Tesalonicenses 1,5 y 2,13 y lo que dirá en Romanos 1,16: el evangelio es el *poder* de Dios porque, cuando Jesús es anunciado como señor, su dominio se extiende apuntando al día en que, por el poder que lo resucitó de entre los muertos, Dios complete la tarea de dar a toda la creación vida y orden, derrotando a la muerte misma, el arma última del tirano.

Estos versículos que encontramos al final de Filipenses 3 nos brindan una posición ventajosa desde la cual se puede analizar gran parte del pensamiento de Pablo sobre la resurrección. Repasando nuestras preguntas, podemos señalar lo siguiente:

(1a) Pablo espera el futuro todavía corpóreo del verdadero pueblo del Dios uno. Quienes en este momento están vivos serán transformados; implícitamente afirma que quienes ya están muertos serán resucitados a un nuevo tipo de vida corporal. El contraste clave en este punto entre “humillación” y “gloria”, que es afín a contrastes parecidos de 1 Corintios 15, no habla de un futuro en el cual los creyentes brillarán como estrellas (Pablo ya ha utilizado esta imagen como metáfora para referirse a la vida *presente* de la iglesia), sino del gobierno futuro del mundo que los creyentes compartirán con el Mesías, en contraste con su presente estado de subyugación. Puesto que la resurrección de quienes ya han muerto queda implícita y no es el objeto central de su atención, no menciona aquí ninguna clase de estado intermedio (1b); por supuesto, ya lo ha hecho en el capítulo 1.

(1c) Hace hincapié en la continuidad entre el mundo presente y el futuro. El cuerpo es transformado, no abandonado, y la presente tarea cristiana es permanecer firme.

(1d) La resurrección futura de los creyentes encaja dentro de su historia más extensa sobre el poder del Dios creador que transforma el mundo



entero mediante el dominio de su hijo, portador de su imagen.

No hay aquí indicio alguno de un significado metafórico de “resurrección” (pregunta 2), pero, como veremos, la parte anterior de Filipenses 3, que prepara el terreno para esta conclusión, contiene precisamente algo así. Y todo se basa, de manera muy significativa (pregunta 3), en lo que Pablo cree que fue y es cierto sobre Jesús. ¿Cómo pudo llegar Pablo a esta creencia en la transformación futura de los creyentes, de la humillación a la gloria, sino a partir de lo que él creía acerca de Jesús como tal? ¿Y acaso esto no implica la creencia de que también el cuerpo de Jesús fue transformado, no abandonado? Vemos aquí, en otras palabras, la respuesta al enigma sobre la exaltación y la resurrección en 2,6-11. El poema fue formulado para crear un contraste concreto con las afirmaciones retóricas del César, de ahí que no destaque la resurrección; pero el presente pasaje, que pone de manifiesto su importancia una fase más allá, deja claro que la exaltación de Jesús entrañó, no el abandono de su cuerpo a la corrupción, sino su transformación pasando de la humillación de la muerte a la gloria de la resurrección.

La naturaleza profundamente judía de todo esto se aprecia sobre todo en las consecuencias políticas, que explicitan más lo que entrevimos en 1 Tesalonicenses 4 y 5. La resurrección y exaltación de Jesús lo proclaman y establecen como el verdadero señor y salvador del mundo; en otras palabras, según el evangelio de Pablo, la resurrección es la causa por la que Jesús es el señor y el César no. La futura resurrección y glorificación de los seguidores de Jesús los acreditará como el verdadero pueblo del único Dios verdadero, pese al sufrimiento y humillación que experimentan en el presente, y anunciará la victoria del evangelio sobre los poderes del mundo en virtud del acto final de la nueva creación. Como en la creencia farisaica, la resurrección pone en tela de juicio a los poderes del mundo como ninguna otra teología o espiritualidad puede hacerlo, con la noticia del reino del Dios creador y de la alianza.

La parte anterior de Filipenses 3 se puede ver en este momento a la luz adecuada. En los versículos 2-14, Pablo cuenta su propia historia, poniéndola como modelo en los versículos 15-16 y luego, en el 17, instando a que sus lectores lo imiten. Esto establece el contexto del pasaje que acabamos de estudiar; ambos están en estrecha correlación. La historia propia de Pablo, expuesta aquí con más detalle que en ningún otro de sus escritos, consta de dos mitades: su vida como fariseo y su vida en el Mesías. No debemos interpretar esto como un juicio negativo sobre el mundo del judaísmo en su conjunto, ya que lo que Pablo afirma haber logrado en su nueva vida es precisamente el Mesías y la resurrección, la doble gran

esperanza que como fariseo había abrigado<sup>16</sup>. Hay una nota intensa de cumplimiento y también de renuncia; aquello a lo que ha renunciado es su condición ‘según la carne’ (versículo 4) y “bajo la ley” (versículo 6). La historia de la propia humillación y acreditación del Mesías, contada en 2,6-11, se desarrolla en este momento en la biografía de quienes están “en él” (versículos 7-14).

Hay muchos aspectos fascinantes de esta descripción de la vida y condición del cristiano que no guardan relación con nuestra investigación. Pero resulta llamativo que en el centro esté la siguiente afirmación: “Todo lo tengo por pérdida ante la sublimidad de conocer al Mesías, Jesús, como mi señor”. En el núcleo de la visión que Pablo tiene de la vida judía renovada o cumplida se encuentra el Mesías, descrito en unos términos que, haciéndose eco de 2,10-11, nos brindan la razón de por qué Pablo no puede decir que “el César es señor”, y que esperan el clímax de la argumentación en los versículos 19-21. Y esto queda completado por la promesa de la resurrección (3,8-11):

... para ganar al Mesías, <sup>9</sup>y ser hallado en él, no con una condición de “justicia” mía propia, basada en la ley, sino la que viene por la fidelidad del Mesías, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fidelidad, <sup>10</sup>que supone conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus sufrimientos, llegar a estar conformado con su muerte, <sup>11</sup>tratando de alcanzar la resurrección de los muertos.

De esta densa yuxtaposición de la casi totalidad del lenguaje y categorías soteriológicas de Pablo -justificación, fe, estar “en el Mesías”, conocer al Mesías, sufrimiento y resurrección- extraemos la idea principal para los propósitos que en este momento nos animan: para Pablo, la resurrección es ante todo un acontecimiento futuro, que guarda correspondencia con la resurrección de Jesús mismo, pero cuyo poder se da ya a conocer en la vida presente, incluso en medio del sufrimiento y la muerte. El pequeño quiasmo de los versículos 10-11 (resurrección, sufrimiento: muerte, resurrección) vincula esta afirmación retrospectivamente con 2,6-11 y anticipa 3,19-21. En 2,7 el Mesías tomó la *morphe dolou*, la “forma de un siervo”; así, Pablo quedará “conformado” (*summorphizomenos*) con la muerte del Mesías mediante su sufrimiento presente y su potencial martirio. Sin embargo, cuando el Mesías regrese del cielo, el cuerpo de la humillación presente será “conformado” (*summorphon*) a su cuerpo glorioso. El versículo 10 es claro: quienes están “en el Mesías”, quienes en virtud de su fidelidad poseen la condición de “justos” en el presente (versículo 9), conocen ya el poder de

su resurrección incluso en medio del sufrimiento presente y esperan anhelantes (versículo 11) la resurrección final. El lenguaje de “poder” (*dynamis*) sigue siendo aquí importante, otro vínculo con 3,21 y con el significado político de la resurrección. Pablo cree que el poder de Dios, que se desató en la resurrección de Jesús y que aguarda su manifestación plena cuando regrese Jesús, ya está, a través del evangelio, a disposición de todos cuantos creen, cuantos “conocen al Mesías”. Para él, la “resurrección” forma parte de la experiencia cristiana presente, por paradójico que esto pueda resultar en medio del sufrimiento.

Pablo sigue haciendo hincapié, sin embargo, en que el significado principal de “resurrección” es futuro. La escatología se ha inaugurado, pero no está completa (3,12-14):

<sup>12</sup>No es que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto; pero sigo adelante para hacerlo mío propio, porque el Mesías, Jesús, me ha hecho suyo propio. <sup>13</sup>Mi querida familia, yo no considero que lo haya hecho propio, pero hago esto: olvido lo que queda atrás y me lanzo a lo que está por delante, <sup>14</sup>y sigo adelante hacia la meta, al premio del llamamiento desde lo alto que Dios me hace en el Mesías Jesús.

A la luz de 3,19-21, el “llamamiento desde lo alto” no se debe interpretar como un llamamiento que convoque a la gente para que abandone la “tierra” para siempre y traslade su residencia al “cielo”. Lo que está por delante es en última instancia la vida de la resurrección, no un estado de bienaventuranza que deja el cuerpo atrás. Y esta vida resucitada sigue estando en el futuro tanto para quienes todavía viven como para quienes ya han muerto; no cabe allí una super-espiritualidad en la cual el cristiano posea ya en toda su plenitud la vida resucitada<sup>17</sup>.

En otro lugar he sostenido que toda esta sección, que cuenta la historia de Pablo basada en la del Mesías mismo con el fin de presentarla como un modelo que los filipenses han de imitar, es un llamamiento codificado a que quienes viven bajo el dominio imperial celebren el señorío único de Jesús el Mesías, estando dispuestos a desprenderse de los privilegios del imperio de la misma manera que Pablo estuvo dispuesto a desprenderse de su condición de fariseo<sup>18</sup>. Encuentro una ulterior confirmación de esto, más allá de lo que allí expuse, en el modelo proporcionado por Filón en su ataque codificado contra el gobierno romano en Egipto<sup>19</sup>. En 3,18-19, Pablo pasa, del rechazo de su anterior condición en el farisaísmo, a una advertencia general contra la sociedad pagana y su estilo de vida. A la luz de esto, su llamamiento a que sus lectores adopten su mismo criterio (3,15-16) y

especialmente a que lo imiten (3,17) se debe entender como parte de su objetivo global: que los cristianos vivan en el presente como miembros, ya, del mundo venidero. Esta realidad de una nueva era quedó inaugurada el día de Pascua y se verá completada con el poderoso retorno de Jesús, en y con la resurrección final de todo su pueblo. Así, la futura resurrección proporciona y sostiene la condición presente, la presente posición política y la presente vida ética de los cristianos. Además, esta futura resurrección por supuesto se basa firmemente en la resurrección del Mesías, Jesús mismo, lo cual nos dice mucho sobre cómo veía Pablo este acontecimiento. La continuidad entre la presente vida cristiana (vvida “en el poder de su resurrección”) y la futura resurrección como tal pone de manifiesto que para Pablo había continuidad, lo mismo que discontinuidad, entre el Jesús que murió y el Jesús que resucitó, y que dicha continuidad no era cuestión de espíritu o de alma, sino de cuerpo.

## **5. Efesios y Colosenses**

La mayoría de los especialistas siguen considerando las dos principales “epístolas de la cautividad” como deuteropaulinas, es decir, como obra de un imitador y no del apóstol como tal. Yo pertenezco a la minoría recalcitrante, especialmente porque la interpretación de las demás cartas a la que he llegado con el paso de los años me hace pensar que las diferencias entre ellas y estas dos son menos importantes de lo que a menudo se dice, y en algunos casos son realmente inexistentes.

La resurrección misma pone de relieve esta idea. Con frecuencia se afirma, y a menudo sencillamente se supone, que Efesios y Colosenses difieren significativamente del resto de los escritos de Pablo precisamente en que, mientras en las demás la resurrección de los creyentes sigue todavía en el futuro, estas cartas la ven como una realidad presente: “si fuisteis resucitados con el Mesías, buscad las cosas de arriba”, como dice Colosenses 3,1. Pero, aunque es verdad que estas dos cartas hacen hincapié, efectivamente, en el presente estado y situación de la iglesia y no en el futuro, en ambas hay signos claros de que el autor -a quien voy a referirme como “Pablo”, eludiendo alegremente la cuestión de la autoría- era perfectamente consciente de la dimensión futura, y no había reducido la tensión de una escatología inaugurada a una espiritualidad en la cual el Fin había llegado ya, pleno y entero, en el presente.

Esto es ya así en Efesios 1,14, donde la imagen de la “herencia”, considerada ya en Gálatas 3 y 4 desde la perspectiva de las promesas hechas a Abrahán, aparece de nuevo al hablar del Espíritu como la “garantía de nuestra herencia hasta que tomemos posesión de ella”, *arrabon tes kleronomias hemon eis apolytrosin tes peripoieseos*. Como en Gálatas 4,7, el don del Espíritu divino proporciona el conocimiento cierto de la “herencia” futura, que está asegurada pero no se posee todavía<sup>20</sup>. Está claro que Pablo ve continuidad y discontinuidad entre la experiencia cristiana presente y la esperanza cristiana final; aún existe una “herencia”, lo cual habla de esta esperanza futura, en este caso no desde la perspectiva del propio *estado de ser* del cristiano, sino desde la de la *posesión y responsabilidad*. Quienes “hereden” la era venidera lo harán de la manera que los israelitas “heredaron” la tierra prometida. Efesios 1,3-14 es, entre otras cosas, una versión de la historia del éxodo.

Esto lleva a Pablo a una celebración, orante, de la situación presente de la iglesia mientras espera esta herencia plena (1,15-23). La clave de dicha celebración es una versión de la historia de Jesús que hace hincapié en el poder divino que actuó en él para resucitarlo de entre los muertos y (como un acontecimiento aparte) lo sentó a la derecha del Dios soberano en los cielos, poniendo todas las cosas bajo sus pies; observamos una vez más el uso del Salmo 8,7 para indicar el presente dominio del Mesías sobre el mundo entero, dominio que cumple el designio divino para la raza humana. El poder que hizo todo esto, dice Pablo, está actuando en vuestro favor (1,19). Como en Filipenses 3,10, la esperanza futura queda anticipada en la realidad presente.

Tras haber contado la historia del Dios soberano y de Jesús como una narración de éxodo (1,3-14) y como la historia de la victoria de este Dios sobre todos los poderes del mundo en el Mesías (1,20-23), Pablo pasa a contar a continuación la historia de cómo el género humano fue sacado de la muerte universal y traído a la vida en el Mesías (2,1-10, centrado en 2,5-6). El estado presente de quienes están en el Mesías es que ya han sido “resucitados con el Mesías” y sentados con él en los cielos; en otras palabras, lo que es verdad del Mesías en 1,20-23 es verdad de quienes están “en él”. Esto forma parte de la respuesta paulina fundamental a nuestra segunda pregunta, relativa a los usos metafóricos de “resurrección” en el cristianismo primitivo: aquí “resurrección” hace referencia, no a la restauración de Israel, a un “regreso” del exilio o la opresión, como en Ezequiel 37, sino a la restauración del género humano efectuada a través del evangelio, el “regreso” del exilio del pecado y la muerte. Sin minimizar la importancia de la esperanza futura de la resurrección real como tal, el hecho

de que la iglesia viva en el intervalo entre la resurrección del Mesías y su propia y definitiva vida nueva significa que el uso metafórico del lenguaje “de resurrección” se puede adaptar para connotar el vivir cristiano concreto descrito en 2,10: “somos hechura de Dios, creados en el Mesías Jesús para las buenas obras, en las que Dios planeó de antemano que camináramos”.

Esto le permite a Pablo esbozar el cuadro más amplio de la reunión de la entera raza humana en el Mesías (2,11-22), reunión de la cual la resurrección de Jesús vuelve a ser el fundamento totalmente implícito. El Dios de la alianza ha abolido, dice, la enemistad entre judíos y gentiles en la carne del Mesías (2,14.16), para que éste pueda crear en él una sola humanidad nueva. Esto mira a 4,13, donde la noción de “humanidad madura”, que crece en todas las cosas en el Mesías, guarda de nuevo estrecha correspondencia con otros pasajes paulinos en los que lo fundamental de la resurrección es la reafirmación del plan divino para la raza humana. Una humanidad resucitada es, al parecer, una humanidad que ha alcanzado plenamente su meta.

Este uso metafórico -la resurrección en el presente como cimiento del vivir cristiano- queda intensamente puesta de relieve en 5,14, donde, en un pasaje lleno de ecos de 1 Tesalonicenses 5,1-10, Pablo cita lo que parece ser un canto o poema paleocristiano:

¡Despierta, tú que duermes!  
¡Levántate de entre los muertos!  
El Mesías brillará sobre ti.

Como en Filipenses 2,12-16, la oscuridad del mundo presente se contrasta con la luz del nuevo día del creador, una luz con la que los cristianos, junto con el Mesías, deben alumbrar ya. Y, como en Filipenses, esto se hace eco de la promesa de Daniel 12,3, pero la trae al presente en vez de reservarla para el futuro —sin que esto implique en modo alguno una escatología hiperrealizada-. La resurrección final permanece en el futuro (la “herencia” aún venidera, como en 1,14 y 5,5); pero quienes están en camino hacia ella deben brillar como luces incluso en el tiempo presente. Como deja claro el último capítulo de Efesios, los cristianos todavía tienen una batalla por librar (6,10-20); los enemigos todavía no están derrotados definitivamente; pero la escatología que ha quedado inaugurada en la resurrección de Jesús significa que la victoria está asegurada.

Colosenses también habla de la esperanza futura todavía por realizar y también de la presente y metafórica vida resucitada de los creyentes. La acción de gracias introductoria hace hincapié en “la esperanza que se conserva para vosotros en el cielo” (1,5), que, como veremos con otras

frases similares, no significa que los cristianos deban abandonar la “tierra” e ir al “cielo” para hacer suya dicha esperanza, sino que el “cielo” es donde se conservan los propósitos divinos para el futuro, a la espera de ser dados a luz en la nueva realidad, la nueva era en la que cielo y tierra quedarán unidos de manera nueva. Esto pasa a primer plano en el pasaje central, 3,1-4:

<sup>1</sup>Así pues, si fuisteis resucitados con el Mesías, buscad las cosas de arriba donde el Mesías está sentado a la derecha de Dios.

<sup>2</sup>Pensad en las cosas de arriba, no en las cosas de la tierra.

<sup>3</sup>Porque habéis muerto, y vuestra vida ha quedado escondida con el Mesías en Dios. <sup>4</sup>Cuando el Mesías aparezca -¡él es vuestra vida!- también vosotros apareceréis con él en gloria.

La “aparición” del Mesías, y la “aparición” de los creyentes con él, es una manera nueva de referirse al mismo acontecimiento descrito por Pablo en Filipenses 3,20-21, y de hecho este pasaje contiene algunos otros ecos de ese capítulo. Pese a las impresiones populares, para Pablo es igual de grato hablar del momento en que Jesús “aparecerá” que referirse a su “llegada” o “segunda venida”. Y el lenguaje de “aparición”, especialmente en su doble uso aquí, indica bastante bien lo que está ocurriendo: cielo y tierra son en el presente opacos el uno para el otro, pero llegará el día en que la realidad actualmente escondida en los cielos -la realidad del Mesías, que reina con gloria, y la de su pueblo, que en este momento está “con él”- se revelará. Podemos afirmar con plena seguridad que éste es el momento de la resurrección como tal, el momento en que la esperanza futura llega a su plena realización. En virtud del bautismo, la condición presente de los cristianos es que ya han muerto con el Mesías y han sido resucitados con él, como deja claro 2,13: “Fuisteis sepultados con él en el bautismo, en el cual fuisteis también resucitados con él mediante la fe en el poder del Dios que lo resucitó de entre los muertos”. A quienes estaban “muertos”, tanto por sus pecados como por su condición gentil, excluidos del pueblo de la alianza, se les ha “vivificado” con el Mesías, y sus transgresiones han quedado perdonadas (2,13). En el pensamiento judío donde “resurrección” se utilizaba metafóricamente en el sentido de “regreso del exilio”, una parte fundamental de esa esperanza era que los pecados de Israel quedaran finalmente perdonados<sup>21</sup>. En toda esta secuencia de pensamiento, la *presente* “resurrección” metafórica de los cristianos, que reemplaza el uso metafórico que de ella se hace en algunos textos judíos, denota su condición “en el Mesías”, quien a su vez fue resucitado concretamente de entre los muertos; y toma su significado del hecho de que anticipa su *futura*



“resurrección” literal, su participación final en la gloria del Mesías. Mientras tanto, como en Filipenses 3,14.18-19, han de poner sus miras en las cosas de arriba, no en las de la tierra<sup>22</sup>.

La base de esta secuencia de pensamiento es la revelación del Mesías como imagen del Dios creador, como el “primogénito” de la creación y luego de la nueva creación. Colosenses 1,15-20, un espectacular poema paleocristiano, pone la resurrección de Jesús (1,18) en paralelo con la creación del mundo (1,15), y la considerada el fundamento y origen de lo que el creador ha llevado a cabo ya y está realizando en este momento, a saber, la reconciliación de todas las cosas con él<sup>23</sup>. La forma misma del poema insiste en que la resurrección de Jesús, en cuanto acontecimiento único en su género, es un acto no de abolición de la creación original, sino de cumplimiento de ésta: el mismo Mesías y señor es aquel por el cual fueron hechas originariamente todas las cosas, aquel en quien todas las cosas reciben su consistencia, aquel en el cual y por el cual todas las cosas son llevadas a partir de ahora a una nueva relación con el Dios creador y entre sí. Por supuesto, este pasaje tiene consecuencias considerables tanto para la cosmología de Pablo (todo el cosmos es bueno, don de Dios y, pese a la rebelión de las potencias que existen dentro de él, ha sido reconciliado con su hacedor) como para su concepción política (todas las estructuras de poder del mundo fueron creadas en, por y para el Mesías, versículo 16).

El resultado personal queda puesto de manifiesto a ambos lados del poema y en los dos casos la historia de la resurrección de Jesús sustenta la narración que se cuenta. El Dios creador ha facultado a su pueblo para tener parte en la herencia de los santos en la luz, librándolos del reino de las tinieblas y trasladándolos al reino de su hijo, en quien tienen la redención, el perdón de los pecados (1,12-14); en otras palabras, la muerte y la resurrección de Jesús desempeñan la función del momento del nuevo éxodo, del “regreso” del largo exilio del pecado y la muerte, del derrocamiento de todos los poderes que esclavizaban al mundo, y aquellos que ya pertenecen al Mesías participan de los beneficios de todo esto. Asimismo, como en Efesios 2, quienes estaban alejados del único Dios verdadero y eran hostiles a él han quedado reconciliados por la muerte de Jesús, y en lo sucesivo han de permanecer firmes en “la esperanza del evangelio” que ha sido anunciado a toda criatura bajo el cielo. Esto sólo puede significar que la resurrección como tal ha provocado una conmoción en el universo entero: la nueva creación ha nacido y a partir de este momento se ha de hacer realidad práctica<sup>24</sup>.

El resultado de todo esto, para el vivir cristiano básico, es un nuevo estilo de vida en el cual el designio divino para la raza humana queda por fin cumplido. En 3,5-11, esto entraña ausencia de inmoralidad, de cólera y de maledicencia, y ausencia de cualquier distinción por razón de raza o clase social. Pero, para nuestros fines, el elemento clave, que refleja uno de los temas fundamentales de Pablo en Romanos y en la correspondencia corintia, es el contraste entre la humanidad vieja y la nueva (3,9-10). La primera ha quedado eliminada en virtud de la asimilación que el bautismo realiza a la muerte del Mesías; la segunda ha sido creada en virtud de la asimilación que el bautismo realiza a su resurrección:

... viendo que os habéis despojado de la vieja humanidad (*ton palaion anthropos*) con sus obras y que os habéis revestido de la nueva, que se va renovando en el conocimiento de acuerdo con la imagen del creador<sup>25</sup>.

Esto guarda correspondencia exacta con la red de ideas que hemos ido descubriendo, sobre todo en Filipenses 3, y que veremos desarrolladas en afirmaciones muy importantes de Pablo en otros escritos. Lo fundamental de la resurrección, en lo que a Pablo se refiere, es la reafirmación de la creación, no su negación. Antes de la revelación final en la cual el pueblo del Mesías “aparecerá con él en gloria” (3,4), esta nueva creación, seres humanos rehechos a imagen de Dios, se debe ver ya plasmada en la vida corriente de la iglesia.

Por tanto, en estos aspectos al menos, Efesios y Colosenses no están en discordancia con el modo en que se trata la resurrección en las demás cartas paulinas, ni en las estudiadas hasta el momento ni en las que vamos a pasar a estudiar a continuación. En ambas, la resurrección de Jesús mismo es el acontecimiento histórico en virtud del cual el plan del creador de rescatar al mundo del pecado y la muerte ha quedado inaugurado de manera decisiva, a raíz de la muerte con la que el pecado fue a su vez tratado. En ambas, la herencia del pueblo del Mesías sigue estando en el futuro. Sin embargo, en ambas, la vida presente de los cristianos es ya, metafóricamente, una vida de “resurrección”, lo cual no hace referencia en este caso, como en el judaísmo del segundo Templo, a la restauración del Israel étnico, sino más bien al perdón de los pecados y a una nueva modalidad de conducta. En lo tocante a los significados de la resurrección, estas cartas están donde deben estar, es decir, en el corazón del corpus paulino.

## 6. Filemón

Antes de pasar a Romanos, y luego a las cartas corintias, podemos señalar, casi a modo de paréntesis, el modo en que la resurrección desempeña una función implícita dentro de la argumentación de la breve carta a Filemón. Cuando exhorta a Filemón a que acoja a Onésimo, el esclavo fugitivo, Pablo echa mano del lenguaje de redención que empleó en Gálatas 4,1-7 y que volverá a utilizar en Romanos 8,12-17, pasajes ambos con ecos de la “redención” con que Dios libró a Israel de la esclavitud de Egipto:

¡Quizá sea ésta la razón por la cual fue alejado de ti por un tiempo, para que vuelva a ti para siempre, y ya no como esclavo, sino como mucho más que un esclavo, como un hermano querido, querido para mí y mucho más para ti, tanto en la carne como en el señor!<sup>26</sup>

La lógica de los versículos circundantes completa los detalles de la narración implícita de Pablo. Pablo está unido a Onésimo por vínculos de amor; al enviarlo de regreso está “enviando su propio corazón” (versículo 12). Sin embargo, Pablo también está unido a Filemón por vínculos de hermandad y de mutuo amor y obligación (versículos 17-20). Puede, por tanto, suplicarle a Filemón que acepte a Onésimo como aceptaría a Pablo mismo. Si Onésimo le debe algo, Filemón ha de anotarlo en la cuenta de Pablo. Esta combinación de representación y sustitución le resulta familiar a cualquiera que conozca bien las variadas explicaciones que Pablo da de la cruz; lo que estamos presenciando es el evangelio de la muerte de Jesús llevado plenamente a la vida<sup>27</sup>. Una vez que nos damos cuenta de esto, debiéramos ser también capaces de ver el evangelio de la resurrección llevado plenamente a la vida. Onésimo ya no va a ser un esclavo, sino un hermano de Filemón, porque ambos son hijos redimidos del único Dios verdadero.

## 7. Romanos

### (i) *Introducción*

Romanos está impregnado de resurrección. Aprieta esta carta en cualquier punto y destilará resurrección; sostenía a la luz y podrás ver cómo centellea la Pascua a su través. Si Romanos no hubiese sido saludada como la gran epístola de la justificación por la fe, fácilmente podría haber llegado a

ser conocida como la principal carta sobre la resurrección (por supuesto, ambas cosas no dejan de estar relacionadas); las cartas corintias habrían sido serias aspirantes a ese título, pero Romanos les habría hecho sudar tinta china. Romanos ofrece multitud de respuestas a todas nuestras preguntas importantes, al tiempo que proporciona una impresionante estructura de pensamiento -después de todo es una de las obras maestras intelectuales del mundo antiguo- dentro de la cual podemos situarlas. Habremos de tener buen cuidado, en las páginas siguientes, de no seguir demasiado lejos sus muchas líneas de pensamiento y conseguir mantener este análisis dentro de los límites propios de una subsección de un capítulo<sup>28</sup>.

## (ii) *Romanos 1-4*

Empezamos donde empieza Pablo, con un pasaje que muchos lectores se han saltado en su deseo de llegar a lo que la tradición exegética ha declarado que es el tema principal, enunciado en 1,16-17. En este pasaje, Pablo anuncia que el evangelio es fuerza salvífica de Dios para todo el que cree, sea judío o griego, porque en él la justicia de Dios se revela de fe en fe. Muy bien, han declarado los exegetas: esta carta habla del evangelio, es decir, de la justificación por la fe y de la salvación que de ella se deriva. He sostenido en otro lugar que esto supone truncar gravemente el sentido que Pablo da a estos dos versículos; pero el principal fallo de esta decisión exegética es que pasa por alto lo que Pablo dice justo al principio de la carta, a modo de resumen del “evangelio”, que forma parte de la presentación que hace de sí mismo (1,3-5):

[El evangelio de Dios]... acerca de su Hijo, descendiente del linaje de David según la carne y constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos, Jesús el Mesías nuestro señor, por medio del cual hemos recibido la gracia y el apostolado para obtener por su nombre la obediencia de fe entre todas las naciones...

Cuando Pablo dice “el evangelio” no quiere decir, pues, “justificación por la fe”, aunque por supuesto la justificación es el resultado inmediato del evangelio. La “buena noticia” que Pablo tiene en mente es la proclamación de Jesús, el Mesías davídico de Israel, en su calidad de señor resucitado del mundo. Este breve pasaje, del que con frecuencia se hace caso omiso al comienzo de la carta, tiene en la intención de su autor exactamente el mismo carácter de introducción temática que 1,16-17. La condición mesiánica de Jesús, con todo lo que conlleva, es fundamental en la carta

entera, como podemos ver en los posteriores resúmenes cristológicos de Pablo, tanto en la conclusión de varias argumentaciones como en la introducción a los capítulos de la sección crucial 9-11<sup>29</sup>.

Para nuestra investigación, el punto fundamental de todo esto es que a Jesús se le ve como el que es, con toda la trascendencia que Pablo va a otorgar a esta identificación, debido a su resurrección. Muchos eran descendientes del linaje de David según la carne; Santiago, el hermano del señor, podría haber reclamado este título, lo mismo que los diversos parientes de sangre de Jesús que se conocen en la iglesia primitiva<sup>30</sup>. Pero sólo un descendiente davídico ha sido resucitado de entre los muertos. Esto, declara Pablo, lo constituye en el “hijo” del Dios de Israel: es decir, el Mesías<sup>31</sup>.

Basta colocar esta afirmación dentro del contexto del período del segundo Templo para que resulte evidente que Pablo no puede querer decir que Jesús de Nazaret, tras su ejecución por parte de los romanos, había sido exaltado a un puesto de honor, como los mártires, a la espera de la resurrección; ni que su alma estaba en manos de Dios, como dice Sabiduría 3,1 de los justos que acaban de morir. Tampoco habla de una apoteosis como la de los emperadores romanos, cuyas almas, en la creencia popular y en la iconografía, eran llevadas a lo alto en un cometa (como en el caso de Julio César) o a lomos de un águila (como en el bajorrelieve del Arco de Tito)<sup>32</sup>. Esto lo hubiera constituido en un ser divino, y a su heredero y sucesor en su “hijo”, igual que un nuevo emperador se convertía en “hijo de Dios” divinizando a su predecesor. No. La idea principal de Pablo es ésta: que la resurrección ha declarado que Jesús de Nazaret, descendiente de David, es verdaderamente el Mesías, “hijo de Dios” en este sentido. Esto, una vez más, tenía una enorme trascendencia política en un mundo donde el César era el hijo de un dios y el señor del mundo; la resurrección ha constituido a Jesús en el verdadero soberano del mundo, aquel del cual el César es una mera parodia. Aquí -¡al principio de una carta dirigida a la propia Roma!- nos encontramos en la misma página que Filipenses 2,6-11 y 3,19-21. Éste es un mensaje judío sobre un rey de los judíos, destinado (como Josefo sabía que estaban destinados tales mensajes) a poner en tela de juicio las pretensiones del imperio pagano<sup>33</sup>. Ésta es una de las razones por las que Pablo señala que la “constitución” de Jesús fue “en poder”; como hemos visto, cuando Pablo piensa en la Pascua, suele pensar en poder divino, y cuando piensa en el poder está pensando en el cuestionamiento que el poder divino supone para quienes en el mundo presente creen tener el monopolio del poder. Esto es buena teología farisaica, reelaborada

tomando como centro a Jesús. La resurrección siempre fue una doctrina sumamente política, y con el acontecimiento totalmente inesperado de la propia resurrección de Jesús, los poderes del mundo se han visto enfrentados a una nueva realidad, la esperanza judía hecha realidad: la acreditación del “hijo del hombre” tras su padecimiento a manos de las bestias. Esto no era un caso insólito e inusitado. Era, en germen, la “resurrección de los muertos”, de *todos* los muertos<sup>34</sup>.

¿Por qué imaginó entonces Pablo que la resurrección constituyó a Jesús en Mesías, en “hijo de Dios” en ese sentido? Como vimos al examinar los numerosos escritos del período del segundo Templo sobre la resurrección, nadie llegó en ningún momento a concebir un Mesías que muriera una muerte vergonzosa, y menos aún que fuera resucitado de entre los muertos. El silencio sobre el tema es tan absoluto que podríamos haber llegado a la conclusión de que, si se hubiese encontrado a alguien completamente vivo después de haber estado completamente muerto, la gente podría haber llegado a la conclusión de que el mundo era un lugar muy extraño; podrían haberse preguntado si tal persona era un gran profeta, tal vez incluso Elías; pero no hay razón para suponer que habrían dicho de inmediato que era el Mesías. Por lo que sabemos, los Salmos y textos proféticos de los que echaron mano los primeros cristianos para establecer la conexión entre condición mesiánica y resurrección -que vemos en Hechos 2, por ejemplo, y también en el presente pasaje- no se interpretaban de esta manera en aquella época<sup>35</sup>.

Pero debemos añadir que nadie hubiera supuesto tres minutos, tres días ni tres semanas después de la muerte de Jesús de Nazaret, que él era realmente el Mesías. Cualquiera que supiera algo sobre mesías sabía que un mesías que había sido crucificado por los paganos era un mesías fallido, un farsante. He sostenido detalladamente en otro lugar que Jesús de Nazaret hizo y dijo cosas durante su vida que indicaron, al menos a sus seguidores más cercanos, y al final a una especie de tribunal judío, que él creía ser realmente el Mesías<sup>36</sup>. Pero a nadie, ni siquiera a sus amigos y compañeros más cercanos, se les hubiera ocurrido decir que él era pese a todo el Mesías, a menos que hubiera sucedido algo más, tras su muerte violenta y vergonzosa, que les hubiera inducido a pensar tal cosa.

Así pues, ni la vida, obras y enseñanzas de Jesús por un lado, ni su resurrección por otro, podrían *por sí mismas* haber tenido el efecto de hacer que la gente dijera enseguida: “Realmente fue y es el Mesías”. Pero si juntamos ambas cosas -que es lo que hicieron los primeros cristianos, entre ellos Pablo inmediatamente tras su conversión-, el resultado es claro. Una



vida con aspiraciones de ser mesiánica era una condición insuficiente para obtener tal resultado; hasta la resurrección por sí misma habría sido igualmente insuficiente; pero ambas cosas siguen siendo necesarias para que tal pretensión se pueda formular. Juntémoslas, sin embargo, y pasan a ser suficientes<sup>37</sup>. La resurrección de la persona que había hecho y dicho tales cosas y que había sido ajusticiada como pretendiente mesiánico lo decía todo. El Dios de Israel, el creador, había revocado el veredicto del tribunal al revocar la sentencia de muerte ejecutada por éste. Jesús era realmente el rey de los judíos; y, si era el Mesías, era realmente el señor del mundo, como habían recalcado hacía mucho los Salmos<sup>38</sup>. El acontecimiento precipitó la exégesis: una vez que los primeros cristianos hubieron entrevisto la idea de que un aspirante a Mesías, un descendiente de David, había sido ejecutado como pretendiente mesiánico, pero había sido resucitado de entre los muertos, no pasó mucho tiempo antes de que cobrara todo su sentido el lenguaje de los Setenta acerca del acto del Dios de Israel de “levantar” la descendencia de David después de éste para que se sentara sobre su trono.

Repitamos la idea principal: nada salvo la resurrección, en el sentido que esta palabra tenía tanto en el paganismo antiguo como en el judaísmo del segundo Templo, pudo haber tenido este efecto. Podemos ser todavía más precisos. Nada salvo la firme creencia de que la resurrección había tenido lugar en este caso específico pudo haber producido este resultado. Debemos posponer hasta la Parte V lo que podemos decir como historiadores sobre dicha creencia; pero no podemos dudar razonablemente de que Pablo (o quien escribiera 1,3-4, si éste estaba citando una fuente anterior, como han dicho algunos) con esta afirmación pretendía referirse a un acontecimiento que entrañaba que el cuerpo de Jesús adquirió nueva vida tras haber estado completamente muerto. No existe dentro del mundo de Pablo ningún otro referente imaginable, excepto la resurrección corporal, que (a) se pudiera describir con el lenguaje que él utiliza aquí y que (b) hubiera tenido el efecto de que él, u otra persona, dijera de un hombre muerto que era después de todo el Mesías, el ungido del Dios de Israel. La resurrección corporal de Jesús es el fundamento de esta carta, el corazón del evangelio del Señorío de Jesús, el centro de la crítica implícita de Pablo al César, y la fuente de sus doctrinas sobre la justificación y la salvación. Pablo volverá sobre la misma idea en 15,12, precisamente cuando esté rematando la principal argumentación teológica de la carta. Sólo cuando veamos este vínculo, que vamos a examinar más adelante, captaremos el puesto central de Jesús en cuanto Mesías resucitado en el pensamiento de Pablo en general y en Romanos en particular.



Como hace con frecuencia en otros lugares, Pablo indica que la resurrección fue llevada a cabo por el Espíritu Santo. Éste es uno de los muchos elementos de esta densa declaración inicial de los que Pablo va a echar mano en su exposición culminante del capítulo 8.

La primera sección principal de la carta (1,18-3,20) se ocupa de la revelación de la justicia de Dios contra toda maldad humana. Tras la escena inicial (1,18-32), Pablo esboza un breve cuadro del juicio final, en el cual, como en gran parte del pensamiento judío, el Mesías en persona será el juez<sup>39</sup>. Esta escena, llena de elementos de repertorio, contiene una vivida descripción (2,6-11) del estado final de quienes se salvan y de quienes no:

<sup>6</sup>[Dios] dará a cada uno según sus obras. <sup>7</sup>A quienes, con perseverancia en las buenas obras, buscan la gloria, el honor y la incorruptibilidad, les dará la vida de la era venidera; <sup>8</sup>pero para quienes son rebeldes y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia, habrá ira y cólera. <sup>9</sup>Habrà tribulación y angustia para toda alma (*psyche*) humana que obre el mal, del judío primeramente y también, igualmente, del griego; <sup>10</sup>pero habrá gloria, honor y paz para todo aquel que obre el bien, para el judío primero y también, igualmente, para el griego. "Pues Dios es imparcial.

Muchos comentaristas han marginado este pasaje como si Pablo no quisiera decir realmente lo que de hecho dice, o se limitara a exponer una posibilidad hipotética para después negarla; pero esto es innecesario. Se trata de la escena del juicio *final* y no hay necesidad de ‘proteger’ a Pablo de hablar de las “buenas obras” que las personas realizan durante su vida, de acuerdo con las cuales se pronunciará dicho juicio final<sup>40</sup>. Y, aunque de manera resumida, Pablo expone con claridad su visión del futuro para el verdadero pueblo del Dios de Israel. Heredarán “la vida de la era venidera” o, según la traducción normal de *zoe aionios*, “la vida eterna”; y esto será porque, mediante una vida de perseverancia en las buenas obras, han estado “buscando la gloria (*doxa*), el honor (*time*) y la incorruptibilidad (*aphtharsia*)”. Este último término se traduce frecuentemente por “inmortalidad”, y coincide parcialmente en su significado con esa palabra (normalmente *athanasia*); estrictamente hablando, sin embargo, *aphtharsia* significa “que no decae”, “incapaz de corromperse”. Está claro que Pablo no pensaba que los seres humanos poseyeran ya esta cualidad durante la vida presente; y puesto que ambos términos están tan cerca en su referente habitual, se puede decir con seguridad que tampoco consideraba la inmortalidad como algo que los seres humanos poseyeran automáticamente<sup>41</sup>. Cuando Pablo repite la lista del

versículo 10, sustituye “incorruptibilidad” por “paz”, no porque pretenda negar que su Dios vaya a dar aquel don, sino porque también éste se encuentra entre las bendiciones de la era venidera que, anticipadas en el presente (compárese 5,1), formará parte de la recompensa venidera. Aunque luego Pablo no menciona específicamente la resurrección, el hecho de que *aphtharsia* forme parte de la lista de bendiciones de la nueva era indica con suficiente claridad que la tiene en mente; y al poner “honor y paz” junto a “gloria” indica, como veremos con más detalle en su momento, que por “gloria”, aquí y en otros lugares, no entiende una cualidad luminosa o iluminadora, sino una posición de estima, responsabilidad y quizá de autoridad.

La siguiente sección central de Romanos (3,21-4,25) explica cómo “la justicia de Dios” -es decir, la fidelidad de Dios a la alianza con Abrahán- se ha revelado en los acontecimientos evangélicos relativos a Jesús. Su muerte y resurrección son la manera en que Dios ha hecho lo que siempre dijo que haría (dar a Abrahán una familia de judíos y gentiles), y de eliminar simultáneamente el pecado universal que parecía como si pudiera frustrar este propósito. Romanos 4 expone Génesis 15, el capítulo donde se hizo la promesa y se estableció la alianza, y demuestra que este capítulo siempre tuvo en mente que Abrahán y su familia se distinguirían por la fe -no por las obras, ni por la circuncisión, ni por la posesión de la Torá, sino por la fe que el género humano en su conjunto había rechazado (1,18-32): fe en Dios, el dador de vida, que “da vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe”-<sup>42</sup>. Esta fe queda evidenciada por el hecho de que creyó en el poder divino para darle un hijo, aun cuando él y su esposa estaban “prácticamente muertos”, porque se les había pasado hacía mucho la edad de concebir:

<sup>4</sup> <sup>19</sup>No vaciló en su fe al considerar su cuerpo, que estaba ya muerto (*nenekromenon*, “ya ejecutado”) porque ya tenía cien años, y la falta de vida (*nekrosin*) de Sara, la madre. <sup>20</sup>No cedió a la incredulidad ante la promesa de Dios, sino que se fortaleció en la fe y dio gloria a Dios, <sup>21</sup>ya que estaba plenamente convencido de que [Dios] tenía el poder para hacer lo que había prometido. <sup>22</sup>Ésta es la razón por la cual su fe “le fue reputada como justicia”.

La idea fundamental en la que se cifra enteramente esta fe es, al parecer, que obtiene su propio poder de reflexionar sobre el poder y la promesa del Dios creador; y, como hemos visto en otros lugares, este “poder” es lo que Pablo asocia en particular con la resurrección. Fue la negativa a dar gloria al creador, y a reconocer su poder, lo que preparó primeramente el camino a la

idolatría y a la consiguiente corrupción, deshonor, degradación y muerte del género humano<sup>43</sup>. Parte del propósito de Pablo en estos versículos es indicar la manera en que la fe en el Dios verdadero, y en su poder vivificador, es el signo de que el género humano está siendo restaurado. No puede haber duda, partiendo de este pasaje, de que Pablo concibe la resurrección de Jesús como corporal. Cualquier cosa que no sea eso simplemente no se ajustaría al paralelo con Abrahán y su “fe en la resurrección”. Trasladar el alma de Jesús a una gloriosa existencia celestial no requeriría un acto especial y único de poder divino.

La concepción y nacimiento de Isaac es, por tanto, un anticipo de la resurrección de Jesús y por eso la fe cristiana reclama su parte en la promesa hecha a Abrahán en Génesis 15:

<sup>23</sup>Pero no fue escrito sólo por él que “le fue reputada”, <sup>24</sup>sino también por nosotros, a quienes también nos será reputada, a nosotros que creemos en aquel que resucitó a Jesús nuestro señor de entre los muertos, <sup>25</sup>quien fue entregado debido a nuestros pecados y resucitado debido a nuestra justificación.

Las elocuentes frases finales parecen, a primera vista, de significado obvio, pero examinadas más detenidamente se tornan más densas y más difíciles. Mucho es el papel y la tinta que se han gastado forcejeando con la cuestión de si Pablo realmente pretende que las dos expresiones introducidas por “debido a” (*dia* más acusativo en ambos casos) sean exactamente paralelas y, de no ser así, por qué las escribió de ese modo. La parte anterior del pasaje es razonablemente clara, especialmente a la luz de 10,9, donde creer que el creador resucitó a Jesús de entre los muertos es, junto con confesarlo como señor, el criterio de la justificación y la salvación. Abrahán creyó en el Dios que da vida allí donde sólo hay muerte; también los cristianos, dice Pablo, y así, puesto que compartimos la fe de Abrahán, compartimos su justificación. Pero ¿es el versículo final algo más que una imprecisa floritura retórica?

Sí lo es. En otros varios pasajes junta Pablo afirmaciones sobre la muerte de Jesús y afirmaciones acerca de su resurrección, y en todas ellas está presente el mismo desequilibrio sutil. Éste es particularmente el caso en las densas y complejas frases “como... así...” de 5,12-21<sup>44</sup>. Y no hay un verdadero problema en entender *dia* más acusativo con el significado de “debido a” en relación con una causa antecedente por un lado (fue abandonado *debido a* nuestros pecados) y en relación con un resultado pretendido por otro (fue resucitado *debido a* [el plan de Dios para] nuestra justificación). La verdadera cuestión es: ¿de qué manera es la resurrección

de Jesús un instrumento de algún modo especial a la hora de asegurar la justificación?

Por supuesto, Pablo puede hablar perfectamente igual de que la muerte de Jesús tiene esta función (como por ejemplo en 5,9). Pero la reflexión sobre 1,3-4, que como ya he indicado fue pensada como una declaración anticipatoria de gran parte de la teología de la carta, señala un camino hacia delante. La resurrección de Jesús fue la *acreditación* divina de éste como Mesías, “hijo de Dios” en ese sentido, representante de Israel y por tanto del mundo<sup>45</sup>. De la misma manera, la “justificación” por parte de Dios de todos los creyentes hace referencia a su declaración de que éstos tienen razón, de que sus pecados ya han quedado perdonados. Podemos comparar el hilo de pensamientos de 1 Corintios 15,17: si el Mesías no ha sido resucitado, vuestra fe es vana y seguís en vuestros pecados. La resurrección demuestra que la cruz no fue simplemente otra desagradable eliminación de un insensato aspirante a Mesías; fue el acto salvador de Dios<sup>46</sup>. La resurrección de Jesús de entre los muertos llevada a cabo por Dios fue, por tanto, el acto en el cual la justificación -la acreditación de todo el pueblo de Dios “en Cristo”- estaba contenida sucintamente (véase *infra* a propósito de 5,18). Así, el capítulo 4 no sólo pone de manifiesto que para Pablo la resurrección de Jesús era un acontecimiento vivificador, que superaba a la propia muerte por el puro poder del Dios creador; formaba parte de una historia más amplia en la cual el Dios de la alianza estaba demostrando su fidelidad al acreditar a todos cuantos creían en él, como se lo había prometido a Abrahán. Además, el pasaje explica, de nuevo de manera bastante densa, que esta acreditación es adecuada porque, a diferencia de quienes en el capítulo 1 veneran a los ídolos y con ello degradan su condición humana, quienes creen en el Dios dador de vida se están a su vez rehaciendo como seres auténticamente humanos. Como dice Colosenses 3, están siendo renovados en el conocimiento según la imagen del creador.

### (iii) *Romanos 5-8*

Romanos 5-8 es el discurso más majestuoso que Pablo escribió nunca. Cuidadosamente estructurado con argumentaciones secuenciales, cada una de ellas con su propia afirmación inicial, su desarrollo y su clímax cristológico, argumenta tendiendo un largo arco, desde la afirmación inicial de que quienes están justificados por la fe están en paz con el Dios verdadero y se regocijan en la esperanza de su gloria (evocando 2,6-11), hasta la conclusión final (8,31-39) en la cual esto vuelve a ser el tema central, esta vez formulado con la fuerza que le da ser la tesis que se ha

procedido a demostrar. En cada uno de los puntos, tanto dentro de la estructura amplia como en las argumentaciones menores, la muerte y resurrección de Jesús y el don del Espíritu desempeñan papeles clave. Y desde al menos el capítulo 6 hasta el capítulo 8, Pablo se hace eco deliberadamente de una historia que, como ya hemos visto, con frecuencia afloraba casi a la superficie de su escrito: el éxodo<sup>47</sup>. Nuestra presente tarea, además de evitar que nos distraiga la multiplicidad de temas, consiste en centrarnos en el significado de la resurrección en todo el texto, especialmente en el magnífico capítulo 8, donde se recogen en una imponente celebración la mayoría de los temas principales de la carta, y de la teología de Pablo en su conjunto.

El tema omnipresente como tal presenta la forma del cuadro que Pablo ha plasmado de la resurrección. Como declara en el sucinto resumen, a aquellos a quienes Dios justificó, también los glorificó (8,30); en otras palabras (como dice Efesios), quienes están “en Cristo” se encuentran ya sentados con el Mesías en los cielos. Ya están de pie sobre un suelo de resurrección (6,6-14). Y el comienzo de la sección que se va desplegando paso a paso a partir de la afirmación inicial de 5,1-2 expone la misma argumentación tanto en su forma como en su contenido: el sufrimiento genera esperanza, y la esperanza no nos avergüenza (compárese Filipenses 1,20) porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo que se nos ha dado<sup>48</sup>. La imponente resurrección de Jesús constituye la esfera en la cual viven en lo sucesivo los cristianos, ya justificados y reconciliados con Dios, y esperando desde este momento con ansia su salvación final de la ira (que funcionalmente equivale a recibir “gloria, honor, incorrupción y paz” como en 2,7.10), dicho con otras palabras, la vida de la era venidera (5,21, que refleja 2,7). Por tanto:

<sup>9</sup>Cuánto más, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira. <sup>10</sup>Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su hijo, cuánto más, estando ya reconciliados, seremos salvos en su vida.

“En su vida”: se trata claramente de la vida resucitada del Mesías, la vida nueva que sigue a su muerte sacrificial. Esto es lo que Pablo va a exponer más detalladamente en Romanos 6 y 8.

El párrafo siguiente, 5,12-21, es tan conocido entre los especialistas por su concisión como lo es entre los estudiantes que se esfuerzan por entender cómo puede Pablo escribir frases en griego sin sujeto, verbo u objeto, como en el versículo 18. Sin embargo, es aquí, especialmente en el versículo 18 mismo, pese a toda su densidad tipo Tácito, donde encontramos algo muy

cercano al núcleo de la comprensión que Pablo tiene de los efectos de la muerte y resurrección de Jesús. El pecado se ha difundido por toda la humanidad, provocando la muerte universal; el Dios verdadero ha resuelto el problema cumpliendo las promesas de la alianza, por medio de un solo hombre, Jesús el Mesías, en beneficio de todos, tanto judíos como gentiles. La fuerza de este párrafo (como ocurre en varios pasajes ya estudiados) depende de la teología subyacente de Pablo acerca de lo que son los seres humanos en la intención y el propósito divinos; la tragedia de Adán no es simplemente que introdujera el pecado y por consiguiente la muerte en el mundo, sino que los seres humanos fueron hechos para ser los sabios representantes del creador al frente de la creación, y, si adoran y sirven a la criatura en lugar de al creador, este propósito queda incumplido. Cuando resume este mismo hilo de pensamiento en 8,29, Pablo lo dice de la siguiente manera: nos “predestinó”, dice, “a reproducir la imagen del hijo de Dios, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos”. Por eso aquí, en el versículo 17, puede sorprendernos leer que el resultado de la gracia de Dios en el evangelio es que quienes reciben el don “reinarán en la vida como reyes (*basileusousin*)”. Para esto es para lo que fueron creados los seres humanos. Esto es también lo que el César cree que puede hacer sin referencia al único Dios verdadero; pero acabará descubriendo su error.

Pablo enuncia su tesis principal en el versículo 18<sup>49</sup>: “Así pues, como por un delito -para todos- a la condenación, de la misma manera también por un solo acto de justicia -para todos- a la justificación de la vida”. Pablo salpica su pintura verbal sobre el lienzo en enormes goterones sin detenerse a retocarla. Nos corresponde a nosotros añadir los detalles menores: el “acto de justicia” parece ser una manera de referirse a la muerte obediente de Jesús, indicando que equilibra y de hecho compensa con creces el delito de Adán, y la “justificación de la vida” parece referirse a la resurrección como acto de acreditación por parte de Dios, no sólo de Jesús, sino, de manera anticipatoria, de todos cuantos están “en él”. Pablo puede, por tanto, explicar en el siguiente versículo que es por la “obediencia” de ese solo hombre (considerando en este momento la muerte y resurrección de Jesús como un único acto) como se da a los demás la condición de “justos” (versículo 19). Luego introduce una anotación más oscura sobre la ley y sus efectos, cuya elaboración le lleva todo el capítulo 7; pero su afirmación de que Dios ha eliminado también este problema le lleva a la última declaración del capítulo (5,21), que a su vez va a servir de cantera de la cual se van a poder sacar posteriores argumentos:



... para que así como el pecado reinó en la muerte, así también la gracia pueda reinar en virtud de la justicia para la vida de la era venidera (*eis zoen aionion*) a través de Jesús el Mesías nuestro señor.

“Gracia” es aquí una manera abreviada de referirse a “el verdadero Dios que actúa gratuita y generosamente”; “justicia”, aunque a veces se traduce erróneamente por “justificación”, significa claramente que Dios está actuando en y por su propia fidelidad a la alianza, alianza que siempre tuvo como objetivo eliminar el pecado y la muerte; y el resultado es que todos cuantos se benefician de esta acción (Pablo no lo explica aquí en detalle, pero ha estado presente a lo largo de todo el párrafo) heredarán *zoe aionios*, “vida eterna”, o, como he indicado como traducción preferible para lectores imbuidos de imaginación platónica, “la vida de la era venidera”, de la cual hablan con tanto entusiasmo los fariseos y los rabinos, y que para ellos significaba sólo una cosa: resurrección. Así, la resurrección es la respuesta del creador no sólo al pecado, sino también a sus consecuencias.

Una de las cosas fundamentales que este párrafo intenso y espectacular aporta a nuestros actuales intereses es destacar el hecho de que Pablo reúne aquí su pensamiento acerca de la muerte y resurrección de Jesús partiendo de que constituyen el acto único de gracia y poder divinos en virtud del cual se rompe la cadena inalterable del pecado humano y de la muerte. Esto es lo que va a examinar en los capítulos siguientes. Y empieza ya en el capítulo 6 sacando las consecuencias de 5,21, primero desde la perspectiva de la *condición* de los bautizados, luego desde la de su *conducta*. En ambos casos, la resurrección del Mesías conduce, en virtud de la identificación del creyente con él en el bautismo, a una “resurrección” personal, tanto literalmente en el futuro como metafóricamente en el presente<sup>50</sup>.

Es en este punto donde, a mi parecer, la ya tradicional disyunción que los especialistas establecen entre Romanos y las demás “cartas principales”, por un lado, y Efesios y Colosenses, por otro, es equivocada<sup>51</sup>. Verdad es que Pablo no utiliza aquí exactamente la misma terminología que encontramos allí; pero esto mismo se puede decir de casi todos los paralelos y cuasi-paralelos existentes entre cualesquiera pasajes de sus diversas cartas. Sin embargo, las preguntas que plantea y las respuestas que da sólo tienen sentido si está afirmando para los cristianos una vida de “resurrección” *presente* y también *futura*.

La primera pregunta que plantea en el capítulo 6, pese a las impresiones populares en sentido contrario, atañe a la condición, no a la conducta.



“¿Debemos seguir en el pecado?” toma el “pecado” como un lugar donde se podría seguir viviendo, no como una actividad que se podría seguir realizando. La pregunta depende, en lo que a su fuerza se refiere, de la insistencia de Pablo en que la gracia de Dios descendió hasta nosotros “mientras éramos todavía pecadores” (5,8). ¿Tenemos, entonces, pregunta, que permanecer como “pecadores” para que la gracia de Dios nos alcance allí? ¿Ha de ser ésa nuestra condición permanente? ¿Hemos de quedarnos como estamos?

Desde luego que no, responde. Ha sucedido algo que va a sacarnos de ese lugar, de ese estado, de esa condición. El bautismo significa identificación con el Mesías; lo que es verdad de él se hace verdad de quienes son bautizados; y el Mesías murió al pecado, una vez, como una acción completada, y luego fue resucitado a una vida nueva. Nosotros “morimos al pecado”, dice Pablo, con el Mesías. ¿Dónde se encuentra a partir de ese momento, pues, la persona bautizada? ¿En una especie de limbo, o de estado intermedio, después de la muerte pero antes de la resurrección?

En cierto sentido sí, y esto no es algo carente de importancia; pero en cierto sentido no. Esto es muy importante para nuestra argumentación global y se debe desarrollar más.

En cierto sentido sí. Pablo tiene muy claro que hay una resurrección todavía futura que está por llegar. Los tiempos verbales futuros de 6,5 y 8 (“si fuimos plantados junto con él en la semejanza de su muerte, también lo *seremos* [en la semejanza] de su resurrección”; si morimos con el Mesías, creemos que también *viviremos* con él) son objeto de discusión; puede que sean futuros reales, es decir, que predigan una resurrección final, o puede que sean lógicos<sup>52</sup>. Independientemente de lo que decidamos a este propósito, 6,23 toma en consideración el don final de la “vida del mundo venidero”, *zoe aionios*, que en 2,7 Pablo declaraba que era el don divino, hecho en el juicio final, a quienes perseveraron pacientemente en las buenas obras. Y en 8,10-11 (véase *infra*), y en el largo párrafo al cual conduce (8,12-30), no hay duda: por mucha escatología inaugurada, por mucho “ya” que haya, hay también un imponente “todavía no”. La resurrección, en su sentido literal y con su referente concreto, todavía no se ha producido, salvo en el caso del propio Jesús. Desde este punto de vista, el cristiano que ha “muerto con Cristo” en el bautismo está, en efecto, en una especie de estado intermedio; y resulta interesante que Pablo pueda aplicar a tal persona una frase que algunos judíos que creían en la resurrección

corporal aplicaban precisamente al estado intermedio. Quienes han muerto están ahora “vivos para Dios”<sup>53</sup>.

Esto, sin embargo, se debe matizar inmediatamente. Pablo aplica este mismo lenguaje al propio Jesús en 6,10, y no supone que Jesús se encuentre en ninguna especie de estado intermedio. Quizá la mejor explicación del pasaje sea ésta: Pablo es consciente de que está retomando, y adaptando, el lenguaje de su judaísmo nativo (en el cual nadie esperaba que el Mesías fuera resucitado antes que los demás) para describir la nueva situación en la cual, según creía, había sucedido precisamente eso. Si hay un sentido en el cual quienes han muerto con Cristo en el bautismo están, hasta su resurrección final, en una especie de estado intermedio, hay también un sentido, y más importante, en el que no lo están. Pablo no cree que quienes han muerto con Cristo estén en una especie de territorio neutral, a mitad de camino entre la vida y la muerte. Su argumentación acerca de la condición en los versículos 2-11, y sus argumentaciones acerca de la conducta en los versículos 12-14 y 15-23, dependen totalmente, en lo que a su fuerza se refiere, de su creencia en que, en el bautismo, el cristiano no sólo muere con el Mesías, *sino que también resucita*, “Consideraos también muertos al pecado y vivos para Dios en el Mesías, Jesús” (versículo 11). Cuando Pablo dice “consideraos” no quiere decir que el acto de “considerar” algo cree una nueva realidad (y aunque quisiera decir tal cosa, eso seguiría significando que el cristiano que así había “considerado” estaba ya vivo al otro lado de la muerte); el término traducido por “considerar” connota hacer la suma de una columna de cifras. Cuadrar el dinero de mi cuenta bancada no crea el dinero; la vida, por desgracia, no es tan fácil. Simplemente me informa de la cantidad que ya está en la cuenta. Una vez completada la “consideración”, no he creado un nuevo estado de cosas en el mundo real fuera de mi mente; el único nuevo estado de cosas consiste en que mi mente es a partir de ese momento consciente de cómo son las cosas en realidad.

Lo mismo sucede en este caso. Cuando Pablo dice en el versículo 4 que “lo mismo que el Mesías fue resucitado de entre los muertos por la gloria del padre, también nosotros vamos a caminar en novedad de vida”, no está pidiendo de los cristianos algo que éstos, dado que están todavía “muertos”, son incapaces de realizar. Tal es la sólida argumentación en favor de considerar los tiempos verbales futuros de los versículos 5 y 8 como lógicos y no temporales. Y cuando la argumentación en favor de la condición, cuya conclusión es el versículo 11 (el Mesías murió y fue resucitado; vosotros estáis en el Mesías; por tanto debéis considerar que habéis muerto y habéis sido resucitados), da paso a la argumentación en favor de la conducta en los

versículos 12-14, no cabe ninguna duda. “Entregaos a Dios como vivos de entre los muertos (*hosei ek nekron zontas*) y vuestros miembros como armas de la justicia para Dios” (versículo 13). Si el *hosei* significara simplemente “como si”, dando a entender “que, por supuesto, no es éste el caso”, Pablo estaría llevando a cabo una burla cruel. Decirles a unas personas que se entreguen a Dios, y sus miembros como armas de la justicia, si no están en algún sentido “vivos de entre los muertos” es como decirles que salten desde un edificio alto “como si tuvierais alas” cuando no las tienen.

La firme argumentación ética de Pablo no es, pues, simplemente que hay dos maneras de vivir y que se debe escoger entre ellas; es que los bautizados han cambiado de terreno y deben aprender a comportarse de acuerdo con el territorio en el que ahora se encuentran, de la misma manera que quien se muda a un país nuevo y tiene que aprender el idioma adecuado. Ésta es la fuerza de 6,15-23 que prolonga el tema del “éxodo” -la historia de cómo los esclavos alcanzan la libertad atravesando las aguas del mar Rojo- hablando de la esclavitud previa al pecado y de la nueva condición en la cual, tras haber sido liberados del pecado, los bautizados deben vivir de la manera adecuada. Más adelante Pablo les prevendrá contra una conducta que sería equivalente al deseo de los hijos de Israel de regresar a Egipto (8,12-17); pero por ahora Pablo se limita a recalcar la idea de que sus lectores no son ya esclavos del pecado, y no deben comportarse como si lo fueran. Incluso en este punto, por tanto, donde la argumentación se centra más en la conducta, nos encontramos con que lo que importa es la condición subyacente y el destino último. La condición subyacente de los bautizados es que han sido liberados del pecado. Su destino último, el don divino gratuito (como en 5,21), es la vida de la era venidera, *zoe aionios*.

Hasta aquí, la argumentación de Pablo ha girado en torno a los acontecimientos centrales y decisivos de la muerte y resurrección de Jesús y en cómo éstos crean un mundo nuevo de libertad respecto al pecado, que conduce a quienes entran en él hasta la resurrección futura como tal, literal y concreta, la vida de la era venidera, pasando por la “resurrección” metafórica, aunque todavía concreta, de un cambio radical de conducta. Éste es el ejemplo más completo de algo que hemos ido observando cada vez más: que la “resurrección” metafórica en el judaísmo del segundo Templo, cuyo referente concreto era el regreso del exilio, que connotaba una liberación del pecado (en Isaías, Jeremías y Ezequiel en particular), ha quedado reemplazada en Pablo por la “resurrección” igualmente metafórica de la vida nueva del creyente bautizado, cuyo referente concreto es la nueva vida comunitaria y personal en la cual las cadenas del pecado han quedado

quebrantadas. Ésta no es, pues, una reutilización arbitraria de “resurrección” como metáfora. Depende del uso literal en relación tanto con Jesús como con la resurrección futura de los creyentes, lo mismo que el uso metafórico dentro de los textos judíos se podía combinar con un uso literal en relación con la resurrección final de los justos, y a veces también de los malvados. Cuando era metáfora, la resurrección solía ser también metonimia; y así era también en el caso de Pablo. Esto no es, pues, como a menudo se ha supuesto, el comienzo de un alejamiento respecto al significado literal, hacia algo que se va a llamar a su vez “resurrección”, pero que en realidad pertenece a una cosmovisión totalmente diferente, tal como lo vamos a encontrar en los escritos gnósticos posteriores<sup>54</sup>. El uso metafórico de Pablo es un desarrollo nuevo desde dentro del marco de referencia proporcionado por el judaísmo del segundo Templo, un desarrollo ocasionado por los acontecimientos relativos al Mesías y por la interpretación que Pablo hacía de lo que dichos acontecimientos significaban para quienes están “en él”, tanto en el presente como en el futuro.

Sin embargo, a partir de este punto, Pablo pasa a una fase diferente dentro de la argumentación clave de los capítulos 5-8. Ha hablado con frecuencia, en observaciones escuetas incluidas dentro de otras argumentaciones, acerca del puesto que ocupa la ley judía dentro del plan divino global. En este momento pasa a abordar esta cuestión directamente; y al hacerlo da un colorido diferente a lo que dice sobre la “vida”, la vida que la ley no pudo dar y la vida que Dios dará por medio del Espíritu. Esto no es simplemente un intento de afrontar un problema (“¿qué digo yo acerca de la ley?”), aunque sin duda también lo es. Es su manera de explicar con más detalle lo que quiere decir cuando habla del don de Dios como “vida eterna” (6,23), de “gracia que reina en virtud de la justicia para vida eterna” (5,21). Es su manera de hablar, dentro de la continuada narración del nuevo éxodo, de lo que ocurre cuando el pueblo de YHWH llega al Sinaí; sólo en este momento, al darse cuenta de que la Torá se ha convertido en parte del problema en vez de en parte de la solución, deben saber que el Mesías y el Espíritu han hecho “lo que la Torá no pudo hacer”<sup>55</sup>. 7,1-8,11 forma una sola sección; la argumentación discurre hasta su clímax triunfal en 8,11. Al mismo tiempo, 8,1-11 es el comienzo de la argumentación que prosigue, en uno de los pasajes más espléndidos de Pablo, hasta el final del capítulo. Pero para entender estos once versículos cruciales, con su rica exposición de la resurrección, debemos pasar por el túnel oscuro del capítulo 7.

En 7,4 Pablo resume su argumentación en una frase de las suyas, densa y cargada de significado:

Precisamente así, mi querida familia, también vosotros moristeis a la ley a través del cuerpo del Mesías para que pudierais pertenecer a otro, al que fue resucitado de entre los muertos a fin de que pudiéramos dar fruto para Dios.

La base de esto es la evocación, en los versículos 1-3, del contraste Adán/Cristo de 5,12-21, visto a la luz de su desarrollo en 6,3-11. Pablo imagina que alguien “bajo la ley”, es decir, un judío o prosélito que ha vivido bajo el régimen de la Torá judía, está ligado por la ley a la solidaridad con Adán, lo mismo que una mujer casada está ligada por la ley a su marido. Pero cuando el marido muere -en el cuadro desarrollado de Pablo, cuando “el ser humano viejo” de 6,6 muere con el Mesías-, el “vosotros”, la mujer del ejemplo, queda libre para volver a casarse; y el Mesías aparece en este momento en el otro lado del cuadro, como en las declaraciones dobles de 4,25; 5,9-10 y 6,3-4.10, esta vez disfrazado del nuevo novio. Pertenecerle a él “os” permite, como a Abrahán y Sara pese a su avanzada edad, “dar fruto”. La resurrección de Jesús como el nuevo novio ha abierto nuevas posibilidades anteriormente inexistentes, que Pablo luego describe en 7,5-6 con el lenguaje que en otros lugares asociamos con la renovación de la alianza: en lo sucesivo servimos, dice (haciéndose eco de 6,15-23), no en la “vejez de la letra”, sino en la “novedad del Espíritu”<sup>56</sup>. Una vez más, la resurrección literal de Jesús establece el contexto para la resurrección metafórica de los creyentes como anticipación de su propia resurrección literal, que Pablo describirá en breve. Y, por si acaso queda alguna duda, señalamos que tanto el significado literal como el metafórico tienen referentes concretos: el literal remite a la resurrección corporal, y el metafórico, a la santidad práctica y el servicio.

Esto va preparando el terreno para la intrincada y compleja exposición de lo que ocurrió cuando la Torá apareció en el Sinaí y cuando Israel intentó seguir viviendo bajo ella, sabiendo que era la ley de Dios, santa, justa y buena. La ley prometió, efectivamente, vida, una vida como la que tan claramente expone el Deuteronomio (y como coincidían en afirmar muchos textos judíos de la época del segundo Templo)<sup>57</sup>. Pero quienes abrazaron la Torá descubrieron que, desde el momento en que ésta llegó, fue destacando los modos en que Israel la estaba quebrantando, recapitulando con ello el pecado de Adán (compárese 5,12.20); y quienes continuaban viviendo bajo ella -vistos en ese momento con la comprensión cristiana a posteriori de Pablo- descubrían que cuanto más lo intentaban, más los condenaba la Torá. Después de todo seguían estando en Adán, y la Torá no podía evitar convertirse en una vaga parodia de sí misma, por decirlo así (7,22-23), que le recordaba al Israel adánico su propio pecado y muerte. No podía dar la

vida que prometía, no porque hubiese algo erróneo en ella como tal, sino porque, podríamos decir, el material con el que tenía que trabajar no era el adecuado. Como en Gálatas 3,10-14, Pablo analiza el problema a partir de una promesa de Dios que se ha quedado estancada en la idea de la rebelión de Israel. Tanto en un texto como en el otro, él resuelve el problema desde la muerte del Mesías y el don del Espíritu.

“Ya no hay, por tanto, condena alguna para quienes están en el Mesías, Jesús”: Romanos 8,1 se ha convertido en una de las frases más famosas de Pablo, gracias especialmente a que J. S. Bach le puso música en su motete *Jesu, Meine Freude*. La “condena” en cuestión es la condena adánica de la que se habla en 5,12-21, que a su vez mira retrospectivamente a la condena del pecado en 1,18-3,20. La razón por la cual dicha condena queda eliminada para quienes están “en el Mesías” se da en los versículos 2-11, con referencias constantes a la resurrección: Dios ha hecho lo que la Torá no podía hacer, al condenar el pecado en la carne del Mesías, como representante de todo su pueblo, y al dar vida por su Espíritu, en el presente en forma de nueva orientación y modo de pensar (8,5-8), en el futuro definitivo en forma de resurrección corporal. Ésta es la formulación más clara que Pablo ha hecho de lo que él entiende por la futura resurrección del pueblo del Mesías:

<sup>9</sup>Pero vosotros no estáis en la carne, estáis en el Espíritu, si el Espíritu de Dios habita en vosotros. <sup>10</sup>Si el Mesías está en vosotros, aunque el cuerpo esté muerto debido al pecado, el Espíritu es vida debido a la justicia. <sup>11</sup>Si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó al Mesías de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales mediante su Espíritu que habita en vosotros.

No cabe la menor duda de que con esto Pablo quiere decir que (a) el cuerpo actual, el cuerpo que morirá debido a su mortalidad y corruptibilidad innatas es el cuerpo que será resucitado, (b) que está en paralelo exacto con lo que le sucedió al propio Jesús y (c) que existe una conexión causal entre ambas cosas. Éstas son las conclusiones más importantes que se han de sacar para los propósitos que nos ocupan<sup>58</sup>. Pero hay también otras dos cosas que se han de señalar.

En primer lugar, quien lleva a cabo la resurrección, tanto de Jesús como de los creyentes, es el Dios vivo en persona, como recalca Pablo con frecuencia; pero el medio por el cual la llevará a cabo es el Espíritu. El Espíritu, tanto aquí como en todo el pensamiento de Pablo, es la garantía

*presente* de la herencia *futura* y del cuerpo que será adecuado para ese nuevo mundo; este hilo temático ha recorrido todo el material paulino que hemos estudiado hasta ahora y sigue siendo importante también en las cartas corintias.

En segundo lugar, sin embargo, el lenguaje de la “inhabitación” del Espíritu guarda correspondencia, dentro del pensamiento del judaísmo del segundo Templo, con la “inhabitación” de la Sekiná en el Templo, la presencia “tabernacular” de YHWH en medio de Israel. La idea de que el Espíritu es aquel en virtud del cual será resucitado el cuerpo guarda, pues, correspondencia con la teología de Pablo del “nuevo Templo”, en Efesios 2,11-21 y, más especialmente, en 1 Corintios 3,16-17 y 6,19-20. Las principales resonancias que Pablo establece, dentro de su mundo judío, cuando habla de la resurrección del Mesías y de todos cuantos le pertenecen son la reconstrucción del Templo (que por supuesto no se puede realizar mientras Israel siga exiliado en Babilonia) y el extraño pero completo cumplimiento de la Torá.

Una vez más, en este proceso, quienes viven “en el Mesías”, en el intervalo entre la resurrección de éste y la de ellos, están en territorio de resurrección. “Ponen su mente en el Espíritu” y no en la carne, justo como Pablo mandaba de manera parecida a los filipenses y a los colosenses<sup>59</sup>. Como resultado de ello, disfrutaban de “vida y paz” en el presente y también en el futuro. Es aquí donde Pablo establece la más aguda de sus distinciones antropológicas, al plantear a algunas de sus expresiones técnicas clave mayores exigencias que en ningún otro de sus escritos: “no estáis en la carne, sino en el Espíritu”. Antes había dicho de sí mismo que estaba “en la carne”, pero no determinado por ella<sup>60</sup>; en este momento, para hacer hincapié en la ruptura radical que ha tenido lugar en el bautismo (6,2-23), insiste en que el cristiano no está ya “en Adán”, no está ya “en la carne”. Resulta evidente que el cristiano todavía posee “carne”, como vemos cuando Pablo advierte contra vivir “según la carne” en 8,12-14. Pero Pablo centra cada vez más su argumentación en el “cuerpo”, el cuerpo que en el presente es corruptible y está condenado a muerte -y cuyas “obras” todavía se pueden alinear con la “carne” en 8,13- y al que sin embargo el Espíritu del Dios vivo le dará vida nueva, vida resucitada.

La restante argumentación importante del capítulo 8 discurre desde el versículo 12 hasta el versículo 30, y al final regresa a la idea con la que Pablo empezó en 5,1-11: quienes están justificados por la fe tienen la “gloria” asegurada, ya que efectivamente comparten la gloria del único Dios verdadero (5,2) o, como lo dice en este momento, son co-glorificados con el



Mesías (8,17). Este último versículo es el fulcro en torno al cual giran estos diecinueve versículos: 12-16 conducen hasta él, 18-27 lo explican, y 28-30 lo resumen y sacan la conclusión.

Aquí, como en Filipenses y otros lugares, el estado resucitado final de los justificados se denomina “gloria”. Pablo parece entender por tal, no luminosidad (no hay nada particularmente divino, después de todo, en brillar como una estrella), sino la dignidad, valía, honor y condición que el pueblo del Mesías disfrutará al compartir la propia de éste, cuya “gloria” en este momento consiste en ser el verdadero señor del mundo. Como decía Pablo en 5,17, quienes son suyos tendrán parte en su regio reinado. Esto guarda correspondencia con el significado de la petición que Juan y Santiago hicieron a Jesús en Marcos 10,37: piden sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su “gloria”. No se imaginan que ellos, o él, vayan a brillar como antorchas; y de hecho la versión de este dicho que aparece en Mateo (20,21) lee “en tu reino”. Ésta es aquí la idea principal: quienes caminen pacientemente por el desierto presente, guiados por el equivalente cristiano de la columna de nube y fuego, es decir, por el Espíritu, acabarán recibiendo la “herencia”. En otras palabras, Romanos 8,12-17 es otra parte de la versión paulina de la historia del éxodo, la parte que sigue al paso del mar Rojo y la llegada al Sinaí. El pueblo del Mesías debe sufrir con él, como afirmaba Pablo con insistencia en Filipenses 3,10-11, para ser glorificado. El paralelismo indica bastante bien que “gloria” es, al menos en parte, sinónimo de “resurrección”.

Pero sólo en parte. Es verdad que, como en Filipenses 3,20-21, la ‘gloria’ es aquí una *característica* del cuerpo resucitado; pero, de nuevo como en ese pasaje, también es una *función* de él. El cuerpo resucitado será “glorioso” por cuanto no estará ya sujeto al deterioro ni a la muerte. Pero quienes sean resucitados disfrutarán también de “gloria” en el sentido de nuevas responsabilidades dentro de la nueva creación. Esto dirige la mirada hacia la “herencia”, el tema que encontramos ya en Gálatas 3 y 4 y en Efesios 1, y que en este caso constituye el tema principal de los versículos 18-25. Esta parte del cuadro paulino más amplio del mundo venidero, la era nueva prometida, centra la atención, no en qué tipo de cuerpo tendrán en la resurrección quienes estén “en Cristo”, sino en la esfera sobre la cual ejercerán su dominio.

Los versículos 18-24 insisten en que la esfera en cuestión es el cosmos entero renovado -y en que, en efecto, el cosmos será renovado precisamente por medio de la actividad de quienes sean así resucitados de entre los muertos para compartir la “gloria”, es decir, el dominio regio, del Mesías-<sup>61</sup>. En el versículo 21, Pablo es más preciso que algunos de sus

traductores: la creación como tal, dice, quedará liberada del sometimiento a la decadencia “para la libertad de la gloria de los hijos de Dios”. No pretende decir, creo, que la creación vaya a compartir la gloria; no es ésa su idea principal. La creación disfrutará de la libertad que llegará cuando los hijos de Dios sean glorificados -en otras palabras, de la liberación que resultará del dominio soberano, bajo el señorío supremo de Jesús el Mesías, de todos cuantos hayan recibido del Espíritu vida nueva y resucitada-. La marginación de este fragmento de Romanos 8 en gran parte de la exégesis a lo largo de los años ha privado a la imaginación cristiana de este extraordinario cuadro del futuro; sólo devolviéndolo a su legítimo lugar -¡que está, después de todo, en la preparación por parte de Pablo del clímax de la sección central de su carta más importante!- podremos entender el cuadro más amplio dentro del cual tiene sentido su visión de la resurrección. Es un cuadro en el cual la corrupción e inutilidad de la creación como tal, creada buena pero condenada a la decadencia, se ve como una especie de esclavitud, de manera que también la creación necesita experimentar su éxodo, su liberación. Y los miembros del pueblo de Dios, inhabitados por el Espíritu, descubren que ellos mismos, que son en sus propios cuerpos mortales parte de esta misma creación, gimen con dolores de parto mientras esperan el nacimiento del nuevo mundo de Dios. El Espíritu es, una vez más, el don que indica lo que deparará el futuro, en este caso visto desde la metáfora de las “primicias”, la primera gavilla de la siega, ofrecida como signo de la cosecha mayor todavía por llegar<sup>62</sup>. Así, el Espíritu vuelve a proporcionar una inauguración del cumplimiento escatológico, incluso en el tiempo presente; en este caso, Pablo lo ve en forma de plegaria (8,26-27), ya que la iglesia anticipa, con gemidos inarticulados, la gloria que ha de llegar cuando al pueblo de Dios se le dé autoridad sobre el mundo.

Pablo resume la argumentación entera en 8,28-30. Aquí, una vez más, pasan a primer plano, como en Filipenses 3,20-21 y Colosenses 3,10, la condición de Jesús como la verdadera imagen divina y la del pueblo de Jesús como sujeto paciente de renovación según esa imagen (pueblo cuyos miembros ocupan así su legítimo lugar como sabios representantes del creador que traen el orden de éste a la creación). Esto es tan importante que Pablo interrumpe incluso su propia secuencia de verbos *in crescendo* para introducirlo en el momento apropiado. Cuando habla aquí de “predestinación” no se refiere a un decreto arbitrario; quiere denotar la disposición del creador de que los seres humanos portadores de su imagen traigan a su creación orden, justicia, renovación y sobre todo libertad respecto a la esclavitud de la decadencia. Y volviendo la argumentación a los seres humanos que han sido el tema principal de ésta, Pablo repite en

seis palabras lo que en 5,1-2 dijo en treinta y ocho: *hous de edikaiosen, toutos kai edoxasen*, “a los que justificó los glorificó también”. La justificación brota de la muerte y resurrección de Jesús; quienes están justificados comparten ya la gloria de éste en el sentido anticipatorio indicado en Efesios, y la compartirán plenamente cuando sus cuerpos actuales sean transformados, como en Filipenses 3,20-21, para ser como el de Jesús mismo. El presente metafórico mira al futuro literal.

El hilo de pensamiento que va desde la muerte y resurrección de Jesús hasta la de su pueblo se celebra luego en el párrafo final de Romanos 8 (versículos 31-39). Unas preguntas retóricas inquietan si algo puede interponerse a partir de este momento entre el pueblo del Mesías y la salvación final, pero Pablo contesta a cada una de ellas partiendo de lo que Dios ha hecho ya en el Mesías. Para eso es fundamental el versículo 34, donde se hace hincapié en que la resurrección de Jesús es la piedra angular de la esperanza cristiana:

¿Quién condenará? ¡Es Jesús el Mesías, que murió -más aún, que fue resucitado—, que está también a la derecha de Dios, quien además intercede por nosotros!<sup>63</sup>

El sufrimiento, la persecución y el martirio del pueblo de Dios en el presente no son nada a la luz del amor que Dios ha derramado por medio del Mesías. Pablo está convencido (8,38-39) de que

ni la muerte ni la vida, ni los ángeles ni los gobernantes, ni las cosas presentes ni las venideras, ni las potestades, ni la altura ni la profundidad ni ninguna otra criatura podrán separarnos del amor de Dios en el Mesías, Jesús nuestro señor.

Y la razón más fundamental por la que está firmemente convencido de esto es que la muerte como tal, que encabeza esta lista de enemigos potenciales, ha sido derrotada. No redefinida; no entendida a una luz diferente; derrotada. Éste es uno de los puntos más centrales de todo Romanos, y sostiene la creencia de Pablo en el amor y en el poder del Dios creador y de la alianza<sup>64</sup>.

#### (iv) Romanos 9-11

Tras el reiterado hincapié que en la carta se ha hecho hasta este momento en Jesús el Mesías y en su muerte y resurrección, los capítulos 9—11 se perciben con razón como un contraste, pero es importante no llevar este dato más allá de la evidente intención retórica de Pablo, a saber, la de

dejar helado al lector con la conmoción de la aflicción personal que sigue inmediatamente a la exaltada conclusión del capítulo 8. Los capítulos 9-11 están, de hecho, estrecha y cuidadosamente integrados en el resto de la carta. Los intentos más antiguos de aislar esta sección como un tratado aparte sobre un tema diferente, y los intentos más recientes de sostener que Jesucristo no desempeña papel alguno en la argumentación, dejando expedito el camino a una “salvación” para Israel que no le deba nada a Jesús, carecen de fundamento exegético o teológico<sup>65</sup>.

De hecho, la argumentación entera -una larga versión de la historia de Israel, desde Abrahán hasta los días de Pablo, que destaca varios aspectos de los que se saca la idea que éste quiere formular- alcanza su punto crítico a mitad del capítulo 10, donde la resurrección de Jesús como Mesías es el eje, el centro de la fe y el punto culminante de la larga historia de alianza entre Dios e Israel. *Telos gar nomou Christos*, declara Pablo en 10,4: el Mesías es la meta de la Torá, el lugar hacia el que el relato entero se estaba encaminando, el punto en el cual la fidelidad divina a las promesas queda finalmente puesta de manifiesto. Israel había estado languideciendo en el ‘exilio’ del que Moisés y los profetas habían advertido, añorando el tiempo en que su Dios le rescataría. Uno de los pasajes centrales de advertencia y también de promesa, del que echaron mano tanto autores bíblicos posteriores como al menos dos importantes fuentes posbílicas, fue Deuteronomio 27-30. Este pasaje detalla, en primer lugar, las bendiciones que se seguirán de la obediencia a la alianza; luego, las maldiciones que se derivarán de la desobediencia a la alianza, de las cuales la última y más devastadora es el exilio como tal; y luego, en el capítulo 30, la promesa de que si, en el exilio, Israel regresa a YHWH con todo el corazón y toda el alma, YHWH lo reunirá de nuevo y le permitirá amarlo desde el corazón. En aquel tiempo, la Torá misma, que a Israel hasta ese momento le había resultado difícil o imposible de cumplir, se le acercará; ya no tendrá que subir al cielo para ello, ni cruzar el profundo mar, porque estará “en sus labios y en su corazón” para que pueda cumplirla.

Cuando colocamos a Pablo junto a otras interpretaciones de este pasaje elaboradas en la época del segundo Templo, el significado de Romanos 10,4-13 queda claro; y la resurrección de Jesús está en el centro de todo ello<sup>66</sup>. El libro de Baruc interpretó Deuteronomio 30 desde la perspectiva de la Sabiduría de Dios; eso era lo que Israel necesitaba para poder escapar del exilio. La carta de Qumrán conocida como 4QMMT interpretaba este capítulo desde la perspectiva de las normas concretas de la Torá que la secta estaba deseosa de ver observadas en el Templo. En ambos casos se suponía que la renovación de la alianza prometida en Deuteronomio 30

estaba a punto de producirse, tal vez hubiera empezado ya a ocurrir. Pablo está de acuerdo, pero por una razón muy diferente; ve que la alianza ha sido renovada en y por el Mesías. Lo mismo que en muchos otros pasajes atribuye al Mesías cosas que otros judíos de la época del segundo Templo habían dicho de la Sabiduría o la Torá, aquí reinterpreta Deuteronomio 30,11-14, en cuanto punto central del capítulo acerca de la renovación de la alianza, con el fin de decir: ¡este pasaje se hace realidad *cuandoquiera que la gente cree en el evangelio de Jesús, el Mesías y señor resucitado!* Hay que admitir que el pasaje es denso, pero, si se aborda desde esta perspectiva, se aclara:

<sup>4</sup>El Mesías es la meta de la Torá con miras a la justicia para todo creyente. <sup>5</sup>Pues Moisés escribe, a propósito de la justicia de la Torá: “Quien los cumpla vivirá en ellos” [Levítico 18,5]; <sup>6</sup>pero la justicia de la fe dice [Deuteronomio 30,12-14]: “No digas en tu corazón: ‘¿Quién subirá al cielo?’”, es decir, para hacer bajar al Mesías; <sup>7</sup>“o ‘¿Quién bajará al abismo?’”, es decir, para hacer subir al Mesías de entre los muertos. <sup>8</sup>Pero ¿qué dice entonces? “La palabra está cerca de ti, en tus labios y en tu corazón”, es decir, la palabra de la fe, la palabra que proclamamos; <sup>9</sup>porque si confiesas con tu boca “Jesús es el señor”, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. <sup>10</sup>Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación.

La confesión básica de la fe cristiana (“Jesús es señor”) y la creencia fundamental en la que se basa (que el Dios creador lo resucitó de entre los muertos) son los signos, cuando se dan, de que la renovación de la alianza ha tenido lugar, y de que quienes manifiestan esta fe son sus verdaderos miembros y beneficiarios -aun cuando, por haber nacido gentiles, nunca hayan formado parte de la familia étnica de Israel-. Pablo reúne aquí varios hilos conductores de la carta y de su pensamiento más amplio (dentro de Romanos se puede trazar una línea desde 2,25-9 que, pasando por 3,27-30 y 8,4-8, llegue hasta el presente pasaje) y propone la renovación de la alianza que ha tenido lugar en el Mesías como la base para la misión gentil a la que él mismo está entregado (10,12-18). Está claro que, para él, la resurrección de Jesús es el momento de la renovación de la alianza; y la creencia en este acontecimiento, como el acto decisivo del Dios de Israel, es la característica que define a quienes pertenecen a esta alianza renovada, lo mismo que sucede con Abrahán en 4,18-22. Lo fundamental para nuestra presente investigación es lo siguiente: el único significado posible que cabe

asignar a la afirmación de Pablo acerca de la resurrección como acontecimiento renovador de la alianza, y acerca de la creencia en ella como signo que define dicha alianza, es que se estaba refiriendo a la resurrección corporal de Jesús de entre los muertos. Éste era el significado de “resucitar de entre los muertos”, tanto en el paganismo como en el judaísmo. Pero no es sólo eso. Ningún otro significado (por ejemplo, que Jesús estuviera en ese momento “en el cielo” como un espíritu incorpóreo, por excelsa que fuera la condición que se le asignara) se ajusta ni remotamente a la lógica de este párrafo. Muchos otros patriarcas, héroes y hombres y mujeres justos estaban ya descansando en un lugar de honor tras su muerte, según buena parte de la creencia judía; si Jesús simplemente se hubiera unido a su número, resulta inconcebible que Pablo diga lo que aquí dice acerca de la trascendencia de su resurrección.

En Romanos 9-11, la terminología de resurrección aparece en otro pasaje más que se hace eco de los usos metafóricos habituales en el judaísmo, pero los transforma. En 11,1-10 Pablo explica que en ese momento hay un “resto” de judíos étnicos que, como él mismo, han creído en Jesús como el Mesías resucitado y el señor, mientras que los demás, al no creer, han quedado “endurecidos”. ¿Es éste, entonces, pregunta en 11,11, el final del asunto? ¿Se pueden salvar más judíos? Su respuesta es un rotundo sí; y para explicarlo describe el “delito” y la “mengua” del Israel étnico con un lenguaje que se hace eco de lo que había dicho sobre Adán y sobre el Mesías en el capítulo 5: “si su delito significa riquezas para el mundo, y su mengua significa riquezas para los gentiles, ¡cuánto más lo significará su plena inclusión!” (11,12)<sup>67</sup>.

Luego mira a la cara a sus lectores gentiles. Yo soy el apóstol para vosotros, gentiles, dice (11,13); y me esmero mucho en esta tarea que se me ha asignado porque, en línea con lo que el Deuteronomio decía sobre los celos de Israel por el hecho de que no judíos entraran a compartir sus privilegios, mi objetivo es poner celosos a mis compatriotas judíos y así salvar a algunos de ellos (11,13-14). De hecho, la palabra que utiliza para decir “mis compatriotas judíos” es, más literalmente, “mi carne”, en otras palabras “mis parientes según la carne”, como en 9,3; pero la idea de poner celosa a la “carne”, y así salvarla, le hace tomar conciencia de todo el alcance de lo que ya había dicho en Romanos 5-8 acerca de lo que Dios hace con la “carne”, sobre la importancia definitiva de no seguir estando “en la carne”, definidos por la carne, sino de estar en el Espíritu y por tanto de recibir vida resucitada. Esto le permite hablar de la restauración de los judíos étnicos en la condición de miembros dentro de la alianza renovada, utilizando el lenguaje metafórico que se remonta al menos a Ezequiel 37:

Porque si su rechazo significa reconciliación para el mundo, ¿qué será su readmisión sino vida de entre los muertos?<sup>68</sup>

Muchos son los que han sostenido que *zoe ek nekron* significa aquí resurrección literal, señalando que la restauración de los judíos en la condición de miembros llegará súbitamente en el último día, cuando todos sean resucitados a la vida. Estoy convencido, sin embargo, de que Pablo entiende esa expresión metafóricamente y de que lo que tiene en mente, aquí y a lo largo de todo el pasaje, es que los judíos étnicos abandonen su falta de fe en el evangelio (11,22) y lleguen a la condición de miembros en el polémicamente redefinido “todo Israel”<sup>69</sup>. Pero lo único que nos interesa en este momento acerca de esta cuestión es la medida en que nos permite decidir el significado exacto de 11,15; y me parece muy probable que aquí Pablo, por primera y única vez en todos los escritos paleocristianos, utilice el lenguaje de resurrección para hablar de la restauración de Israel como miembro pleno de la alianza, de la misma manera que había hecho Ezequiel. Por supuesto, el significado sigue estando modificado y adaptado en torno al paradigma cristiano básico de Pablo; no hay insinuación alguna de un “regreso” geográfico, como en el profeta. Pero este pasaje hace pensar que la resurrección del Mesías estaba en el núcleo del modo en que Pablo entendía al pueblo del Mesías “según la carne”, y que él era capaz, a la luz de esa resurrección, de reutilizar imágenes antiguas con propósitos nuevos.

## (v) *Romanos 12-16*

La sección final de Romanos es considerablemente más importante de lo que muchos comentaristas han dado a entender, y contiene algunas otras referencias significativas a la resurrección. El marco de la argumentación entera viene dado por 12,1-2, que establece la perspectiva escatológica del solapamiento entre la era presente y la venidera. A los cristianos se les insta, aquí como en otros lugares, a vivir según la era venidera que ha irrumpido ya, y han de hacerlo mediante la renovación de la mente:

<sup>12,1</sup>Os exhorto, pues, mi querida familia, por las misericordias de Dios, a que presentéis vuestros cuerpos como un sacrificio vivo, santo y aceptable a Dios; éste es vuestro culto razonable.

<sup>2</sup>No os acomodéis a esta era presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de manera que podáis descubrir en la práctica cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable y perfecto.



Al leer este pasaje a la luz de Gálatas 1,4, Filipenses 3,20-21, Colosenses 3,1-11 y las partes anteriores de Romanos, surgen cuatro ideas que guardan relación con nuestra presente investigación. En primer lugar, observamos el contraste entre la era presente (que Gálatas describe como “malvada”) y el nuevo mundo que ya está irrumpiendo; Pablo no se refiere a él específicamente como “la era venidera”, pero el lenguaje que utiliza aquí y en 13,11-14 indica que está trabajando con este esquema de dos eras, y que cree que “la era venidera” ha empezado ya con la resurrección de Jesús.

En segundo lugar, no debe sorprendernos, por tanto, que cuando hace referencia a la obediencia cristiana no hable de la “carne”, sino del “cuerpo”. Como se ha señalado con frecuencia, el “cuerpo”, *soma*, es en su antropología el punto de transición. Todavía ha de morir, porque sigue siendo corruptible (8,10); todavía puede incluso pecar, aunque esto no es ya ni necesario ni deseable (6,12-14; 8,12-14); pero será resucitado, y esto lo convierte en adecuado como el lugar del presente culto y servicio cristiano. Tal vez sea éste el lugar oportuno para comentar, sin entrar en controversias, que, como la mayoría de los términos antropológicos de Pablo, “cuerpo” es global en su contenido. Mientras que “carne” hace referencia al ser humano entero considerado como corruptible y encaminado a la muerte, con las otras frecuentes connotaciones de “rebelde” y “pecador”, “cuerpo” hace referencia al ser humano entero, en buena medida como podría hacerlo nuestra palabra moderna “persona”, visto como presente dentro del mundo bueno de la creación, dentro del espacio y el tiempo, y llamado a vivir allí en gozosa obediencia<sup>70</sup>. Es posible que también debamos considerar 12,5 a esta luz; en 9,5, Pablo catalogó a los judíos étnicos como “el pueblo del Mesías según la carne”, y aquí, en una declaración igualmente programática relativa al material todavía por llegar, habla de que la multiplicidad de los cristianos forma “un solo cuerpo en el Mesías”. Esto no quiere decir que la iglesia coincida exactamente con “el cuerpo resucitado del Mesías”, como solían decir a veces quienes se mostraban deseosos de combinar una negación de la resurrección corporal de Jesús con una elevada eclesiología<sup>71</sup>. Más bien, la iglesia, compuesta tanto por judíos como por gentiles, es como si fuera la versión resucitada, la versión tipo nueva alianza, de la solidaridad étnica de Israel. Y para hablar de eso la palabra adecuada no es “carne”, sino “cuerpo”.

En tercer lugar, cuando Pablo dice en el versículo 2 “acomodaos” (*syschematizesthe*) y “transformaos” (*metamorphousthe*), utiliza un lenguaje parecido al que encontramos en Filipenses 3,21, donde promete que Jesús “transformará” (*metaschematisei*) el cuerpo actual para que sea como su

cuerpo glorioso. Allí, sin embargo, se refería al acontecimiento futuro de la resurrección como tal (o, más exactamente, a la transformación de los que en ese momento todavía estén vivos); aquí habla de algo que debe suceder en el tiempo presente. Al parecer, también esto es un ejemplo de escatología inaugurada parecido al que vimos en Romanos 6; y se aplica específicamente a la mente. Ahí era donde la raza humana había fallado (1,18-25); ahí era donde tendría que empezar su renovación. Cuerpo y mente juntos deben, pues, vivir de acuerdo a la nueva era, período que ya ha comenzado con Jesús.

En cuarto lugar, esta “transformación” de la mente guarda una correspondencia bastante estrecha con lo que Pablo decía en Colosenses 3,10: el “nuevo ser humano” se está viendo renovado en el conocimiento de acuerdo con la imagen del creador. Pablo ya ha dicho que el objetivo divino era crear seres humanos renovados que se ajustaran a la imagen de su hijo (8,29); en este momento vemos algo de lo que esto supondrá en la práctica. Pablo deja que parte de su lenguaje “de resurrección” avance desde la resurrección de Jesús, y retroceda desde la promesa de una resurrección corporal final, para confluir en una declaración fundamental de lo que significa vivir como seres verdaderamente humanos dentro de la nueva era.

Esta introducción escatológica a la sección pone en marcha una secuencia de pensamiento que gira y vuelve sobre la misma idea en 13,11-14<sup>72</sup>. Este texto no añade gran cosa a lo que ya hemos visto, pero es particularmente interesante por las resonancias que tiene de 1 Tesalonicenses 5,1-11, con sus imágenes de la noche que pasa y del día que ya despunta. Los cristianos pertenecen al día, dice Pablo una vez más, y necesitan comportarse como si fuera de día y no de noche -y también aquí encontramos la misma metáfora mixta, de requerir las “armas” adecuadas (13,12)-. Para que este pasaje tenga atractivo depende, como Romanos 6, de la creencia de que el cristiano se encuentra ya en territorio de resurrección. Sólo así puede tener sentido dar la orden de no preocuparse de “la carne” (13,14). Como en Efesios 4,24 y Colosenses 3,10, Pablo insta aquí a sus lectores a que “se vistan” la nueva humanidad, que es el Mesías en persona, el señor Jesús resucitado.

La larga argumentación de 14,1-15,13 es el centro de la sección, y la conclusión teológica de la carta en su conjunto. Pablo exhorta a los cristianos de diferente extracción social, y en particular de diferente origen étnico, a encontrar maneras de juntarse, especialmente de dar culto juntos, respetando al mismo tiempo las conciencias ajenas en asuntos sobre los que discrepen. Esto no es una argumentación meramente pragmática, sino

que se basa en los acontecimientos centrales del evangelio, como explica el capítulo 14:

<sup>7</sup>Ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno de nosotros muere para sí mismo. <sup>8</sup>Pues si vivimos, vivimos para el señor, y si morimos, morimos para el señor. De manera que, ya vivamos, ya muramos, al señor pertenecemos. <sup>9</sup>Pues ésta es la razón por la que el Mesías murió y vivió, para ser señor de muertos y vivos.

<sup>10</sup>Pero tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? O tú, ¿por qué desprecias a tu hermano? Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios<sup>73</sup>, <sup>11</sup>pues está escrito, “¡Por mi vida!, dice el señor, ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua hará confesión de Dios”. <sup>12</sup>De manera que cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios.

Justo cuando la mayoría de los comentaristas creía haber dejado atrás la teología densa y haber entrado en “la práctica” o “la ética”, Pablo escribe una pequeña y asombrosa sección como ésta, llena de ecos de pasajes clave de las demás cartas, especialmente Filipenses 2,10-11, donde declara que toda rodilla se doblará y toda lengua confesará que Jesús es señor. Se hace hincapié aquí en la universalidad del Señorío de Jesús; de hecho, parte del objetivo de Pablo en la sección ha sido utilizar la palabra *kyrios*, “señor”, en su sentido cristológico pleno, como aquí, y también en su sentido metafórico como “amo” con relación a siervo o esclavo (véase el versículo 4). Este versículo es a su vez significativo desde el punto de vista del lenguaje de “resurrección”: “¿Qué pretendes al juzgar al siervo doméstico de otra persona? Se mantiene en pie o cae ante su propio amo; y se mantendrá en pie, pues el amo tiene el poder para hacer que se mantenga en pie”. El uso lingüístico de “mantenerse en pie”, afín al término que denota la acción de “ponerse en pie”, *anastasis*, y el hincapié que se hace en que el amo/señor tiene el *poder* para “hacer que se mantenga en pie”, se debiera tomar casi con seguridad como al menos una referencia indirecta a la resurrección. En el juicio final, todos deberán dar cuenta de sí mismos, y el señor “hará que se mantengan en pie”, en otras palabras, que resuciten de entre los muertos, no aquellos que se hayan ceñido a cierto código cultural, sino quienes hayan vivido como fieles siervos suyos.

Este pasaje mantiene, pues, unidas una afirmación clara de la propia muerte y resurrección de Jesús y una afirmación (versículo 8), parecida a la de Filipenses 1,18-26 y particularmente 1,21, de la posición del cristiano, perteneciente al señor tanto en vida como en muerte. El hecho de que Jesús

es señor de muertos y vivos (versículo 9) es el fundamento del juicio final; cuando Pablo cita Isaías 49,18 en el versículo 11, las palabras iniciales, “¡por mi vida, dice el señor!”, recogen el tema de la resurrección del Mesías, y éste se encuentra ya, en cuanto señor tanto de muertos como de vivos, en la posición correcta para convocar a juicio a todos los vivos y difuntos. El marco escatológico permite que el proyecto ecuménico entre grupos cristianos culturalmente divergentes siga adelante apoyándose en el propio evangelio.

El último pasaje “de resurrección” de la carta llega, significativamente, cuando Pablo está reuniendo los hilos de toda su argumentación. Comenzaba con una declaración del evangelio en el cual Jesús, en cuanto Mesías davídico, ha quedado constituido como tal por el Dios vivo en la resurrección. Concluye su larga argumentación en favor de la unidad de la iglesia, por encima de las fronteras tradicionales entre judíos y gentiles, con una cita de Isaías 11,10, escogiendo además la versión de los Setenta, en la cual la idea queda clara:

Habrá un vástago de Jesé,  
que se levanta para regir a las naciones;  
en él pondrán las naciones su esperanza.

Este versículo (15,12) completa así el inmenso círculo iniciado con 1,3-5. El Mesías davídico ha quedado constituido, en virtud de la resurrección, en verdadero Mesías, señor y juez de todos<sup>74</sup>. La misión de Pablo ha sido precisamente suscitar la obediencia de la fe entre todas las naciones por su nombre. En este momento fundamenta el llamamiento a la unidad, una vez más, en el evangelio, añadiendo sólo una bendición conclusiva (15,13) que apunta a la esperanza, esperanza en el poder del Espíritu Santo -lo que para el lector de Romanos sólo puede significar una cosa, a saber, la esperanza de la resurrección como tal-. Para Pablo, la resurrección de Jesús de Nazaret es el núcleo del evangelio (no como algo que excluya la cruz, por supuesto, sino especialmente como el acontecimiento que da a la cruz su significado); es el objeto de fe, el fundamento de la justificación, la base de una vida cristiana obediente, la motivación de la unidad y, sobre todo, la amenaza para los principados y potestades<sup>75</sup>. Es el acontecimiento que declara la existencia de “otro rey” y llama a los seres humanos a la lealtad, y con ello a una manera diferente de vivir, en cumplimiento de las Escrituras judías y a la espera del nuevo mundo definitivo que comenzó en Pascua y que quedará completo cuando la noche finalmente haya pasado y el día haya amanecido del todo.

Una vez más, no cabe la menor duda de que, cuando Pablo habla de resurrección de todas estas maneras, lo que tiene en mente es la resurrección corporal de Jesús. Los múltiples usos metafóricos que hace de esta idea realzan su utilización literal, en lugar de reducirla. Son, en cualquier caso, evoluciones coherentes desde el interior del antiguo cuadro judío, donde la resurrección se utilizaba como imagen de la restauración nacional y el perdón, y también como referencia literal a la nueva vida corporal guardada en depósito para el pueblo de Dios. Pero cuando Pablo quiere cimentar su argumentación en roca firme, es a la resurrección literal, corpórea, a la que vuelve.

## 8. Intermedio: las Epístolas Pastorales

Los debates acerca de las Epístolas Pastorales y su autoría continuarán, sin duda, y no deseo contribuir a ampliarlos aquí. Simplemente quiero señalar, dentro de este análisis de la resurrección en el corpus paulino, la aportación que dichas epístolas hacen al cuadro general del cristianismo primitivo. (Tan arbitrario sería excluirlas de una sección “paulina” como incluirlas, pues, aun cuando, como la mayoría de los especialistas han supuesto, no son de Pablo mismo, está claro que son de una persona, o de más de una, que pensaban que debían permanecer estrechamente ligados a la obra y el pensamiento del apóstol.) Nuestra indagación tiene como objeto las tradiciones paleocristianas acerca de la resurrección, y no trazar los contornos de la teología de Pablo, o de la de sus hipotéticos seguidores, por sí misma. De hecho, la referencia bastante escasa a la resurrección, aunque no carece de precedentes en las cartas paulinas comúnmente aceptadas, es una de las razones por las que la cuestión de la autoría ha permanecido abierta durante tanto tiempo.

Las Pastorales no tienen mucho que decir sobre la esperanza cristiana. El pasaje más claro es la advertencia de 2 Timoteo 2 acerca de dos hombres que al parecer están enseñando algo en desacuerdo con el resto:

<sup>16</sup>Evita la cháchara profana, que lleva a la gente a una mayor impiedad; <sup>17</sup>su charla cundirá como gangrena. A esta categoría pertenecen Himeneo y Fileto; <sup>18</sup>se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya se ha producido. Están perturbando la fe de algunos. <sup>19</sup>Pero el firme fundamento de Dios sigue en pie, y éste es su sello: “El señor conoce a los que son

suyos”, y “todo el que pronuncia el nombre del señor debe apartarse de la injusticia”.

La mejor explicación de lo que Himeneo y Fileto estaban enseñando es que estaban promoviendo una opinión que, como veremos, iba a convertirse, andando el tiempo, en popular en otros círculos, y según la cual “la resurrección” se debía interpretar en ese momento, no desde la óptica de una futura esperanza corporal tras la muerte, sino pura y simplemente desde la de una experiencia espiritual que se podía disfrutar durante la vida presente. Algunas personas habían tenido dicha experiencia; estaban ya, en este nuevo sentido metafórico, “resucitadas de entre los muertos”. No está claro si esos dos hombres estaban alentando a otros a tener también esa experiencia, o si lo fundamental de su enseñanza era que si uno no se encontraba ya entre los favorecidos de esta manera ya no cabía ninguna esperanza. De un modo u otro, estaban alejando a la gente de lo que se consideraba la esperanza cristiana tradicional.

Lo que es especialmente interesante es la respuesta que da el autor en el versículo 19 en forma de dos citas bíblicas. Números 16,5 (“¡YHWH conoce a los que son suyos!”) procede del capítulo que describe la rebelión de Coré, y en particular de Datán y Abirón, los hijos de Eliab (nieto de Rubén). La frase que aquí se cita es el comentario de Moisés cuando se vio enfrentado a la rebelión; YHWH demostrará si Moisés y Aarón se han arrogado sus puestos de jefes o si los tienen en virtud del nombramiento de Dios. La posterior rebelión concreta de Datán y Abirón va a negar que la esperanza de una tierra que mana leche y miel pueda llegar a realizarse alguna vez<sup>76</sup>. Al día siguiente llega la respuesta: Coré, Datán, Abirón y sus familias son apartadas del resto de los israelitas, y Moisés declara que si siguen viviendo para morir de muerte natural es que YHWH no le ha enviado, pero que si YHWH crea algo nuevo, a saber, una muerte instantánea en la cual el suelo se abra y se los trague para que bajen vivos al Seol, quedará claro que los rebeldes son los que han menospreciado a YHWH. Y así sucede<sup>77</sup>.

Son múltiples las resonancias existentes entre esta historia y la situación que al parecer se aborda en 2 Timoteo 2. Himeneo y Fileto tal vez sean considerados rebeldes que ponen en tela de juicio la autoridad de los jefes designados de la iglesia, aunque esto no se diga específicamente. Lo que están haciendo, más en concreto, es poner en tela de juicio la esperanza futura, como hicieron Datán y Abirón con la promesa de la tierra. Y mientras que la promesa de la resurrección es que Dios hará algo nuevo, más allá de lo que nadie podría haber esperado, el castigo de Datán y Abirón consistió en que Dios hizo algo nuevo desde el punto de vista del juicio, diferente de

lo que nunca antes le había sucedido a nadie. Por supuesto, resulta imposible decir cuánto de todo esto estaba en la mente del autor; me parece muy probable que parte de ello sí lo estuviera. El resultado final se parece a la réplica de los rabinos a los saduceos: si no creéis en la resurrección, no tendréis parte en ella. El autor de 2 Timoteo advierte de que Dios dejará claro, en un acto futuro de juicio, quién le pertenece y quién no; en otras palabras, cuál es la verdadera enseñanza y cuál no.

La segunda cita bíblica es menos clara (“Que quien pronuncia el nombre del señor se aparte de la iniquidad”). Parece ser una combinación de dos pasajes: Eclesiástico 17,26 (“vuélvete al Altísimo y aléjate de la iniquidad”<sup>78</sup>) e Isaías 26,13 (“Oh YHWH, Dios nuestro, nos han dominado otros señores fuera de ti, pero sólo pronunciamos tu nombre”<sup>79</sup>). Ambos pasajes hablan de lo que ocurre después de la muerte. El Sirácida, por supuesto, cree que no ocurre nada: los dos versículos siguientes declaran que nadie alaba al Altísimo en el Hades y que la acción de gracias cesa una vez que uno muere. ¿Es el autor de 2 Timoteo consciente de esto y quizá advierte a Himeneo y Fileto de lo que les está reservado si dicen que la resurrección es ya algo pasado? La probabilidad de que así sea se ve incrementada por el contexto de Isaías 26,13: allí, el versículo inmediatamente posterior insiste en que quienes son castigados por YHWH no tienen ninguna posibilidad de vida futura, mientras que el versículo 19, como es bien sabido, proclama: “Tus muertos vivirán, tus cadáveres resucitarán”<sup>80</sup>. 2 Timoteo 2,19 parece reunir, con una densidad que nos atreveríamos a calificar de casi paulina, pasajes que, tomados juntos, declaran que Himeneo y Fileto están efectivamente equivocados y que el juicio y la resurrección futuros que niegan serán la prueba definitiva contra ellos.

En las Pastorales sólo hay otra mención importante de la vida más allá de la tumba, la reiterada referencia a la “inmortalidad”. En 1 Timoteo 6,16, el autor declara que Jesús el Mesías es el verdadero rey (el pasaje está repleto de ecos de retórica imperial y no puede sino ser considerado subversivo; pero éste es un tema para ser abordado en otro momento): él es el único potentado, rey de reyes y señor de señores, y “sólo él posee inmortalidad”, ya que habita en una luz inaccesible. Esto parece indicar que, contrariamente a la generalizada opinión helenística según la cual todos los seres humanos poseen por naturaleza un alma inmortal, Jesús es el único que ha atravesado la muerte y ha entrado en un mundo donde la muerte no tiene ya ningún poder sobre él. Esto, por supuesto, guarda estrecha correspondencia con el cuadro que encontramos en Pablo. Al mismo tiempo, y según 2 Timoteo 1,10, el propio Jesús ha “abolido la muerte y ha hecho irradiar vida e incorrupción por medio del evangelio”. Así, la negación de que



cualquier otra persona tenga la inmortalidad como posesión propia queda equilibrada por la afirmación de que la muerte ha sido derrotada, y de que más allá de ella ha quedado abierta, en virtud de la obra de Jesús, una vida nueva. Nadie más la ha alcanzado todavía, pero ahí está a disposición. También esto guarda estrecha correspondencia con Pablo.

También aquí el lenguaje “de resurrección” se puede utilizar para denotar el presente vivir cristiano. Como en la tradición sinóptica, que seguramente es el origen del pasaje siguiente de 2 Timoteo 2, la exigencia del evangelio se puede expresar como el paso por la muerte a la vida:

<sup>11</sup>El dicho es cierto:

Si morimos con él, viviremos con él;

<sup>12</sup>si somos pacientes, reinaremos con él;

si lo negamos, él nos negará;

<sup>13</sup>si somos infieles, él permanece fiel,  
pues no puede negarse a sí mismo.

Como en Romanos 6, cabe preguntarse si “viviremos” es un futuro temporal en sentido estricto o si es un futuro lógico, que hace referencia a una “vida” que empieza ya aquí y ahora. El paralelismo con la frase siguiente (“reinaremos con él”<sup>81</sup>) da a entender que es algo que pertenece al futuro. A la tradición evangélica de pasajes tales como Marcos 8,34-38 y paralelos se le da aquí forma mnemotécnica, al servicio del evangelio mismo. Dicha tradición depende, como Marcos 8, de la confesión de Jesús como Mesías que en 2 Timoteo 2 precede inmediatamente:

<sup>8</sup>Acuérdate de Jesús el Mesías, resucitado de entre los muertos, descendiente de David, según mi evangelio, <sup>9</sup>en el cual sufro hasta llevar cadenas como un criminal; pero la palabra de Dios no está encadenada.

Esto es lo más cerca que un texto del Nuevo Testamento llega a estar de un eco directo de Romanos 1,3-4, donde la condición de Mesías davídico de Jesús y su filiación divina (que en este caso vienen a ser lo mismo) se afirman, sobre la base de su resurrección, como el núcleo del evangelio. Por supuesto, la tradición de Marcos 8 y paralelos estaba a su vez estrechamente vinculada con la confesión que Pedro hace de Jesús como Mesías (8,29). El pasaje en su totalidad (2,8-13), cuando se vuelve a poner junto, parece desarrollar esa secuencia de pensamiento: Jesús como Mesías, seguido por la exigencia de sufrir, de confesarlo y no negarlo. En este momento, sin embargo, la condición mesiánica de Jesús queda confirmada por su propia resurrección, que refuerza la exigencia de morir

con él a fin de vivir con él. Esto a su vez prepara el camino para la advertencia acerca de la enseñanza de Himeneo y Fileto en los versículos 16-19.

Con esto sólo nos queda el desconcertante poemita de 1 Timoteo 3,16. Con sólo cierta conexión con su contexto actual (instrucciones detalladas sobre la conducta que deben observar quienes desempeñan ministerios en la iglesia), irrumpe con una concisa declaración de la historia de Jesús:

Fue manifestado en la carne,  
justificado en el Espíritu,  
fue visto (*ophthe*) por ángeles,  
anunciado entre las naciones,  
fue creído en el mundo,  
levantado con gloria.

Aunque tal vez nos sorprenda que no haya una mención explícita de la resurrección en esta declaración de tono tan formulario, está claro que se trata de una especie de poema o himno y no de un credo (tampoco se menciona la cruz), y no se debe apurar en busca de detalles sobre asuntos de los que no habla. No obstante, sigue habiendo dos puntos de interés para nuestros propósitos. Es probable que la frase “fue justificado” (*edikaiothe*) sea una manera indirecta de referirse a la resurrección: Jesús fue “acreditado” por el Dios vivo -especialmente como Mesías- tras haber sido condenado y ejecutado. Ya hemos señalado anteriormente los sutiles e importantes vínculos existentes entre resurrección y justificación<sup>82</sup>. La expresión “en el Espíritu” se referirá entonces a la *actuación* del Espíritu en su resurrección, como aparece a menudo en Pablo, y no a una supuesta esfera “incorpórea” en la cual tendría lugar esta “justificación”<sup>83</sup>. La mención de que Jesús es “visto por”, o “se aparece a”, ángeles (*ophthe angelois*) es única; en ningún otro lugar aparece una mención de que los ángeles vean a Jesús resucitado, ni tampoco ascendido, si vamos a eso, aunque debemos suponer que los cristianos del primer siglo lo daban por sentado. Y el verso final del poema (si es que es un poema) ciertamente da a entender que el hecho de que Jesús fuera “levantado con gloria” es un acontecimiento aparte de los descritos en los dos primeros versos -aunque probablemente no cronológicamente posterior a todos los demás de que se habla, puesto que la proclamación a las naciones y la fe del mundo siguen, no preceden, a la ascensión en todos los esquemas paleocristianos que la mencionan-.

Las Epístolas Pastorales ofrecen, pues, un puñadito de pequeñas estampas acerca de la creencia cristiana primitiva tanto en la resurrección futura de los cristianos como en la resurrección corporal del propio Jesús, y

en el vínculo existente entre ambas. Aparte del último pasaje, que sigue siendo opaco, encajan perfectamente en la matriz de pensamiento que ya hemos estudiado. La escasez relativa de menciones de la resurrección ciertamente plantea al menos una duda acerca del supuesto vínculo de estas cartas con Pablo; pero lo que se dice, aunque a veces se exprese de forma diferente a lo que encontramos en otros escritos de Pablo, no es manifiestamente distinto, desde el punto de vista teológico, de lo que se dice en las principales cartas<sup>84</sup>.

## **9. Pablo (fuera de las cartas a los Corintios): conclusión**

De este estudio paulino hay que extraer cinco ideas conclusivas.

En primer lugar, está claro que Pablo poseía una comprensión ricamente abigarrada, pero perfectamente integrada, de la resurrección, comprensión de la cual sabía echar mano con diferentes propósitos en diferentes ocasiones. Comprendía básicamente tres “momentos”, que permanecen constantes, y en la misma relación mutua, a lo largo de los escritos que hemos estudiado: (1) la propia resurrección corporal de Jesús el Mesías, como el acto poderoso del Dios creador; (2) la futura resurrección corporal de quienes pertenezcan al Mesías (con la transformación de quienes todavía vivan en ese momento para que compartan la misma calidad de vida corporal nueva e incorruptible); y (3) la anticipación de la segunda, sobre la base de la primera, desde la perspectiva del presente vivir cristiano, al cual el lenguaje “de resurrección” se aplica como una imponente metáfora en línea con el uso metafórico existente en el judaísmo junto al uso literal. Desde la perspectiva de la gama judía de creencias, no cabe la menor duda: Pablo cree firmemente en la resurrección corporal. Se sitúa junto a sus compatriotas judíos frente a las multitudes de paganos; junto a sus compañeros fariseos frente a otros judíos.

Observamos también cómo esboza prudentemente maneras de referirse a un estado intermedio y de desarrollar para ello un lenguaje nuevo derivado de su propia fe cristiana. Quienes mueren pasan a estar “con el Mesías” o están “dormidos en el Mesías”. Es probable que entendiera ese “dormir” de manera metafórica sin insinuación alguna de inconsciencia. Y todo queda situado dentro de un cuadro más amplio, cuya formulación más detallada se encuentra en Romanos 8, de la totalidad del mundo nuevo que Dios va a

hacer y de cómo se va a llevar esto a cabo. Éstas son las respuestas que Pablo da a las preguntas que planteamos al comienzo de este capítulo.

Pablo raramente presenta este cuadro completo de una sola vez. Donde más cerca de esta compleción lo hemos visto hasta ahora es indudablemente en Romanos. Pero todas las múltiples y variadas utilizaciones del lenguaje “de resurrección” que se dan en otros lugares de sus escritos encajan perfectamente dentro de este marco.

En segundo lugar, la única evolución (en contraste con las diferencias de acento necesarias en situaciones diferentes) que resulta visible a lo largo de los escritos que hemos estudiado es el cambio que va, de la convicción inicial de Pablo de que estaría entre quienes todavía viviesen cuando el Mesías regresase, a su posterior sospecha de que probablemente moriría antes de que esto ocurriese. Esto aparece muy claramente, como veremos, en 2 Corintios, pero está ya presente como cuestión en Filipenses 1, y nada en Romanos indica que Pablo espere estar entre quienes escapen a la muerte como tal<sup>85</sup>. En particular, aunque el acento de Efesios y Colosenses es, por supuesto, diferente del de las demás cartas, lo mismo que los acentos de 1 Tesalonicenses, Filipenses y Romanos son todos muy diferentes entre sí, no hay razón para suponer, en este tema al menos, que entre esas dos cartas de la cautividad y el resto del corpus se haya abierto un gran abismo.

En tercer lugar, los puntos de vista de Pablo sobre la resurrección siguen estando firmemente arraigados en el judaísmo -lo cual no es precisamente sorprendente, ya que no sabemos de ningún pagano que llegara a imaginar que la resurrección tuviera lugar, ni en la esfera de lo posible ni en la de la realidad, y menos aún que ofreciera una estructura desarrollada de pensamiento sobre el tema-. Pero, dentro de su contexto judío, Pablo desarrolló dicha noción en al menos siete maneras nuevas y llamativas.

(1) Creía estar viviendo en una nueva etapa del calendario escatológico: La ‘era venidera’ había empezado ya, precisamente con la resurrección del Mesías. Otros grupos judíos (en particular Qumrán) fueron capaces de formular una escatología inaugurada, pero nunca le dieron este particular punto de partida, cosa que tampoco resulta sorprendente. Nadie suponía que el Maestro de Justicia hubiera sido resucitado corporalmente de entre los muertos<sup>86</sup>.

(2) La formulación que Pablo da de lo que la resurrección realmente *significaba*, para Jesús, para los creyentes en el futuro y en su aplicación metafórica a los creyentes en el presente, es sensiblemente más precisa y está más concentrada que cualquier otra de las que encontramos en el

judaísmo. La resurrección tiene un referente concreto (es decir, entraña cuerpos, sea en la resurrección final o en la presente obediencia cristiana); pero siempre entraña *transformación*, atravesar el proceso de la muerte y salir al otro lado a un nuevo tipo de vida, y no simplemente regresar a la misma clase de vida exactamente, como había sucedido en las Escrituras con las personas devueltas a la vida por Elías y Elíseo, y como parece haber imaginado el autor de 2 Macabeos.

(3) Al mismo tiempo observamos un sutil replanteamiento desde dentro del contexto judío. El pasaje bíblico más conocido que predice la resurrección corporal, Daniel 12,2-3, queda modificado, aunque sigue proporcionando algo de lenguaje e imágenes; ni de Jesús resucitado ni de los creyentes resucitados (cuando lo sean en el futuro) se dice que brillen como estrellas, pero Pablo utiliza exactamente esta imagen para describir el presente testimonio cristiano en medio de la oscuridad del mundo, la “presente era malvada”. La utiliza, en otras palabras, de manera parecida a como utiliza (y transforma) el lenguaje metafórico judío en el cual “resurrección” denotaba “regreso del exilio/perdón de los pecados”, al tiempo que connotaba “un nuevo acto de gracia por parte del Dios creador y de la alianza”.

(4) Pablo, como aquellos judíos que creían en la resurrección (en particular sus ex compañeros farisaicos y los sucesores rabínicos de éstos), basaba firmemente su manera de pensar en el poder del Dios creador; aunque también fundamenta esto constantemente, cuando hace referencia a la resurrección (futura y presente) de los creyentes, en la resurrección de Jesús. Y, una vez más como Ezequiel, ve el “aliento” o “espíritu” del Dios creador como el agente personal de la resurrección; por supuesto, esto es en sí mismo un eco de Génesis 2,7, y de hecho toda la narración del Génesis, y su resumen del Salmo 8,5-7, forman claramente parte de la infraestructura de su pensamiento acerca de todo este tema. Una vez más, en este punto está en línea con el pensamiento judío, pero ha hecho éste mucho más preciso. Una manera obvia de dar razón de esto es precisamente atribuirlo a que Pablo creía que el Mesías había sido resucitado de entre los muertos, de manera que el texto del “hijo del hombre” del Salmo 8,5, que según dicen algunos ya se había aplicado al Mesías, le indicaba por consiguiente que el Mesías era el verdadero ser humano, aquel cuya resurrección lo constituía en el señor de toda la creación.

(5) Nuevamente desde dentro del pensamiento judío sobre la resurrección, Pablo desarrolló nuevas herramientas lingüísticas para formular la nueva posición a la que había llegado. Su crucial distinción entre “carne” (*sarx*) y “cuerpo” (*soma*) le permitió establecer tanto continuidad

como discontinuidad entre la presente y la futura existencia corporal. El uso que hace de la palabra “gloria” como término técnico, aplicado no tanto a una luminosidad visible, como al honor, el prestigio y la reciente responsabilidad dentro del nuevo mundo de Dios, echa mano de textos judíos, pero va mucho más lejos que ninguno de los que hemos estudiado anteriormente.

(6) La fe de Pablo en la resurrección de Jesús y en la consiguiente resurrección de todos cuantos le pertenezcan le permite desarrollar una nueva versión de la extendida doctrina judía del juicio final. Cronológicamente, dicho juicio se ha dividido a su vez en dos, puesto que en cierto sentido la “condena” se ha producido ya en la cruz (Romanos 8,3), de manera que en lo sucesivo “no hay condena alguna para quienes pertenecen al Mesías, Jesús” (8,1). La resurrección en dos etapas es así, especialmente en Romanos, el marco de la doctrina central de Pablo de la justificación por la fe, que se basa en el logro de Jesús y anticipa el veredicto del último día.

(7) Quizá la novedad más llamativa producida desde dentro de la tradición judía sea el mero volumen y la frecuente aparición de la resurrección en el pensamiento de Pablo -conclusión que nuestros capítulos siguientes, sobre 1 y 2 Corintios, van a reforzar espectacularmente-. Ni siquiera entre aquellos escritos judíos que hablan de la resurrección, y hasta la celebran, nos encontramos en ningún momento esta creencia entretejida en la estructura del pensamiento de nadie, dando forma y sosteniendo a un tema tras otro, como sucede en Pablo. Este fenómeno requiere como tal una explicación histórica.

En todas estas maneras, Pablo mantiene ambos pies firmemente plantados sobre el suelo de su propia tradición judía, al tiempo que realiza importantes desarrollos y modificaciones, en ningún caso en la dirección de una paganización de los conceptos y creencias, sino replanteando éstos a la luz del Mesías.

En cuarto lugar, toda la cosmovisión de Pablo, que no hemos estudiado en este libro, pero sobre la cual he escrito en otros lugares, siguió estando de la misma manera sólidamente cimentada en el judaísmo, pero espectacularmente replanteada en torno a Jesús y en particular en torno a su resurrección<sup>87</sup>.

(1) Entre las narraciones fundamentales de las que echaba mano a menudo estaban las de la creación y el éxodo, las historias básicas dentro de cualquier cosmovisión judía. Pablo las empleaba, sin embargo, para hablar de la nueva creación y del nuevo éxodo que se llevaron a cabo

mediante la muerte de Jesús y su nueva vida. Entendía que el relato más amplio sobre Israel, desde Abrahán hasta el exilio y más allá, llegaba a una compleción conmovedora, pero satisfactoria, en Jesús en cuanto Mesías crucificado y resucitado.

(2) Los diferentes aspectos de su práctica apostólica -la misión gentil, la oración, la vocación al sufrimiento, su colecta entre las iglesias gentiles para ayudar a las iglesias judías empobrecidas- nacen todos de una cosmovisión judía, farisaica por más señas, pero han quedado reordenados de nuevo, vueltos del revés se podría decir, por los acontecimientos del evangelio, particularmente por la resurrección. La única razón por la que Pablo cree que ha llegado el momento de que los gentiles oigan la buena nueva es que cree que ha llegado la nueva era de Dios; y no hay duda de por qué piensa que se ha producido un cambio tan espectacular en el calendario escatológico. Sólo puede ser porque cree que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos.

(3) Entre los símbolos de su obra, y de las comunidades que fundó, se encuentran su propia proclamación del evangelio y la narración codificada del bautismo (Gálatas 3, Colosenses 2, Romanos 6). También éstas se encuentran muy estrechamente vinculadas a la muerte y la resurrección corporal de Jesús.

(4) Las respuestas que Pablo daría a las preguntas de cosmovisión se pueden presentar fácilmente en forma de tabla:

(i) ¿Quiénes somos? Somos “en el Mesías”, recibimos nuestra identidad únicamente de nuestra confesión y fe en él como señor resucitado; somos el pueblo de la nueva alianza, el pueblo que cumple la Torá, la familia universal que el único Dios verdadero le prometió a Abrahán.

(ii) ¿Dónde estamos? En la buena creación del Dios bueno; la creación está aún gimiendo con dolores de parto, esperando su propia liberación de la decadencia, pero está ya bajo el señorío del Mesías resucitado y ascendido.

(iii) ¿Qué está mal? El mundo, y nosotros mismos, no estamos aún redimidos como lo estaremos. La mayoría de los habitantes del mundo, tanto paganos como judíos, siguen ignorando lo que el Dios de Israel ha hecho en Jesús el Mesías. En particular, los actuales soberanos del mundo (el César y los demás, y los oscuros poderes “espirituales” que están detrás de ellos) son en el mejor de los casos una parodia, y en el peor, una distorsión blasfema y monstruosa, de la verdadera justicia y paz que el único Dios tiene en mente para este mundo. Debido a que el pecado todavía tiene al género humano idólatra en sus garras, la muerte aún actúa como un tirano.



(iv) ¿Cuál es la solución? A largo plazo, el gran acto de nueva creación realizado por el creador, acto en virtud del cual el cosmos como tal quedará liberado, la verdadera justicia y la paz triunfarán sobre todos los enemigos, todos los justos serán resucitados de entre los muertos y los creyentes que en ese momento estén vivos quedarán transformados. A corto plazo, se debe anunciar al mundo el evangelio, de manera que éste pueda realizar su obra poderosa llevando a cabo las acciones de cuestionar, transformar, curar y rescatar, creando así un pueblo “resucitado” en sentido metafórico.

(v) ¿En qué momento estamos? La “era venidera” ha sido inaugurada, pero la “era presente” todavía continúa. Vivimos entre una resurrección y otra, la de Jesús y la nuestra; entre la victoria sobre la muerte en Pascua y la victoria final cuando Jesús “aparezca” de nuevo. Esta tensión entre el “ya” y el “todavía no” atraviesa la visión entera que Pablo tiene de la vida cristiana, y sustenta su punto de vista sobre el sufrimiento y la oración (por ejemplo).

La cosmovisión de Pablo muestra así en cada punto, *tanto* que permaneció arraigado en el judaísmo, sacando su inspiración básica y sus categorías de las ricas existencias de éste, *como* que las desarrolló de manera sistemática, concretamente en torno y debido a la resurrección de Jesús y a las conclusiones que él sacó de dicho acontecimiento. Esto nos lleva a nuestra quinta y última idea.

La quinta idea plantea la urgente cuestión histórica. Si, en efecto, Pablo utilizó tan a fondo las creencias y esperanzas judías acerca de la resurrección, ¿qué pudo haberle hecho hablar de ella de este modo? Él sabía que “la resurrección” tal como se concebía en los profetas y en tradiciones judías posteriores simplemente no se había producido. Abrahán, Isaac, Jacob y los demás no habían sido resucitados a una nueva vida corporal; ni tampoco Israel, en el sentido metafórico de “resurrección”, había sido liberado de su presente situación de opresión, esclavitud y “exilio”. ¿Por qué, entonces, decía Pablo que la resurrección *había* ocurrido, y lo decía no como una afirmación rara e inopinada, sino como la piedra angular misma de su proclamación, como la razón para creer que Jesús era el Mesías, para revisar y volver a trazar su cosmovisión entera?

La respuesta de Pablo es obvia, por supuesto: lo dijo porque así lo creía. Cuando hablaba de la resurrección de Jesús, esto no era una manera cifrada de decir que él personalmente había tenido una experiencia espiritual nueva e impresionante, ni que había entrevisto una senda nueva de desarrollo espiritual o psicológico. Tampoco era una manera de decir algo como: “El Dios uno nos ama aún más de lo que pensábamos”. Era una manera de referirse a algo que Pablo creía que realmente había ocurrido. Es

más, los desarrollos en su perspectiva de lo que significaba “resurrección”, desarrollos que parten del interior del punto de vista judío pero que llegan a lugares adonde ningún judío había llegado anteriormente, indican que pensaba saber algo más sobre lo que era la resurrección, algo para lo cual su tradición no le había preparado. La resurrección se estaba produciendo ya en dos etapas (primero Jesús, luego todo su pueblo); la resurrección como metáfora significaba, no la restauración de Israel (aunque la trae aparejada en Romanos 11), sino la restauración moral de los seres humanos; la resurrección significaba, no la victoria de Israel sobre sus enemigos, sino la misión gentil en la cual todos serían iguales sobre el fundamento de la fe; la resurrección no era una resucitación, sino una transformación en un cuerpo incorruptible. Y la única explicación de estas modificaciones es que se originaron en lo que Pablo creía que le había ocurrido al propio Jesús.

Este estudio inicial de Pablo, que de momento deja de lado las dos cartas donde se han librado algunas de las batallas exegéticas más encarnizadas, es enormemente importante no sólo para nuestra comprensión de Pablo, sino también, dado que él es nuestro testigo más antiguo, para nuestra comprensión del cristianismo primitivo en su conjunto. Por supuesto, no debemos cometer el error de pensar que Pablo hablaba por todos los demás primeros cristianos. Da multitud de indicios de que no era así. Pero por mucho que critique a otros maestros, por mucho que desarrolle a su manera su pensamiento propio, casi nunca tiene motivos para discrepar con nadie sobre el punto básico de que el Mesías había sido resucitado de entre los muertos.

Todo lo cual nos lleva, finalmente, a la correspondencia que Pablo mantuvo con su amada, confusa, exasperante -y para nuestros propósitos, sumamente reveladora- iglesia de Corinto.

<sup>1</sup> Véase, p.ej., Whanger - Whanger 1998.

<sup>2</sup> Cf., p.ej., *Mart. Pol.* 9.2.

<sup>3</sup> He expuesto algo más ampliamente esta idea en “In Grateful Dialogue”, 26ls. Véase, p.ej., *infra*, 154, 321s.

<sup>4</sup> Para los detalles, véase Murphy-O'Connor 1998 [1980]; Walker 1999.

<sup>5</sup> Véase *JVG* 109-112.

<sup>6</sup> Bibliografías importantes sobre la resurrección, además de las que aparecen en otras obras mencionadas aquí, se pueden encontrar, p.ej., en Wissman - Stemberger - Hoffman et al. 1979; Alves 1989, 519-537; Ghiberti - Borgonovo 1993; Evans 2001, 526-529. Tengo entendido que G. Habermas va a publicar en breve una amplia bibliografía. Ha habido varios simposios recientes sobre la resurrección: p.ej., Avis 1993a; Barton - Stanton 1994;

D'Costa 1996; Davis - Kendall - O'Collins 1997; Longenecker 1998; Porter - Hayes - Tombs 1999; Avemarie - Lichtenberger 2001; Mainville - Marguerat 2001; Bieringer et al. 2002. Cf. también *Ex Auditu* 1993. Entre las principales monografías con las que he estado en diálogo implícito a lo largo de esta obra están: Evans 1970; Perkins 1984; Carnley 1987; Riley 1995; Wedderburn 1999; y, en categorías bastante diferentes, Barr 1992, Lüdemann 1994 y Crossan 1998. (Sobre Lüdemann, véase actualmente Rese 2002.) Otras obras más antiguas, especialmente Moule 1968; Marxsen 1970 [1968]; Fuller 1971, se presuponen (a menudo con un grado parecido de discrepancia y de acuerdo), pero ha habido poco espacio para una interacción detallada, y lo mismo ha sucedido con investigadores recientes del Continente, p.ej. Oberlinner 1986; Müller 1998; Pesch 1999. Sobre Marxsen y Fuller véase la útil crítica de Alston 1997. Reconozco también mi deuda con Gerald O'Collins, cuyas muchas obras sobre la resurrección (p.ej. 1973; 1987; 1988; 1993; 1995 cap. 4) han sido un estímulo constante incluso allí donde, por otro lado, mantengo algunas discrepancias. También rindo aquí homenaje a C. F. D. Moule, cuyas observaciones iniciales en su monografía de 1967 me parecen absolutamente vigentes. A la forma lógica de su argumentación, aunque no a su sustancia ni a sus conclusiones en todos los aspectos, le muestro la forma más sincera de adulación (cf. también Moule - Cupitt 1972).

<sup>7</sup> Véase Via 2002, 83, 87, 91.

<sup>8</sup> Carnley 1987, esp. cap. 2. Coakley 2002 cap. 8 toma a Carnley como su punto de partida sin llegar a ver en ningún caso, a mi juicio, los errores profundos de la postura de aquél.

<sup>9</sup> Una postura diferente, aunque afín, se ha detectado en Barth: “que reivindica realidad histórica para la resurrección y sin embargo niega a los historiadores el derecho a pronunciarse sobre la cuestión” (O'Collins 1973, 90, 99; véase Coakley 2002, 134s.). Por desgracia, no hay espacio en esta obra para analizar la aportación de Barth en esta materia; una buena manera de introducirse es a través de Torrance 1976, otra obra sumamente valiosa de la que aquí no se podrá encontrar más que alguna mención ocasional.

<sup>10</sup> Williams 2000, 194.

<sup>11</sup> Moule 1967, 78. Véase también 79: “Las alternativas no son ni la mera historia emparejada con una valoración racionalista de Jesús... ni el compromiso con un Señor predicado pero sin autenticar”. El credo cristiano, dice él, “no es una serie de afirmaciones hechas en el vacío”, sino que se relaciona ineludiblemente con un acontecimiento que como tal es “particular, pero trascendental”. Mi única discrepancia con estas afirmaciones es el “pero”, que a mi parecer le concede demasiado a la cosmovisión en dos niveles de la Ilustración (véase *NTPG* Segunda parte).

<sup>12</sup> Como Coakley 2002, cap. 8 parece dar a entender. Estoy plenamente de acuerdo con Coakley en que la resurrección plantea cuestiones relativas a una epistemología, y también a una ontología, renovadas, pero a mi parecer esta autora reduce la segunda a la primera, dando a entender que “ver a Jesús resucitado” es una manera cifrada de hablar acerca de una cosmovisión cristiana, haciendo caso omiso de la marcada distinción existente en todos los autores primitivos entre los encuentros con Jesús resucitado durante el breve período posterior a su resurrección y la subsiguiente experiencia cristiana.

<sup>13</sup> Por supuesto, sería lógicamente posible que alguien concluyera (a) que los primeros cristianos no pensaban que Jesús hubiera resucitado corporalmente y (b) que de hecho había resucitado así. No sé de nadie, especialista o no, que haya adoptado esta opinión. En un orden más importante de cosas, resulta vital no reducir la propia opinión sobre lo que “debió de” suceder, o lo que “pudo” o “tuvo que” suceder, a declaraciones pseudo-históricas

sobre lo que los primeros cristianos *afirmaban que había* sucedido. Sobre esto, véase O'Collins 1995» 89s.

<sup>14</sup> Como señala Davis 1997, 132-134, es más fácil encontrar especialistas que declaren que Jesús no fue objeto de una “resucitación” que encontrar un solo autor que diga lo contrario. La negación de la “resucitación” se utiliza frecuentemente como la punta de lanza hacia la negación de la “resurrección” como tal, cosa que, como veremos, es una falta de lógica.

<sup>15</sup> La palabra latina *resurrectio* parece ser de cuño cristiano; las primeras refs. señaladas en LS 1585 son Tert. *Res.* 1 y Agus. *Ciudad de Dios* 22.28, y luego la Vulgata de los evangelios. En lo que sigue se presuponen los artículos habituales de *TDNT* etc. Véase también el reciente estudio de O'Donnell 1999.

<sup>16</sup> Caird 1997 [1980], 50.

<sup>17</sup> Cf. Mc 9,9s.; Lc 18,34.

<sup>18</sup> Cf. *NTPG* 320-334.

<sup>19</sup> Contra p.ej. Avis 1993b, que da a entender que éste es principalmente un problema moderno.

<sup>20</sup> Dt 30,12-14.

<sup>21</sup> Rom 10,6-10; cf. Wright, *Romans*, 658-666 (con ref. también al uso del pasaje en escritos judíos contemporáneos).

<sup>22</sup> Un ejemplo tomado casi al azar de la literatura cristiana popular: McDowell 1981.

<sup>23</sup> Para más detalles, cf. *NTPG* cap. 4; y Wright, “Dialogue”, 245-252.

<sup>24</sup> El castellano utiliza un solo adjetivo, “histórico”, para decir cosas que en inglés se distinguen usando dos: *historical* (que denota existencia histórica) y *historic* (que denota trascendencia histórica). El uso inglés contemporáneo, sin embargo, resulta confuso en este punto, pues con frecuencia se utiliza *historical* donde propiamente se debiera decir *historic*, véase *infra*. Así, un panel informativo de la A446, al sur de Lichfield, indica el camino a “The Historical Cock Inn” [“La Posada histórica del Gallo”], aunque, hasta donde se me alcanza, nadie haya negado nunca la existencia de ésta, ni haya supuesto tampoco que sólo se aparecía al ojo de la fe.

<sup>25</sup> Platón, *Fedr.* 274c-275a, pone en boca de Sócrates una advertencia contra sustituir las tradiciones orales por documentos escritos: la gente dejará de utilizar su memoria, dice. Véase también Jen. *Symp.* 3.5; Dióg. *Laerc.* 7.54-56. En la iglesia primitiva, Papías es famoso por haber declarado que prefería a los testigos vivos (*Eus. HE* 3.39.2-4).

<sup>26</sup> \* [N. del T.: Procrustes fue, según la mitología griega, un famoso bandido que hospedaba a los viajeros y les hacía dormir en uno de sus dos lechos, uno largo y otro corto. En el largo ponía a los bajos de estatura, tirando de ellos cruelmente para estirarlos; en el corto, a los altos, cortándoles los pies para que se acomodaran al lecho.]

Un buen ejemplo lo proporciona Nineham 1965, 16, analizado por Wedderburn 1999, 9: “históricos” son los acontecimientos “plena y exclusivamente humanos que quedan situados dentro de los límites de este mundo”.

<sup>27</sup> Cf., p.ej., Johnson 1995; 1999.

<sup>28</sup> Cf. *JVG* 109-112; y p.ej. Johnson, como en la nota anterior.

- <sup>29</sup> Crossan 1991, xxvii. Para la explicación que Crossan da de la resurrección, véase *infra*.
- <sup>30</sup> Marxsen 1970 [1968] cap. 1; Marxsen 1968.
- <sup>31</sup> Crossan piensa que el *Evangelio de Pedro*, o al menos esta parte de él, es primitivo, pero por supuesto no diría que es históricamente fiable en sentido alguno; véase *infra* 723-727.
- <sup>32</sup> Véanse los diversos análisis p.ej. en Moule 1968; Evans 1970, 170-183.
- <sup>33</sup> Polkinghorne 1994, cap. 2, esp. 31s. Así proceden, en realidad, los críticos textuales: el catedrático Alden Smith de la Universidad Baylor me indica que el gran especialista del siglo XVIII en estudios clásicos, Richard Bentley, dio exactamente este tipo de paso a la hora de restituir la digamma (una letra arcaica griega) a ciertos pasajes de Homero cuyo metro resultaba de otro modo defectuoso. Via 2002, 82 tiene razón cuando dice que la historia pasa de los indicios fragmentarios a una auténtica reconstrucción, pero no la tiene al dar a entender que esto tiene lugar en una especie de zona neutral libre de todo presupuesto teológico o religioso.
- <sup>34</sup> Troeltsch 1912-25, 2.732. Coakley 1993, 112 n. 14 indica que, si Pannenberg hubiera utilizado el trabajo más maduro de Troeltsch sobre la analogía (3.190s.), éste le habría parecido menos vulnerable a la crítica que él hace (véase *infra*).
- <sup>35</sup> Cf. Hume 1975 [1777] sección x, con la famosa línea: “ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal índole que su falsedad sea más milagrosa que el hecho que intenta establecer”.
- <sup>36</sup> Pannenberg 1970 [1963] cap. 2; 1991-98 [1988-93], 2.343-363; 1996. Véase el incisivo análisis de Coaldey 1993, con más bibliografía en 112 n. 6; Coakley 2002, 132-135.
- <sup>37</sup> Véase Wedderburn 1999, 19.
- <sup>38</sup> Cf. *NTPG* Cuarta parte; e *infra*, Tercera parte, esp. cap. 11.
- <sup>39</sup> Sobre la cuestión de la analogía, véase actualmente O’Collins 1999, en debate con Carnley 1997 en particular.
- <sup>40</sup> Véase *infra*, 728s.
- <sup>41</sup> Cf. esp. Lüdemann 1994.
- <sup>42</sup> Es importante distinguir entre diferentes tipos de crítica de las tradiciones: cf. Wright, “Doing Justice to Jesus”, 360-365.
- <sup>43</sup> Cf. p.ej. Crossan 1991, 395-416; 1998, 550-573.
- <sup>44</sup> Véase concretamente Crossan 1995, una airada polémica contra la obra de Raymond Brown en particular.
- <sup>45</sup> Cf. Cairel 1997 [1980], 60s., donde habla de “esos escépticos a los que les resulta increíble la versión bíblica del juicio, muerte y resurrección de Jesús y se comprometen a decirnos, en cambio, ‘lo que realmente sucedió’”: “Quien tome en serio [tales pareceres] es más crédulo que el más ingenuo de quienes creen en el texto bíblico”. Y concluye: “Podemos respetar al auténtico agnóstico que se contenta con vivir en la duda porque considera que los indicios son insuficientes para creer, pero no al agnóstico espurio que prefiere la fantasía a las pruebas”. Véase también Williams 2002, 2: “Resulta sorprendente lo satisfechas que algunas historias ‘desconstructivas’ se muestran acerca de la categoría de la historia que ellas mismas utilizan”.

<sup>46</sup> No es que no se hayan hecho algunos intentos serios de este tipo; cf. p.ej. Nodet - Taylor 1998; Theissen 1999.

<sup>47</sup> Cf. p.ej. Frei 1993 caps. 2, 8 y 9; en un contexto más amplio, Frei 1975.

<sup>48</sup> Del mismo modo, un determinado solipsismo (la creencia de que los cinco sentidos no le dicen a uno nada acerca de un mundo exterior, sino sólo sobre sí mismo) socavará radicalmente, caso de ser aceptado, las demás epistemologías y los universos simbólicos que dependen de ellas.

<sup>49</sup> Hch 2,22; cf. Le 24,18-20; Hch 10,36-39.

<sup>50</sup> Sanders 1977; 1983; 1991.

<sup>51</sup> Wright, *Climax*, Thielman 1989.

<sup>52</sup> Véase *infra*, caps. 17, 18. Creo que esto es un modo de llegar a lo que Frei buscaba, por ejemplo en 1993 cap. 9, sin dejar tantas cuestiones tan conciliadoramente abiertas.

<sup>53</sup> Un estudio reciente sobre Barth y la resurrección es el de Davie 1998. Sobre la relación entre Barth y Frei, véase p.ej. Frei 1993 cap. 6, esp. (sobre este punto) 173 (donde admira a Barth por afirmar que tanto la posibilidad como la necesidad del acontecimiento factual de una "Reconciliación encarnada", y por tanto también de la fe con su fuerza salvadora, "únicamente se pueden explicar desde el acontecimiento como tal"); y, más en general, Demson 1997. La relación entre este punto y los sentidos en los que Frei admitía una necesidad constante de cierto grado de "teología natural" (p.ej. 1993, 210) plantea cuestiones demasiado complejas para poder abordarlas aquí.

<sup>54</sup> Barclay 1996a, 28 expone esta opinión, sin decir si está o no de acuerdo con ella.

<sup>55</sup> Moule 1967, 80s.

<sup>56</sup> Así p.ej. Schlosser 2001, 159: no cabe pronunciarse sobre la realidad de la resurrección porque eso sería pronunciarse sobre la realidad de lo trascendente, que está más allá de la investigación histórica.

<sup>57</sup> Pannenberg 1991-98 [1988-93], 2.343-63. Esto forma parte de un largo capítulo donde se aborda "La deidad de Jesucristo". El mismo problema aparece de nuevo, p.ej., en Koperski 2002.

# Capítulo 6

## La resurrección en Corinto (1): Introducción

### 1. Introducción: el problema

La resurrección -la de Jesús y la del pueblo de Jesús- domina la correspondencia corintia. El análisis de un tema tan fundamental queda inevitablemente enmarañado por otras cuestiones de todo tipo, algunas de las cuales (la identificación de los partidos y los adversarios de Corinto, por ejemplo, y la cuestión de si 2 Corintios es una única carta o una combinación de dos o más) son tan complejas y están tan sin resolver hoy como cuando el estudio crítico empezó a investigarlas. Se han escrito libros enteros sobre 1 Corintios 15 sólo, y todas las impresionantes monografías y comentarios recientes sobre esta correspondencia y los asuntos con ella relacionados claman pidiendo atención. El ámbito del presente proyecto excluye el tipo de análisis detallado que teóricamente cabría esperar. Lo que se debe abordar, no obstante, es la cuestión de la relación existente entre los dos pasajes fundamentales, 1 Corintios 15 y 2 Corintios 4,7-5,10. Se dice una y otra vez que entre el primero y el segundo de estos pasajes se produjo un cambio radical; que Pablo pasó de una visión más o menos típicamente judía de la resurrección, en el primer pasaje, a una visión mucho más helenística, incluso platónica, en el segundo<sup>88</sup>.

Estas secciones no son sencillas ni siquiera consideradas en sí mismas. 1 Corintios 15 proporciona una argumentación larga, una de las exposiciones más extensas que Pablo ha hecho sobre tema alguno, en el curso de la cual desarrolla varias imágenes y utiliza varios términos técnicos que no aparecen en ningún otro lugar. Algunos de ellos, particularmente la expresión “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikon*) en 15,44-46, se han convertido por derecho propio en núcleos muy importantes de controversia, y a veces parece como si la entera cosmovisión de un intérprete dependiera de cómo entendamos, o incluso traduzcamos, esta simple expresión. Asimismo, los capítulos 4 y 5 de 2 Corintios utilizan un lenguaje que Pablo no emplea en ninguna otra parte, parte del cual ha sido a menudo objeto de controversia; todos coinciden en que con frecuencia se interpreta mal, pero no existe acuerdo sobre cuál es la interpretación que se ha de preferir.



Con el fin de proporcionar una ruta lo más segura posible hasta una comprensión históricamente justificable, vamos a proceder de la siguiente manera. En primer lugar, en el presente capítulo voy a examinar las dos cartas más en líneas generales, omitiendo deliberadamente las secciones clave. Se pondrá de manifiesto que 1 Corintios 15 no es una exposición del tema desconectada del resto, pegada casi al final de la carta, bien porque simplemente fuera el último tema de una larga lista, bien porque (como han indicado algunos, estrambóticamente en mi opinión) los cristianos primitivos tendieran a poner los temas “escatológicos” hacia el final de sus escritos<sup>89</sup>. Al contrario; las constantes referencias a la resurrección e ideas afines a lo largo de la carta indican claramente que Pablo consideraba este tema como una de las claves de todo lo demás que quería decir, y que lo había reservado deliberadamente para el final, no porque versase sobre “el final” en ese sentido, sino porque era el tema unificador de esta carta en particular. Asimismo, 2 Corintios 4,7-5,10 dista mucho de ser, evidentemente, un análisis aséptico de la muerte y la resurrección como un tema entre otros. Se encuentra en el núcleo de una sección mayor relativa a la naturaleza paradójica del apostolado paulino, que es en sí mismo el tema principal de la carta entera tal como ha llegado hasta nosotros. Lo que Pablo dice aquí acerca del sufrimiento y la muerte, por un lado, y la resurrección futura y presente, por otro, da forma y enriquece la obra entera.

Dado que estos pasajes son fundamentales en sus respectivas cartas, podría haber parecido más adecuado ocuparnos de ellos primero. Pero, dado que son tan controvertidos, es preferible acercarse a ellos paso a paso leyendo las demás partes de cada carta, con esta pregunta en mente: ¿qué dice aquí Pablo sobre la resurrección, especialmente en relación con las preguntas que hemos enumerado al comienzo del capítulo anterior y que hemos intentado responder en relación con el resto del corpus paulino? Si podemos despejar de este modo el terreno, el asalto a los pasajes centrales de ambas cartas, y a la relación entre ellos, tal vez sea más sencillo. Ésta va a ser nuestra tarea en el capítulo que aquí empieza.

## **2. La resurrección en 1 Corintios (dejando aparte el capítulo 15)**

### *(i) Introducción*

Echar un vistazo a 1 Corintios es como dar un paseo por una calle concurrida. Allí está todo cuanto atañe a la vida humana: peleas y pleitos,

sexualidad y compras, ricos y pobres, culto y trabajo, sabiduría y necesidad, política y religión. Algunas de las personas con que nos encontramos están muy pagadas de sí mismas; otras se están viendo desplazadas hacia los márgenes de la sociedad. Es, de hecho, como un paseo por las calles principales, y el foro, de la antigua Corintio misma.

La carta nos introduce, en rápida sucesión, a varios temas del discurso cristiano, cada uno de los cuales podría generar muchos volúmenes de erudito y complejo análisis. La unidad de la iglesia; la sabiduría de Dios; la naturaleza del conocimiento; la práctica de la santidad, especialmente en relación con la sexualidad; monoteísmo e idolatría; la libertad y la autoridad apostólicas; la fe y la práctica sacramentales; los dones espirituales y su uso. Resulta sorprendente que esta carta, aunque es una de las más extensas de Pablo, no sea el doble de larga de lo que es.

¿Qué importancia se le debe dar al capítulo 15 y al tema de la resurrección dentro de tan arremolinado catálogo de la vida humana y la reflexión cristiana? ¿Es este capítulo tan sólo uno más de la lista de enigmas planteados a Pablo por los corintios, sea por carta o en persona? Resultaría extraño que así fuera, por cuanto sería el único tema de la carta analizado en teoría, como una *creencia* simplemente, sin referencia directa a asuntos prácticos de la iglesia<sup>90</sup>. Por fundamental que fuera la creencia en la resurrección, esto sigue pareciendo poco probable. Lo esperable sería, más bien, encontrar una conexión más orgánica entre el tema de la resurrección - tanto la resurrección de Jesús como de la de su pueblo- y los demás temas tratados en la carta.

Hace unos años se hizo una propuesta muy importante para abordar esta cuestión: que los corintios sostenían una forma de escatología hiperrealizada y se inclinaban a creer que ya estaban “resucitados” en todos los sentidos en que necesitaban estarlo<sup>91</sup>. Esto se aducía luego para explicar pasajes tales como 4,8 (“¡Ya estáis satisfechos! ¡Ya sois ricos! ¡Sin nosotros, sois reyes!”) y otras partes diversas del texto. Según esta teoría, el capítulo 15 se escribió para poner las cosas en su sitio y para defender detenida- mente una resurrección *futura* que pondría de manifiesto la pose presente de los corintios superespirituales como una jactancia tremendamente “hinchada”. (Estar “hinchado” es un tema muy importante de esta carta; la palabra *physioo* aparece en ella seis veces, y sólo una en el resto del Nuevo Testamento<sup>92</sup>.)

Pese al apoyo activo de A. C. Thiselton, el mayor comentarista contemporáneo de 1 Corintios, esta teoría se va abandonando cada vez más en la actualidad. Muchos especialistas han aceptado la opinión sostenida

por Richard Hays, según la cual el problema en Corinto no era un exceso de escatología sino un déficit grave de ella<sup>93</sup>. Los corintios estaban intentando crear una mezcla de cristianismo y paganismo; su pose “hinchada” no se debía a que creyeran que una escatología de estilo judío les había llevado ya al futuro final de Dios, sino a que juntaban sus creencias acerca de sí mismos como cristianos con ideas procedentes de la filosofía pagana, especialmente el tipo de estoicismo popular que enseñaba que todos aquellos que entienden realmente el mundo y a sí mismos son reyes. Pablo sentía el deseo apremiante de enseñarles a pensar en sí mismos, tanto colectiva como individual y cósmicamente, de una manera más rigurosamente judía, a partir de las grandes historias judías sobre Dios, Israel y el mundo. Dentro de esto, también tenía que abordar cuestiones que surgían de las tensiones sociales y culturales de una ciudad como Corinto. Los intentos de “cartografiar” dichas tensiones situándolas en las coordenadas de ricos y pobres, por una parte, y en diversas posturas filosóficas, por otra, no han tenido demasiado éxito<sup>94</sup>. Existen demasiadas variables, al menos en el presente estadio de la investigación, y resulta demasiado fácil proyectar retrospectivamente sobre la historia las preocupaciones sociales contemporáneas. Esto no nos exime, sin embargo, de permanecer alertas a las dimensiones socioculturales de todos los temas que Pablo trata.

La mejor manera de abordar a fondo estos problemas es dar ese paseo por esta concurrida calle, moverse rápidamente por los bulliciosos capítulos de la carta, y ver por nosotros mismos los diversos elementos que apuntan hacia el gran capítulo sobre la resurrección.

## ***(ii) 1 Corintios 1-4: la sabiduría de Dios, el poder de Dios, el futuro de Dios***

La plegaria introductoria de acción de gracias (1,4-9), que, como sucede a menudo, es un buen indicador de lo que Pablo tiene en mente, sitúa ya a los corintios dentro de las coordenadas del “ya, pero todavía no” de la característica escatología paulina. Por una parte, efectivamente se han “enriquecido en todo” en el Mesías, especialmente en la palabra y el conocimiento (versículo 5); pero al mismo tiempo, siguen “esperando ansiosamente la revelación del señor Jesús el Mesías” (versículo 7), quien les fortalecerá para mantenerlos firmes e intachables en “el día de nuestro señor Jesús el Mesías”. No se dice en absoluto que ya hayan “llegado”. El lenguaje de “espera ansiosa” y de “el día del señor” nos resulta familiar, por supuesto, debido a nuestra investigación previa sobre Pablo.

Pablo introduce luego (1,10-17) el tema que lo va a tener ocupado hasta el capítulo 4: el problema del culto a la personalidad dentro de la iglesia (“yo soy de Pablo”, “yo soy de Apolo”, “yo soy de Cefas”, “yo soy de Cristo”). No existe acuerdo respecto a si esas divisiones respondían a líneas teológicas o étnicas concretas, y no es así como aborda Pablo la cuestión. Al parecer, el problema tiene que ver con la “sabiduría”; hay algunos que están enseñando un tipo particular de sabiduría y, con razón o sin ella, afirman que cuentan para hacerlo con el respaldo de un dirigente concreto. Dicha sabiduría es lo que permite que algunos de ellos, al menos, crean haber alcanzado un nivel superior al de la gente corriente, tal vez al de otros cristianos.

El modo en que Pablo aborda esto, como hace con muchas cosas, es remontarse al fundamento del evangelio, y en este caso destaca en particular el mensaje acerca de la cruz del Mesías. Dios, declara Pablo, ha puesto el mundo patas arriba, trastocando las expectativas, haciendo que los sabios parezcan necios, y los fuertes, débiles, por medio de su propia “necedad” y “flaqueza”, que quedaron materializadas en la cruz del Mesías. Ahí es, declara, donde reside verdaderamente el poder divino. No debemos suponer que Pablo esté aquí omitiendo deliberadamente la mención de la resurrección. Como veremos en 15,3-4, cruz y resurrección aparecían juntas en el corazón de su mensaje. Pero lo que los corintios necesitaban oír en ese momento era la cruz, la cruz como el momento en el cual el dios verdadero se hizo débil y así venció a los poderes del mundo.

En medio de todo esto está el análisis que Pablo hace de cómo se produjo la “vocación” de los corintios, de la cual dependía la propia condición de éstos en cuanto cristianos: el dios verdadero los escogió y los llamó aun cuando no eran ni sabios ni poderosos ni nobles (1,26-27), porque es así como actúa; él es el dios que escoge y llama a “las cosas que no son, para reducir a la nada a las que son”. Nuestra mente salta al lenguaje parecido de Romanos 4,17, donde esta característica del verdadero dios -invocada una vez más para impedir la jactancia humana- está estrechamente vinculada con el poder divino de dar vida a los muertos. Todo cuanto los corintios necesitan, no sólo sabiduría, sino también todo lo demás, lo tienen en el Mesías. Ésta es la razón por la cual, cuando Pablo les visitó por vez primera (2,1-5), no intentó enseñarles nada refinado, para que no pensaran que lo importante del evangelio era darles pretensiones intelectuales o culturales. De hecho, éste está diseñado como un instrumento para la manifestación del poder divino; todo poder humano, por tanto, se tiene que eliminar del cuadro. Ésta es la primera lección que los corintios necesitan aprender.

En particular necesitan entender que en virtud de los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús ha irrumpido en el cosmos un nuevo

orden mundial que, como la revelación de un misterio, enfrenta a los poderes del mundo presente a la noticia de que su tiempo se ha terminado. Pablo introduce aquí una vez más la idea judía de las dos eras, la presente y la venidera, y declara que “los poderosos de la era presente” están abocados a la destrucción, mientras que la sabiduría perteneciente a la era venidera, la sabiduría a la que ya se puede acceder en el evangelio, proporcionará todo cuanto un cristiano maduro pudiera necesitar (2,6-8). Hay cosas que aún no han sido reveladas, cosas que pertenecen al futuro, cuando la nueva era de Dios se revele plenamente; por el momento, sólo se puede acceder a ellas a través del Espíritu. La “sabiduría” que el evangelio revela, la “comprensión” que Pablo ansia enseñar a quienes están lo bastante maduros para ello, versa sobre cosas que no han hecho más que empezar a irrumpir en el mundo; no es una nueva manera de organizar los conceptos y la enseñanza sapiencial del mundo presente. Y, lo mismo que en otros lugares hemos visto que el Espíritu es aquel que trae el futuro de Dios al presente, la “garantía” o “primicias” de lo que aún está por llegar, así aquí el Espíritu es el que da a conocer en el presente los secretos del futuro (2,9-13).

¿Quién es, entonces, capaz de recibir tal enseñanza, tal sabiduría? Los maduros (*teleioi*, 2,6); los espirituales (*pneumatikoi*, 2,13). Esto lleva a Pablo al contraste fundamental entre dos tipos diferentes de personas, un contraste que apunta todo el tiempo hacia delante, al contraste central entre los dos tipos diferentes de “cuerpo” en el capítulo 15: el “espiritual” y el “anímico”, el *pneumatikos* y el *psychikos*. (Traduzco *psychikos* por “anímico” porque procede de *psyche*, “alma”, y aunque tanto el sustantivo como el adjetivo se convirtieron en términos técnicos de la antropología helenística, conservaron un estrecho vínculo.) Existe también una tercera categoría, pero es preferible detenernos a considerar estas dos, expuestas al final del capítulo 2, antes de seguir adelante:

<sup>14</sup>La persona anímica no es receptiva a las cosas del Espíritu de Dios; pues son locura para ella y no puede entenderlas, porque éstas sólo se pueden discernir espiritualmente. <sup>15</sup>La persona espiritual lo juzga todo, pero no es juzgada por nadie.

<sup>16</sup>Pues “¿quién conoció la mente del Señor para instruirle?” Pero nosotros tenemos la mente del Mesías.

El contexto para la distinción ha quedado ya establecido: el solapamiento de las “dos eras” (2,6-8). Al parecer, la persona “anímica” es aquella cuya vida está determinada por la “era presente”, animada meramente por el “alma” (*psyche*) ordinaria que todos poseemos<sup>95</sup>. El Espíritu es el don del

dios creador que procede del futuro, donde el plan divino para toda la nueva era está ya asegurado (tras haber quedado asegurado, se nos va a decir, en virtud de la resurrección de Jesús el Mesías); y el Espíritu está irrumpiendo en “la era presente” que sigue envuelta en su propio ruido, inconsciente de que el futuro la ha invadido de manera decisiva. La persona “espiritual” es aquella en cuyo corazón y en cuya mente el dios vivo ha obrado por medio del Espíritu para que entienda las extrañas verdades nuevas de esta extraña era nueva y pueda ver dentro del misterio la sabiduría que Pablo anhela transmitir. El contraste se agudiza en el versículo 16: Isaías 40,13 declara que nadie en la era presente podría adivinar lo que YHWH tenía en mente, pero Pablo responde que aquellos cuyas mentes están iluminadas por el evangelio, conocen “la mente del Mesías”. Esto hace referencia, implícitamente, a los planes divinos, ocultos en el Mesías, ya revelados en el evangelio, pero todavía por poner en práctica.

La distinción entre *psyche* y *pneuma* no se puede interpretar, pues, desde la superficie de un lexicón de griego antiguo (y menos aún, si vamos a eso, partiendo de lo que las palabras “alma” y “espíritu” significan para un lector medio en el mundo occidental moderno). Pablo va definiendo sus términos al tiempo que avanza, y las coordenadas críticas de su definición son las escatológicas. La *psyche* no se debe considerar como el alma inmortal platónica, la parte “real” de un ser humano por lo demás desafortunadamente “material”, la parte que durará, que sobrevivirá gloriosamente a la anhelada muerte del cuerpo corruptible y que luego volará libre a las Islas de los Bienaventurados o a donde sea<sup>96</sup>. Por el contrario, por *psyche* Pablo entiende aquí básicamente lo que significaba habitualmente el término hebreo *nephesh*: el ser humano entero *considerado desde el punto de vista de su propia vida interior*, esa mezcla de sentimiento, comprensión, imaginación, pensamiento y emoción que están de hecho ligados a la vida del cuerpo y la mente, pero que de suyo no son evidentemente efectos físicos ni necesariamente el resultado, o la causa, de procesos mentales. Lo mismo que, para Pablo, *soma* es la persona entera vista desde la óptica de la presencia pública, espacio-temporal, y *sarx* la persona entera vista desde la óptica de la corruptibilidad y tal vez de la rebelión, *psyche* es la persona entera vista desde la óptica, y la perspectiva, de lo que llamamos en sentido amplio vida “interior”. Y lo que a Pablo le interesa es que esta persona, este individuo *psychikos*, “anímico”, sigue perteneciendo a la era presente, permanece sordo a la música de la era venidera. En este texto (2,11) y en otros, Pablo puede usar la palabra *pneuma* para referirse al “espíritu” humano, por el cual parece entender casi lo que a veces quiere decir con *kardia*, “corazón”, el centro mismo de la

personalidad y el punto donde uno se sitúa en el umbral del encuentro con el dios verdadero. Pero cuando describe a alguien como “espiritual” (*pneumatikos*) no quiere decir simplemente que esté más en contacto con su propio “espíritu” que la persona “anímica”, sino que el Espíritu del dios vivo ha abierto su corazón y su mente para recibir de la era venidera verdad y poder, y para quedar transformado por ello.

Esto ha sentado ya las bases para el tema que Pablo desea abordar en particular, el culto a la personalidad que ha descrito brevemente en 1,10-13. Las actitudes que los corintios han adoptado ponen de manifiesto que no son simplemente *psychikoi*, en cuanto opuestos a *pneumatikoi*; son “carneles”, *sarkinoi* o tal vez *sarkikoi*. Nos encontramos aquí con un enigma implícito dentro del lenguaje de Pablo; estrictamente hablando, los términos griegos que terminan en *-nos* se refieren al *material del que está compuesta una cosa*, mientras que las formas terminadas en *-kos* son éticos o de función, y hacen referencia a *la esfera a la cual pertenece o a la fuerza que la anima*<sup>97</sup>. Existen buenas razones para suponer que esta distinción (que en cualquier caso es sutil) no se observaba habitualmente en tiempos de Pablo; entre dichas razones está el hecho de que en casi todas las ocasiones en que una u otra palabra aparecen en Pablo existen pruebas de manuscritos de copistas que cambiaron una por otra<sup>98</sup>. Aunque se pueda argumentar a favor de que Pablo mantiene esa distinción al menos en algunos casos, el presente pasaje, que pasa (en los mejores manuscritos) de *sarkinos* en el versículo 3,1 a *sarkikos* (dos veces) en el versículo 3,3, ofrece un indicio bastante claro de que en su mente ambos términos son prácticamente idénticos.

Tras haber dejado a un lado ese enigma, podemos pasar a ocuparnos del principal: ¿existen, pues, tres tipos diferentes de personas, los *pneumatikoi*, los *psychikoi* y los *sarkikoi*? Creo que no<sup>99</sup>. Tanto los “anímicos” como los “carneles” son lo que Pablo describe como “seres humanos corrientes”, personas que simplemente viven en la era presente y se rigen por sus valores, en contraste con quienes viven según la era venidera que está irrumpiendo. *Psychikos* describe a tales personas partiendo del hecho de que están animadas por una vida humana ordinaria; *sarkikos* describe a las mismas personas desde la “carne”, *sarx*, que no significa simplemente “sustancia física”, como tan a menudo en el inglés [y el castellano] contemporáneo[s], sino más bien, como siempre en Pablo, dimensión física corruptible, por una parte, y creación rebelde, por otra, aspectos ambos que con frecuencia no se toman en consideración. La acusación fundamental que Pablo hace contra los corintios es que al pelearse por personalidades y por diferentes maestros no hacen más que poner de manifiesto con toda



claridad que no sólo no son *pneumatikoi*; son seres humanos positivamente carnales, corruptibles y rebeldes, que no han barruntado en absoluto el futuro divino que les atañe. El contraste fundamental entre la era presente y la futura, y la clase de existencia y conducta humanas que corresponde a cada una de ellas, es sumamente importante para entender el capítulo 15. De este modo es una manera clara de entender el lenguaje que Pablo utiliza para describir la situación en su conjunto.

Tras su reprensión inicial (3,1-4), Pablo pasa a describir cómo su labor y la de Apolo encajan perfectamente en el plan y la llamada del dios verdadero (3,5-9). Es necesario que los corintios piensen desde la óptica, no de las personalidades, sino del proyecto divino global, cómo va éste adelante y cómo los diferentes dones contribuyen a ello. El albañil no puede pretender mayor mérito que el arquitecto porque el albañil hace una casa mientras que todo cuanto el arquitecto hace son dibujos. Pablo parece responder a la acusación de que su enseñanza había sido muy básica, mientras que la de Apolo había sido más estimulante desde el punto de vista intelectual. Eso es, dice él, lo que cabe esperar cuando uno pone los cimientos (que luego quedan fuera de la vista y de la consideración) y otro construye sobre ellos un magnífico edificio. Pero el punto decisivo tiene que ver, una vez más, con la escatología. Tanto el cimentador como el albañil deben reconocer que llegará un día (Pablo lo ha indicado ya, recordémoslo, en 1,8) en que el trabajo de construcción será juzgado (3,10-15). Ese día, un trabajo quedará consumido por el fuego mientras que otro perdurará. La imagen del fuego que se propaga por todo un gran edificio, y que deja a su paso unas partes convertidas en humo y otras que permanecen sólidas, permite a Pablo hablar vívidamente de continuidad y discontinuidad entre la era presente y la venidera:

<sup>12</sup>Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, <sup>13</sup>la obra de cada cual quedará al descubierto, porque la manifestará el día del Señor, pues aparecerá con fuego; y el fuego pondrá a prueba la obra de cada cual, para comprobar su calidad. <sup>14</sup>Aquel cuya obra construida resista, recibirá premio; <sup>15</sup>pero aquel cuya obra quede abrasada, sufrirá una pérdida. Él, sin embargo, quedará a salvo, pero como quien consigue escapar de un incendio.

Sin duda, este cuadro es bastante parecido al esbozado en algunas de las otras escenas de juicio final de Pablo, como las de 2 Tesalonicenses 2 y Romanos 2. La idea de un día venidero de juicio universal nos resulta conocida, por supuesto, por pasajes como Romanos 14,10 y 2 Corintios

5,10. Pero en ningún otro lugar encontramos un sentido tan acusado de la continuidad, más allá del momento del juicio ígneo, entre el trabajo hecho en el presente y el mundo nuevo que el dios creador pretende hacer. Las casas bien construidas, dice Pablo, *perdurarán*, en otras palabras, formarán parte del mundo nuevo que el creador tiene en mente. El trabajo apostólico bueno y fiel, sea echando cimientos o construyendo, perdurará; eso es lo que cuenta, no la aparente brillantez u opacidad de la enseñanza en cuestión. Una vez más, Pablo anhela que los corintios se entiendan a sí mismos, y también a la iglesia y el trabajo de sus maestros, dentro de una narración escatológica, una historia que va de la era presente a la venidera, y en la cual la iglesia y el apóstol quedan igualmente colocados en el tenso solapamiento entre ambas.

Esta continuidad da un relieve concreto a diversos aspectos de 1 Corintios, lo cual conduce a la postre a lo que de otro modo sería un callejón sin salida al final del capítulo 15: ¡debido a la *futura* resurrección, seguid adelante con vuestro trabajo en el presente (15,58)! Pablo cree que con la resurrección del Mesías el mundo nuevo ha empezado ya; que el Espíritu viene de ese futuro al presente para moldear, preparar y capacitar a personas e iglesias para dicho futuro; y el trabajo hecho en el presente con el poder del Espíritu perdurará, por tanto, en el futuro. Esto no es otra cosa que la ley de la resurrección tal como la hemos visto expresada en todas las demás cartas.

Esta idea queda aún más definida en 3,16-17, al evocar Pablo la imagen del Templo: vosotros sois el templo del verdadero dios, y su Espíritu habita en vosotros, de la misma manera que la Sekiná habitaba en el Templo de Jerusalén. Desde luego, a consecuencia de ello el Templo es sagrado. Si alguien lo destruye -como implícitamente lo están haciendo las peleas entre facciones y los cultos a la personalidad, que tiran abajo la estructura de la vida comunitaria- se enfrenta a la amenaza de quedar a su vez destruido en el juicio divino. Pero detrás de esta amenaza debemos oír también una promesa a la cual hemos aludido al analizar Romanos 8,1- 11: el proyecto del evangelio consiste (desde cierto punto de vista) en construir el nuevo Templo, la morada escatológica largamente esperada para el nombre divino entre todas las naciones, y este proyecto quedará completado precisamente en virtud de la resurrección. El capítulo concluye luego con otro contraste entre la sabiduría de la era presente y las glorias del mundo venidero, que pertenecen ya a los cristianos porque éstos pertenecen al Mesías (3,18-23).

El capítulo 4 remata la discusión sobre la sabiduría y las personalidades, situando la cuestión, una vez más, dentro del contexto del juicio escatológico (4,1-5). Me estáis juzgando, da a entender Pablo, pero el único juicio que

cuenta es el que llegará en el último día, y estaré feliz de enfrentarme a él. Lo que los corintios necesitan es, en otras palabras, una buena dosis de lo que Pablo va a exponer en 15,20-28: el día venidero en el que el reino del Mesías estará completo, en el que todo cuanto se opone al dios verdadero habrá sido derrotado, en el que se verá finalmente que este dios es Dios, en el que él será “todo en todos”. Si aprenden a ver a Pablo y a Apolo (y sin duda a otros también) a esta luz, se darán cuenta de que sus posturas, su hincharse de sí mismos, son simplemente un modo de reafirmar su posición dentro de la era presente, mientras que los esfuerzos apostólicos de Pablo y las penalidades que soporta son un signo de que está viviendo en el punto donde las dos eras, la presente y la futura, se solapan y chirrían la una contra la otra, como piedras de molino. Así, su llamamiento en 4,8-13 tiene más o menos el mismo objetivo que el paréntesis (versículos 29-34) de mitad del capítulo 15<sup>100</sup>. Mientras tanto, el propio y amenazado regreso de Pablo a Corinto proporcionará una repentina porción de escatología realizada (4,14-21): un juicio apostólico que anticipará el Día final. El reino de Dios depende, dice, no de la palabrería, sino del poder (4,20), y cuando Pablo habla de poder, habitualmente tiene en mente la resurrección (o a veces la cruz, como el capítulo 1).

La larga sección inicial de la carta (casi tan larga como Filipenses o Colosenses enteras) está, pues, impregnada del deseo de Pablo de enseñar a los corintios a pensar escatológicamente; más en concreto, de conseguir que entiendan el tiempo presente no simplemente como un momento para pavonearse y enorgullecerse de lo inteligentes que son, ni de cómo la nueva enseñanza que han recibido les distinguirá social o culturalmente, sino como el momento en que la nueva era está irrumpiendo en la presente era malvada, y en el cual, por tanto, lo que necesitan no es sabiduría meramente humana, sino la sabiduría de arriba. Necesitan, dicho brevemente, ser *pneumatikoi* y no *psychikoi*, y menos aún *sarkinoi* o *sarkikoi*: necesitan que el Espíritu divino les infunda vigor para que vivan en la era presente a la luz, y según los criterios, de la era venidera. No debe sorprendernos que una carta que se abre con esta argumentación concluya con un tratamiento completo de la resurrección, ni tampoco que su lenguaje clave acerca del cuerpo resucitado se centre en la distinción entre el *soma psychikon* y el *soma pneumatikon*.

### (iii) 1 Corintios 5-6: sexualidad, abogados y juicio

En este momento Pablo pasa a la siguiente serie de cuestiones concretas planteadas por la gente de Corinto que ha ido a verle a Éfeso. Hay un caso

de incesto en la iglesia, un hombre que vive con su madrastra; y algunos cristianos recurren a la justicia unos contra otros ante los tribunales paganos habituales. Ambas cosas llenan a Pablo de horror y consternación; ¿acaso los corintios se han vuelto locos? Lo que necesitan entender una vez más es la realidad del juicio divino. Necesitan traer ese juicio futuro al presente, ejerciendo la disciplina sobre aquellos cuyas vidas manifiestan rasgos de una inmoralidad pagana, o en este caso peor que pagana. (Probablemente, la persona culpable de incesto y la iglesia como un todo que la observaba habían supuesto que todas las costumbres sociales normales podían quedar en suspenso ahora que eran cristianos.) La respuesta de Pablo no es difícil de analizar. Los cristianos no deben entrar en componendas con el mundo presente; deben vivir a la luz del futuro. De este modo esboza la versión cristiana de un marco escatológico judío.

Esto implica juicio: el juicio futuro en “el día del señor” (5,5.13a) y el juicio que la comunidad misma debe llevar a cabo imponiendo la disciplina al infractor (5,3-5). Para poner en práctica dicho juicio deben utilizar la propia autoridad apostólica de Pablo y expulsar a ese hombre de la comunión cristiana (esto es probablemente lo que significa eso de “entregarlo a Satanás” en el versículo 5), para que su “carne” se “destruya” y se “salve” su “espíritu”. Esto no significa simplemente que Pablo piense que el hombre vaya a morir físicamente para luego disfrutar de una salvación no física, como podría hacer pensar una lectura precipitada y anacrónica. Pone el juicio *presente* por parte de la comunidad en relación con el juicio *futuro* en el día del señor, y emplea el contraste “carne/espíritu” para resumir rápidamente la diferencia entre la naturaleza humana corruptible y rebelde y la vida divina que, supone Pablo, el hombre efectivamente posee, aun cuando con su conducta no le esté permitiendo actuar. Si lo que debiera ser el juicio final se puede traer al presente, habrá una oportunidad de que el infractor se arrepienta y de ese modo, en cambio, sea salvo. Hay aquí ecos de 3,12-15 también; viene de camino un juicio en el cual la obra de algunos quedará consumida por el fuego, aunque ellos mismos puedan aún ser salvados.

El núcleo del análisis y la crítica de Pablo es, no obstante, lo que podríamos llamar un “judaísmo mesiánico”, en otras palabras, la historia dominante de estilo judío, redefinida mediante Jesús el Mesías; ésta es la historia que los corintios debieran contarse a sí mismos sobre quiénes son y cómo deben quedar configuradas sus vidas. Convertirse en cristianos no les libera simplemente de las restricciones de su vida pasada para dejarlos en un vacío moral, o incluso narrativo. Los entreteje dentro de una nueva y grandiosa narración, que Pablo describe como explícitamente *pascual*, el

Mesías, nuestro verdadero cordero de Pascua, ha sido sacrificado, y debemos celebrar este banquete, no comportándonos de una manera pagana, sino con los criterios morales de los cuales el “pan ázimo” de una celebración pascual judía proporciona una buena metáfora (aunque inexplicada, por lo demás). El capítulo 5 concluye con otra advertencia: la iglesia debe juzgar a los miembros que se comporten de manera que no sea coherente con el evangelio. Hasta este momento, Pablo no ha explicado el fundamento de los versículos 9-11, pero de las otras cartas se deduce claramente que está pensando en la renovación de la humanidad en Cristo, una renovación que estas prácticas pondrían en peligro.

El juicio es una vez más tema de debate en el capítulo 6, esta vez debido a que la iglesia está cometiendo una incorrección teológica: acude a los tribunales ante no creyentes. Una vez más, la respuesta de Pablo es que no han pensado desde la esperanza escatológica cristiana, en otras palabras, desde la esperanza apocalíptica judía reorganizada en torno a Jesús el Mesías. ¿Acaso no sabéis, dice Pablo (la mayoría de los lectores actuales responderán “¡No!”), que los santos juzgarán al mundo y que nosotros vamos a juzgar a los ángeles (6,2-3)? Esta sorprendente declaración se basa en la vivida conciencia de textos como Daniel 7, donde “al pueblo de los santos del Altísimo” se le da autoridad para ejecutar la sentencia sobre las bestias y para regir a las naciones. Él habría insistido rápidamente en que Jesús en persona era el juez definitivo, pero presupone una teología paleocristiana básica según la cual este juicio es compartido con todo el pueblo de Jesús. Una vez más, de aquello que será verdad en el *futuro* saca conclusiones acerca del *presente*, así es como *serán* las cosas, y así es como *deben ser ahora*. Aprended a pensar desde la óptica del mundo venidero, está diciendo, y de la gente que estaréis en él, y veréis claramente quiénes tenéis que ser en el tiempo presente. Si lo hacéis así, veréis que no puede haber lugar para que los cristianos recurran a la justicia unos contra otros compareciendo ante tribunales no cristianos. Pablo no dice que cada uno de los cristianos sea capaz de desempeñar un papel judicial en el presente, pero supone que incluso dentro de una pequeña comunidad, como suponemos que era la iglesia corintia, habrá algunos lo “bastante sabios” para desempeñar dicha función. De cualquier modo, la realidad escatológica (que el pueblo de Dios compartirá con él al emitir su juicio sobre el mundo) se debe adelantar al presente. Si, por la razón que sea, esto no es posible, sería preferible sufrir una injusticia que volver esa realidad del revés y hacer que unos tribunales seculares enjuicien a cristianos.

Pablo vuelve luego sobre la cuestión más amplia de la moralidad cristiana, particularmente del comportamiento sexual y, dentro de éste, más

en concreto sobre la prostitución (6,9-20). Lo que cuenta en esto, dice, es “heredar el reino de Dios” (versículos 9, 10). Pablo no utiliza con frecuencia esta expresión, pero cuando lo hace, se refiere en la mayoría de los casos (no, desde luego, a un lugar donde van los justos cuando mueren, sino) al “reino” final que llegará cuando el Mesías haya terminado su obra de someter a todos los enemigos del dios verdadero y de su creación buena (15,24-28). Las dos referencias del presente texto miran a ese pasaje, y también a 15,50 (“la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios”), donde Pablo expone fundamentalmente el mismo argumento que aquí: “las cosas corruptibles no pueden heredar lo incorruptible”; “Dios destruirá el vientre y la comida” (15,50b; 6,13b)<sup>101</sup>.

En concreto, la argumentación de 6,12-20 depende de la creencia de Pablo de que lo que se hace con el cuerpo actual importa precisamente porque éste ha de ser resucitado<sup>102</sup>. La continuidad entre el cuerpo actual y el futuro cuerpo resucitado es lo que da peso al presente imperativo ético:

<sup>13b</sup>El cuerpo no es para la inmoralidad, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. <sup>14</sup>Dios resucitó al Señor y también nos resucitará a nosotros en virtud de su poder. <sup>15</sup>¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros del Mesías? ¿Tomaré, pues, los miembros de Cristo para convertirlos en miembros de una prostituta? ¡De ninguna manera! <sup>16</sup>¿O no sabéis que quien se une a una prostituta se hace un solo cuerpo con ella? Pues la Escritura dice: “los dos será una sola carne”. <sup>17</sup>Pero quien se une al Señor se hace un solo Espíritu [con él].

La clave está en el versículo 14. El énfasis del griego, difícil de poner de manifiesto en inglés [o en castellano], es tan crucial aquí como en el capítulo 15: “y también...” une la resurrección de Jesús y la de los creyentes, ambas llevadas a cabo (como es habitual en Pablo) por el poder (*dynamis*) divino. Pablo supone claramente que el cuerpo -el mismo cuerpo del que se puede abusar en un comportamiento inmoral- es “para el señor”; al parecer, esto se refiere (a) a la unión final con el Mesías, anticipada en el bautismo, que tendrá lugar en la resurrección, y también (b) al servicio al Mesías que se supone que tiene lugar (como en Romanos 6,12-14; 12,1-2) durante el tiempo presente. En efecto, Romanos 6,13 y 19 proporcionan un estrecho paralelo con la idea de los “miembros”: son partes del cuerpo que se pueden utilizar con mal fin o se pueden usar al servicio del Mesías. En particular, basándose en Génesis 2,24, Pablo dice que la unión con una prostituta es inapropiada porque vincula los “miembros” de uno con parte de la cultura pagana.

De manera desconcertante, dado todo cuanto se ha dicho anteriormente sobre los términos antropológicos de Pablo, en primer lugar éste declara en el presente texto por primera vez que las relaciones sexuales con una prostituta tienen como resultado hacerse un “solo *cuerpo*”, apoyándose en un texto escriturístico que habla de ser “una sola *carne*”, y luego rechaza la idea de comportarse de este modo diciendo que los cristianos se convierten en un solo *espíritu* con el Mesías. Como en 5,5, en la mente de Pablo parece haber una antítesis subyacente entre carne y espíritu, lo cual explica la fuerza retórica del último contraste. Y el hecho de que haya dicho en el versículo 13 que el cuerpo y el señor son el uno para el otro -en un contexto donde “cuerpo” significa claramente el mismo cuerpo que se podría utilizar para la inmoralidad sexual- demuestra que cuando dice “un solo espíritu” (versículo 17) no está pensando en una relación que un lector de mentalidad platónica concebiría como “puramente espiritual”. Podemos compararlo con 7,34, donde Pablo puede hablar del llamamiento a ser santos “en cuerpo y en espíritu”. Nunca diría “en carne”; la única manera de que la “carne” (según su propia terminología) pueda ser santa es que se le dé muerte.

El hilo del pensamiento paulino se puede explicar de la manera siguiente. Cuando escribió el versículo 16a (tener relaciones sexuales con una prostituta significa convertirse en “un solo cuerpo”) estaba pensando todavía en lo que se había estado diciendo en los versículos 13b-15, donde el cuerpo y los miembros eran el tema principal. Luego, tras haber demostrado su idea principal con la cita de Génesis que hablaba de “carne”, buscó espontáneamente la principal antítesis que “carne” sugería, y de este modo escribió “espíritu”. Esto produjo cierta tensión superficial en el lenguaje antropológico, precisamente porque Pablo quiere hablar de la continuidad entre el presente cuerpo físico, el mismo cuerpo que es objeto de abuso cuando se le permite entregarse a la inmoralidad sexual, y el cuerpo futuro que es para el señor, y demostrar lo inadecuado de tal abuso por medio del contraste de “carne” y “espíritu”. La continuidad entre la presente vida corporal y la futura resurrección corporal significa que lo que los cristianos hacen actualmente con sus cuerpos tiene importancia, importancia escatológica. Eso pasa con el cuerpo que será destruido (versículo 13a): en el incorruptible mundo futuro, el alimento y el vientre probablemente carecerán de actualidad. Así, en realidad (puesto que el alimento y el vientre apuntan metafóricamente aquí a la conducta sexual y a los órganos sexuales<sup>103</sup>) la reproducción humana carecerá de actualidad<sup>104</sup>. Una vez más, Pablo está aquí caminando en la cuerda floja, ya que quiere decir simultáneamente *dos cosas*: que el creador destruirá las partes del cuerpo que están siendo ofrecidas por algunos en Corinto como suyas para hacer lo



que quieren con ellas, y que existe una continuidad corporal entre la persona presente, que se comporta de esta o aquella manera, y la persona que será resucitada a una nueva vida corporal. Tal vez cabría decir que “Dios destruirá” es una advertencia del juicio destructivo que corresponderá a quienes sigan este camino, y que por tanto no experimentarán la resurrección para la vida; pero esto no es estrictamente necesario para que su argumentación funcione, puesto que “cuerpo”, como hemos dicho antes, se refiere a la persona entera considerada desde el punto de vista del espacio, el tiempo y la materia. La idea fundamental, que luego queda intensamente reforzada por el capítulo 15, es que la futura resurrección, que se basa en la pasada resurrección de Jesús y la toma como modelo, significa que la presente conducta corporal tiene trascendencia en el reino futuro<sup>105</sup>.

La conclusión del capítulo vuelve sobre la imagen del Templo (6,18-20), esta vez en un sentido individual (el “vuestro” es plural, pero está claro que el sentido se ha de aplicar a cada cristiano individualmente). El cuerpo es Templo del Espíritu Santo; fuisteis comprados a buen precio, glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo. Esto apunta de nuevo al futuro del cual el Espíritu es garantía: Dios ha comprado a la persona entera, es de suponer que con la “redención” que tuvo lugar en virtud de la muerte del Mesías<sup>106</sup>. Dios pretende hacer efectiva esa compra en el futuro, y esto tendrá lugar cuando el cuerpo, ya en el presente, se convierta en un lugar donde el Dios vivo sea glorificado, de manera que la gloria prometida de la resurrección final será la adecuada consumación de lo que ya es verdad en el presente.

#### (iv) *1 Corintios 7: matrimonio*

Cabría suponer que el argumento de Pablo en 6,16 probaba demasiado. ¿Qué le sucederá a la unión escatológica con el Mesías cuando esposo y esposa se conviertan en “una sola carne”? Si tal pregunta hubiera llegado a pasarle por la cabeza a Pablo, probablemente éste habría contestado que el punto importante de la prostitución era que formaba parte de la cultura del paganismo. Muchos templos paganos tenían a prostitutas entre su personal como parte del culto, y al revés, muchas prostitutas merodeaban los templos paganos como un lugar donde posibles clientes podían solicitar sus servicios al final de una comida en la que habían bebido copiosamente.

En cualquier caso, el siguiente capítulo, el primero que aborda las inquietudes acerca de las cuales le había escrito la iglesia (7,1), se ocupa directamente de asuntos relacionados con el matrimonio. La mayor parte de

la argumentación no nos interesa, aunque si hubiera espacio para una reflexión más amplia sería interesante pensar sobre el hecho de que permitir, por no hablar ya de propugnar, el celibato en algunas condiciones al menos representaba una ruptura radical con el judaísmo, ruptura que muy bien podría relacionarse con las creencias escatológicas de Pablo, por supuesto basadas en la resurrección de Jesús (y quizá también en su enseñanza y ejemplo). Sólo en un lugar del capítulo invoca Pablo de repente lo que a muchos les ha parecido un programa escatológico, que habla del tiempo presente como *synestalmenos*, “apremiante” (7,29). Es un tiempo, dice, en el que la gente debiera vivir como si no estuviera implicada en el mundo, porque todo está a punto de experimentar un cambio radical; quienes están casados debieran vivir como si no lo estuviesen, quienes hacen duelo o celebran como si no lo hicieran, etcétera, “pues la forma de este mundo está a punto de desaparecer” (*paragei gar to schema tou kosmou toutou*) (7,29-31). Habitualmente, esto se ha considerado como un indicio de que Pablo imaginaba la segunda venida del Mesías muy pronto, tan pronto que no tenía objeto entregarse a las preocupaciones ordinarias de la vida.

Esta opinión, sin embargo, se ha visto seriamente cuestionada en la última generación, especialmente por parte de los historiadores que estudiaron Corinto a mediados de los años cincuenta. Parece mucho más probable que Pablo se refiriera a ese momento como un tiempo de gran hambruna y privaciones en todo el mundo egeo, un tiempo en el que, según los documentos existentes, fueron muchos los que lo pasaron muy mal. Eso es lo que quiere decir cuando se refiere al tiempo presente como “un tiempo de gran aflicción”<sup>107</sup>. Sin embargo, afirmar que “la forma de este mundo está a punto de desaparecer” sí tiene la resonancia de 2,6 a ese respecto (los gobernantes de este mundo están destinados a perecer). Detrás de la aflicción presente, de las apremiantes circunstancias inmediatas en las que es mejor no embarcarse en nuevos proyectos domésticos, Pablo ve la verdad más amplia: el mundo presente, con toda su vida natural (en la que se incluyen el matrimonio y la reproducción), va a ser reemplazado por el mundo nuevo que ya ha empezado por medio de Jesús y su resurrección.

### ***(v) 1 Corintios 8-10: ídolos, alimentos, monoteísmo y libertad apostólica***

El siguiente tema planteado por los corintios es el de la carne ofrecida a los ídolos -en otras palabras, el de casi toda la carne que se vendía en una ciudad como Corinto, donde los templos de los ídolos se utilizaban también

como carnicerías y restaurantes<sup>108</sup>. Los tres capítulos dedicados a este tema contienen una sección central que parece tener poco que ver con la cuestión, pero que resulta que contiene una idea que va a demostrarse esencial en la argumentación final. Así, el capítulo 8 plantea el problema y proporciona una regla general básica para seguir; el capítulo 9 parece versar sobre otra cosa, a saber, la manera de actuar de Pablo como apóstol, pero acaba tratando de la “libertad” a la que tiene derecho, pero a la que habitualmente renuncia por el evangelio; y luego el capítulo 10 saca la moraleja, aplicando el ejemplo del capítulo 9 a la cuestión del capítulo 8. La manera de abordar el problema de los alimentos ofrecidos a los ídolos es reconocer cuál es el sitio que os corresponde dentro de la narración escatológica, la historia judía del mundo bueno del creador y de cómo ha sido redimido por el Mesías. Mediante esta historia debéis aprender a regular vuestros derechos y libertades aparentes con las responsabilidades fundamentales que son vuestras debido a lo que sois, y a quiénes sois, en el Mesías.

En cada punto, Pablo hace uso de argumentos que guardan relación con el tema que nos ocupa. En el núcleo de la cuestión que afronta en el capítulo 8 está la amenaza que el mundo del politeísmo pagano representaba para el monoteísmo de estilo judío. Enfrentado a una idolatría generalizada y omnipresente, en la cual (así debió de parecerlo a veces) cada parte del universo físico había sido divinizada, adorada, invocada y servida -con resultados tremendamente deshumanizadores desde el punto de vista judío-, a un judío de conciencia sensible le habría resultado fácil retirarse completamente del mundo a una esfera “segura” fuera del alcance de la contaminación. Si esto significaba no comer carne en absoluto, al no haber un carnicero *kosher*, y en una ciudad donde un puesto de mercado de apariencia inocente contenía carne que había sido ofrecida en sacrificio a uno u otro dios, ésta era la vía que muchos judíos tomaban. Y puesto que el cristianismo era esencialmente una especie de judaísmo (y siempre debió parecer tal a ojos de los paganos) que adoraba al único dios verdadero, hacía caso omiso de los templos paganos, etcétera, resultaba natural que dentro de la comunidad cristiana hubiera quienes se inclinaron a retirarse de ese mismo modo -no simplemente los de origen judío, sino también aquellos ex paganos que, asqueados de su propio entorno y tal vez de su propio pasado, habían abrazado con alivio una religión de santidad, pureza y esperanza- Había igualmente muchos cristianos, como el propio Pablo, que abrigaban una saludable opinión sobre el orden creado y no tenían escrúpulo alguno de conciencia en comer cualquier cosa en absoluto. ¿Cómo debía la iglesia hacer frente a esto?

Debajo de la matizada respuesta de Pablo se encuentra, como he señalado, su monoteísmo de base en relación con la creación. Tal vez sería mucho “más seguro” retirarse del mundo; pero esto implicaría que el único dios verdadero no sería después de todo el creador del mundo presente, o en todo caso que no tenía intención de reclamarlo como suyo propio en un gran acto de nueva creación. Pablo se niega a caer en este dualismo, dualismo que con tanta frecuencia ha sido el lado oscuro del paganismo corriente. Ésa es la razón por la que en 10,26 cita el Salmo 24,1: la tierra pertenece al Señor, junto con todo cuanto contiene. Pero, como en Romanos 14, su larga experiencia pastoral le dice que no todas las conciencias se reeducan al mismo ritmo, y que es mucho mejor vivir de manera aparentemente anómala que forzar a alguien a actuar contra su propia conciencia<sup>109</sup>. El respeto mutuo a la conciencia ajena y la consiguiente disposición a limitar las propias libertades y derechos son, por tanto, las normas que los cristianos “fuertes” deben estar siempre dispuestos a seguir; ésta es la conclusión que se desprende de 8,7-13 y 10,23-11,1. Al mismo tiempo, Pablo insiste en que los cristianos no debieran entrar nunca en el templo de un ídolo (10,14-22). El monoteísmo de creación es el norte global (10,25-26.30), y esto es precisamente lo que sostiene la teología de la resurrección en el capítulo 15. El presente orden creado es bueno, y -por más que tal vez resultara mucho más fácil hacer juicios morales si las cosas fueran de otro modo- el creador tiene la intención de reafirmarlo.

De camino hacia esta conclusión, Pablo insiste en el capítulo 9 en que, en calidad de apóstol (apóstol que ha visto al señor resucitado, observamos en 9,1, en contraste con la mayoría de los cristianos, que no lo han visto; véase 15,5-11), tiene ciertos derechos que ha decidido no utilizar, al menos en Corinto, para que el avance del evangelio no se vea entorpecido. Como hemos señalado, su razón fundamental para entrar en todo esto era ofrecer su propio ejemplo de renuncia a derechos por el evangelio y por los demás cristianos; pero de pasada pone de manifiesto algunas ideas interesantes para lo que en este momento pretendemos. En 9,11 habla de que ha sembrado *ta pneumatika*, cosas espirituales, y de que sería muy adecuado, como una especie de argumento a fortiori, que cosechara en principio *ta sarkika*, cosas carnales. Lo que quiere decir con esto es, como en Romanos 15,27, que las recompensas en efectivo o en especie por predicar el evangelio son perfectamente adecuadas. Más significativo es que, en el párrafo final del capítulo (9,24-27), hable de la diferencia entre la corona perecedera que un atleta codicia cuando se entrena y la imperecedera por la que él, Pablo, se afana -que es exactamente el contraste que emplea de

nuevo en 15,42.53.54-. Con este fin se debe someter a disciplina al cuerpo, como en 6,12-20. Así:

<sup>25</sup>Quienes compiten en los juegos ejercitan el control de sí mismos en todas las cosas. Lo hacen para alcanzar una corona perecedera; nosotros, en cambio, una imperecedera. <sup>26</sup>Yo, pues, no corro sin meta; no lucho como quien golpea el aire; <sup>27</sup>castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, tras haber anunciado [el evangelio] a los demás, quede yo descalificado.

La meta que Pablo tiene a la vista es, sin duda, la resurrección. En otros lugares, cuando habla de conseguir una “corona”, hace referencia más habitualmente a sus iglesias, en cuanto permanecen firmes por el evangelio; pero la metáfora sigue funcionando igual de bien en esta forma<sup>110</sup>. Su meta es la vida nuevamente corporeizada, prometida en la resurrección. La disciplina corporal en el presente -decir “no” incluso a algunas cosas a las que uno tal vez tuviera derecho- es una parte necesaria del camino que conduce hasta esa meta.

El comienzo del capítulo 10 es una de las versiones clásicas que Pablo da de la historia de Israel, encaminada a explicar a sus oyentes, en su mayoría ex paganos, el mundo narrativo en el cual debieran estar viviendo. El pueblo de Israel fue rescatado de Egipto en Pascua. Peregrinaron por el desierto en su camino hacia la recepción de su herencia. Pablo sitúa esta historia en paralelo y también de forma secuencial con la historia en la que él cree que está viviendo la iglesia. En paralelo: la experiencia originaria de la Pascua ha quedado recapitulada en los acontecimientos mesiánicos de la muerte y resurrección de Jesús (5,7); el bautismo y la eucaristía cristianos recapitulan el paso del mar Rojo y los episodios milagrosos con que el pueblo fue alimentado en el desierto (y cuyos elementos califica de *pneumatikos*, alimento “espiritual” y bebida “espiritual”); los cristianos han de ser tentados como lo fueron los israelitas, pero deben triunfar donde los israelitas fracasaron. De forma secuencial: el éxodo originario fue un momento previo de la historia cuyo clímax fue y es Jesús el Mesías, y la iglesia es su resultado actual; los israelitas fueron el pueblo de Dios “según la carne” (10,18, expresión oscurecida en muchas traducciones), pero la nueva comunidad es ya una familia universal compuesta por gente de muchos orígenes y en lo sucesivo debe vivir en la práctica su nueva identidad ante el mundo que los observa, compuesto tanto por judíos como por griegos (10,32).

Nada de esto guarda relación directa con el capítulo 15, excepto en este sentido amplio pero importante: Pablo está aquí en el mismo mundo de

pensamiento que en Romanos 8, donde, en otra versión de la historia del éxodo, la “herencia” era la totalidad de la creación redimida. Su tentativa de enseñar a los corintios a considerarse dentro de la narración de la creación y la alianza, de la promesa y su cumplimiento, del éxodo, del desierto y la herencia, forma parte de la misma estrategia que encontramos en el capítulo 15. Quiere que cuenten la historia del creador y el mundo de una manera completamente judía, aunque ya con Jesús en su centro, y que se sitúen con exactitud sobre ese mapa.

### *(vi) 1 Corintios 11-14: culto y amor*

El siguiente problema atañe a la eucaristía. Pablo abordó esta cuestión del mismo modo que había abordado las demás: contando de nuevo la historia de manera que les deje patente cuál es el lugar que les corresponde dentro de ella (11,17-34). La principal dificultad era, al parecer, la acentuación de las divisiones sociales (en lugar de su eliminación) cuando celebraban la cena del señor<sup>111</sup>. Pablo cuenta de nuevo el relato de la institución, haciendo hincapié en que la copa significa “la nueva alianza” en la sangre del Mesías. Es aquí donde la historia del éxodo del capítulo anterior se abre más explícitamente, en forma de secuencia narrativa: la iglesia judía/gentil formada en torno al Mesías y a su muerte y resurrección es la beneficiaria de la “nueva alianza” largamente esperada. Y dicha alianza, como tantas cosas en Pablo, es partícipe de la tensión escatológica entre el “ya” y el “todavía no”: “cada vez que comáis de este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del señor hasta que venga” (11,26). Así, la eucaristía es otro puente entre pasado, presente y futuro; los actos centrales de la comida miran hacia atrás, a la crucifixión, y hacia delante, al día del regreso de Jesús, como en 15,23-24. El culto de la iglesia, dice Pablo, debe tener presente constantemente el marco temporal dentro del cual está situado, de lo contrario quedará reducido a meras poses sociales.

El tema del cuerpo, con frecuencia vital en esta carta, cobra su verdadero protagonismo en el capítulo 12 con una de las más grandiosas metáforas de Pablo. Cuando éste desarrolla su imagen de la iglesia como el cuerpo del Mesías, parece ser consciente de que ésta no es una metáfora escogida al azar. Como dice en otros diversos lugares de sus cartas, y como va a poner de relieve particularmente en el capítulo 15, lo que el dios creador ha llevado a cabo en y por Jesús es la renovación de la raza humana, renovación para la cual fue creada principalmente el género humano. ¿Qué mejor imagen aplicar, entonces, a su vida colectiva que la de un cuerpo humano, con miembros y órganos que funcionan tal como fueron destinados a hacerlo?



La presente unidad de la iglesia es importante especialmente porque de ese modo anticipará la perfecta armonía del mundo de la resurrección, cuando los miembros del *soma Christou*, el cuerpo del Mesías, cada uno de los cuales habrá ejercitado sus *pneumatika*, dones espirituales, serán finalmente resucitados a la vida, para que se les dé el *soma pneumatikon* (15,44-46), el cuerpo íntegro, vigorizado y animado por el Espíritu Santo.

Pablo introduce el capítulo con el término clave *pneumatikos*, en esta ocasión utilizado como sustantivo “cosas espirituales” -al parecer otro tema que los corintios habían planteado-. Está claro que el significado en este caso es “dones espirituales”, aunque simplemente dice *pneumatika*, sin una palabra aparte para decir “dones”<sup>112</sup>. En esto estriba la ironía de 1 Corintios: los miembros de la iglesia poseían todas las “cosas espirituales” que cabía desear, y sin embargo corrían el peligro de no ser auténticamente *pneumatikoi*, como advertían los capítulos 2 y 3. No obstante, estos “dones espirituales” no son del mismo orden que la calidad y condición que el apóstol recomendaba allí; las lenguas, la profecía y cosas por el estilo no se necesitarán en la era venidera (13,8-10), aun cuando en el tiempo presente pueden servir de mensajeras del mundo futuro que el creador tiene en mente. No obstante, la base de la unidad de la iglesia -el hecho de que es el mismo Espíritu, el mismo señor, el mismo dios “quien obra todo en todos” (12,6)- mira una vez más hacia delante al capítulo 15, donde el final de toda la historia es que este dios, el creador y señor de la historia y del mundo, acabará siendo “todo en todos” (15,28).

Entre los capítulos 12 y 14, largos y enrevesados, se alza, como en un concierto el movimiento lento, el breve y profundamente poético capítulo 13. Leído con mucha frecuencia en las bodas, a menudo no se ha escuchado como lo que es, a saber, un poema acerca de la tensión entre el “ya” y el “todavía no” de la vida cristiana y acerca del modo en que el amor, *agape*, no es tanto una virtud que se ha de trabajar, aunque sin duda también lo es, como el puente definitivo, desde la perspectiva del carácter humano, entre la presente vida cristiana y el reino futuro. Muchas cosas no perduran; el amor sí:

<sup>8</sup>El amor no pasa jamás. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. <sup>9</sup>Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. <sup>10</sup>Cuando venga lo completo desaparecerá lo parcial.

<sup>11</sup>Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé las cosas de niño. <sup>12</sup>Ahora miramos reflejos desconcertantes en un espejo,



pero entonces veremos cara a cara. En el tiempo presente conozco parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido. <sup>13</sup>Ahora subsisten la fe, la esperanza y el amor, estas tres; pero la mayor de ellas es el amor.

Será el amor lo que mantenga a la iglesia unida cuando diversas presiones amenacen con desmembrar el cuerpo del Mesías, cuando aquellos con dones diferentes, o con entusiasmo por un maestro en particular, o con sensibilidad para sus propios derechos, pero indiferencia hacia la conciencia ajena, o incapaces de reconocer a los de posición social diferente como iguales en la mesa del señor, parezcan querer seguir su propio camino. Este capítulo merece con razón ser considerado el verdadero corazón de la carta junto con el capítulo 15. Con que la iglesia comprenda tan sólo éste, resolverá al menos la mitad de los problemas con los que Pablo ha estado lidiando. Y sin embargo, incluso este capítulo exquisito mira hacia delante, particularmente en la sección que acabamos de citar, hacia el análisis final, que se ocupará de la resurrección, del nuevo mundo que va a hacer Dios y *de la continuidad entre la vida resucitada y la vida aquí y ahora*. La idea principal de 13,8-13 es que la iglesia debe trabajar *en el presente* en las cosas que perdurarán *en el futuro de Dios*. La fe, la esperanza y el amor son tres de estas cosas; la profecía, las lenguas y el conocimiento, tan enormemente valorados en Corinto, no. Son meros indicadores que señalan hacia el futuro; pero cuando hayáis llegado, no necesitaréis ya indicadores. El amor, sin embargo, no es simplemente un indicador. Es un anticipo de la realidad definitiva. El amor no es simplemente el deber cristiano; es el destino cristiano. Para mantener unida a la iglesia corintia, Pablo debe enseñarles a amar; pero para enseñarles a amar necesita enseñarles escatología<sup>113</sup>. Todas las líneas temáticas de la carta, por tanto, apuntan a partir de este momento hacia el capítulo 15.

La larga argumentación en favor del orden y la disciplina en el culto (capítulo 14) entra también dentro de esta categoría. También esto es, en última instancia, una teología de la nueva creación, pues “Dios no es un dios de discordia, sino de paz” (14,33).

El último capítulo de la carta añade sus propias pistas, de pequeña entidad: 16,2 manda a la iglesia que utilice el primer día de la semana como el momento para reservar dinero para la colecta. Ya a mediados de los años cincuenta, el domingo, el día del señor<sup>114</sup>, era observado por la iglesia como el día del culto y de la realización de las actividades económicas de la iglesia; la evidente importancia de este hecho se examinará más adelante. La exhortación habitual de 16,13-14 (“Velad, permaneced firmes en la fe,

sed valientes, sed fuertes; cuanto hagáis, hacedlo con amor”) reúne temas típicos de una exhortación escatológica, adecuados para aquellos que, como en 1 Tesalonicenses 5,1-11 o Romanos 13,11-14, se encuentran viviendo como hijos del día mientras la noche pasa. Y los saludos finales de la carta contienen la invocación que, pese a toda su opaca historia lingüística, coloca el acento allí donde Pablo sabía que se debía poner cuando se veía ante una iglesia demasiado inclinada a vivir en el presente, a reducir la escatología a filosofía pagana, a vivir para sí misma en lugar de para su señor que viene: “¡Marana tha! ¡Señor nuestro, ven!” (16,22). Pablo no ha perdido ninguna oportunidad, a lo largo de la carta, de insistir a los corintios en la importancia vital de vivir en el presente basándose, no sólo en los acontecimientos pasados del evangelio, sino también en los acontecimientos futuros que esos acontecimientos pasados garantizan. La resurrección de Jesús el Mesías, y la consiguiente resurrección de todo su pueblo el día de su venida (15,23), son los temas que dan sentido a todo lo demás que ha estado diciendo. No sólo no debiéramos sorprendernos de que 1 Corintios 15 sea lo que es, y ocupe el lugar que ocupa. Debíamos además tener una idea más que aproximada, cuando lleguemos a leerlo como tal, de qué tipo de cosas es probable que hable Pablo en él.

### **3. La resurrección en 2 Corintios (dejando aparte 4,7-5,11)**

#### *(i) Introducción*

El tono ha cambiado. Al leer los versículos iniciales de 2 Corintios justo después de la carta anterior, nos encontramos como quien vuelve a visitar una casa a la mañana siguiente de una reunión familiar alegre y bulliciosa y se encuentra con un ambiente sombrío, triste y lúgubre. Ha sucedido algo terrible.

Por supuesto, Pablo nos mira a los ojos y habla de consuelo y de vida nueva. Ése es el tipo de persona que él es:

<sup>3</sup>Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre misericordioso y Dios de todo consuelo. <sup>4</sup>Él es el que nos conforta en todas nuestras tribulaciones, para que, gracias al consuelo que recibimos de Dios, podamos nosotros consolar a todos los que se encuentran atribulados. <sup>5</sup>Porque si es cierto que abundan en nosotros los sufrimientos del Mesías, no es menos

cierto que el Mesías nos llena de consuelo. <sup>6</sup>Si tenemos que sufrir es para que vosotros recibáis consuelo y salvación; si somos consolados es también para que vosotros recibáis consuelo y soportéis los mismos sufrimientos que nosotros padecemos. <sup>7</sup>Y lo que esperamos para vosotros tiene un firme fundamento, pues sabemos que si compartís nuestros sufrimientos, compartiréis también nuestro consuelo.

Pero su tono de voz, incluso su estilo de redacción, indica, antes siquiera de que mencione lo que ha sucedido, que en el intervalo relativamente corto que separa ambas cartas -un año, dos como mucho- ha sucedido algo que le ha cambiado, y que tanto él como los corintios han pasado por algo que ha modificado su relación. En ambos casos, los cambios les han dejado, como al invitado a la boda de *El viejo marinero*, más tristes y más sabios. En ambos casos, el ancla a la que Pablo se ha aferrado, y de la cual habla en este momento, es la resurrección.

La segunda carta a los Corintios, como la anterior, en cierto sentido versa totalmente sobre la resurrección. Pero en este momento Pablo recurre a los acontecimientos centrales del evangelio para elaborar una argumentación muy diferente para hacer frente a una situación muy diferente. Cuál fue con exactitud dicha situación es algo que sigue estando, de forma atormentadora, fuera del alcance de la investigación de los especialistas<sup>115</sup>. Las hipótesis bailan ante nuestros ojos como espejismos, pero cuando nos dirigimos hacia ellas para someterlas a prueba contrastándolas con los textos, se desvanecen. La carta ha quedado totalmente dividida (los diferentes fragmentos tal vez reflejen distintos estados de ánimo, pues Pablo recibe varios mensajes de Corinto); o ha quedado de nuevo reunida, ya que sus cambios de humor y de tono no son después de todo tan diferentes, dicen, de la transición entre Romanos 8 y Romanos 9. Incluso abrumado por el dolor, Pablo sigue siendo un maestro de la retórica.

Dos cosas, sin embargo, hay que decir en un plano general. La primera es que Pablo ha sufrido inmensamente en Éfeso, de maneras a las que Hechos tan sólo alude (el disturbio de Hechos 19 probablemente fue sólo la punta del iceberg; el relato se compuso, al parecer, para subrayar que los magistrados locales decidieron que no existía ningún motivo para el tumulto, pero deja en la sombra las cosas más profundas que Pablo realmente sufrió). Pablo no cuenta qué ocurrió exactamente, pero les explica a los corintios el efecto que tuvo sobre él (en una súplica deliberada y perfectamente justificable de compasión personal): estaba tan absolutamente abrumado, tan totalmente desbordado en su capacidad de

hacer frente a la situación, que llegó incluso a desesperar de la vida (1,8). Se sentía como si hubiese recibido personalmente la sentencia de muerte (1,9). Este lenguaje -que interioriza una sentencia de muerte- suena muy parecido a lo que podríamos llamar una crisis nerviosa, y ciertamente es indicio de una grave depresión. Al parecer, ésta fue provocada por la combinación de dos cosas. En primer lugar, Pablo sufrió un intenso sufrimiento físico, casi con seguridad un encarcelamiento (no existen indicios concretos de un encarcelamiento en Éfeso, pero esta hipótesis al menos pierde el carácter de espejismo a medida que nos acercamos a ella) y bastante posiblemente torturas y privación de alimento o sueño. En segundo lugar, se vio hundido en la desesperación a cuenta del brusco deterioro de su relación con la iglesia corintia como tal.

La segunda cosa general que se debe decir es ésta: que tras escribir 1 Corintios, con sus estrictas instrucciones en el capítulo 5 acerca de la disciplina, entre ellas el mandato de expulsar de la iglesia al menos a una persona, Pablo hizo una visita sorpresa a Corinto, y descubrió que (desde su punto de vista) las cosas no eran como debían ser. (Podemos suponer que fue por mar a través del Egeo; la ruta de Éfeso a Corinto era corta y muy usada, un corredor marítimo helénico más o menos equivalente en frecuencia de viajes al puente aéreo entre Nueva York y Chicago, o a la línea ferroviaria entre Londres y Birmingham. Ir por tierra, como estaba haciendo cuando escribió 2 Corintios, era aproximadamente cuatro veces más largo, y bastante más peligroso.) Al parecer, Pablo escribió luego una “carta dolorosa” de reprensión, que apesadumbró a la iglesia; éste es el punto donde las hipótesis se enturbian, pues no hay acuerdo respecto a si la “carta dolorosa” es la propia 1 Corintios, o parte de ella, si es una carta actualmente perdida, o si es una parte de lo que hoy en día llamamos 2 Corintios (p.ej., los capítulos 10-12 enteros o parte de ellos). Afortunadamente, no tenemos necesidad de decidir en estos asuntos para abordar el tema que en este momento nos interesa.

La relación entre Pablo y Corinto no se estaba deteriorando simplemente debido a la pena o el enojo causados por una visita y una carta. También iba mal debido a maestros que habían llegado a Corinto y estaban llevando a la iglesia en una dirección diferente, tanto desde el punto de vista social, como cultural, intelectual y espiritual. Una vez más, las hipótesis sobre la identidad de tales maestros se han multiplicado sin llegar a ningún acuerdo. Lo importante para nuestros propósitos es simple: habían desdeñado a Pablo, dando la impresión de que éste era de poca importancia, y de que incluso se le debía requerir, en el caso de que deseara realizar otra visita, que viniera provisto de cartas de recomendación de una de las demás iglesias, para que

ellos pudieran estar seguros de sus credenciales. Si Pablo hubiera estado en plena forma, física y mental, al enterarse de esto podría haberse ocupado de ello con el equivalente epistolar de un gesto de la mano. Pero al llegar cuando lo hizo, en medio del sufrimiento de Pablo en Éfeso, la noticia de esta rebelión y de los maestros que estaban instigándola fue el último torpedo que acabó hundiendo el barco. Ése fue el modo en que lo vivió Pablo. Ése fue también el punto en el que descubrió que el evangelio de la resurrección era, una vez más, su único y definitivo consuelo.

El papel de la resurrección en 2 Corintios, que empieza con la *berakah* inicial citada antes, es, por tanto, sutilmente diferente de su papel en 1 Corintios. Allí Pablo recurría a ella libremente para apoyar sus instrucciones prácticas, volviendo una y otra vez sobre la idea de que, debido a la continuidad corporal entre la vida presente y la vida del mundo venidero, era vital vivir conscientemente dentro del hilo argumental que atravesaba la muerte y desembocaba en la resurrección. Igualmente vital era si uno estaba actuando o no con moralidad sexual, como en el capítulo 6, o con amor, como en el capítulo 13. El dios creador resucitó al señor, y también nos resucitará a nosotros, por tanto glorificad a este dios en vuestro cuerpo; “los dones espirituales” quedarán eliminados, pero el amor continuará desde la era presente hasta la era venidera. En cambio, en gran parte de 2 Corintios, lo que le interesa a Pablo, aunque estrechamente afín, es significativamente diferente. Pablo no ha dejado de mirar al futuro. Ni mucho menos. Pero en este momento, en lugar de mirar hacia el futuro y considerar el presente como su adecuada preparación, dirige su mirada al futuro y descubre que éste actúa a su vez en el presente de maneras que él no había examinado previamente, dando esperanza y fortaleza cuando ni una cosa ni otra parecían alcanzables por ningún otro medio. En ambas cartas, lo que importa es la continuidad entre la esperanza cristiana futura y la experiencia cristiana presente. Pero, mientras que en 1 Corintios el movimiento se dirige principalmente hacia el futuro, esforzándose por avanzar hacia la resurrección y descubriendo lo que es necesario hacer en el presente para anticiparla, en 2 Corintios el movimiento se dirige principalmente hacia el presente, descubriendo en la poderosa resurrección de Jesús y en la resurrección prometida a todo su pueblo, el secreto para afrontar el sufrimiento y el dolor aquí y ahora.

## (ii) *2 Corintios 1-2: sufrimiento y consuelo*

Este movimiento del pensamiento, de la resurrección de Jesús a la situación presente, aparece en el pasaje inicial, ya citado. La alternancia de

sufrimiento y consuelo, puesta aquí de relieve de manera casi obsesiva, se hace eco explícitamente de la alternancia evangélica de la muerte y la resurrección del Mesías. Esto queda aún más claro cuando Pablo continúa:

<sup>8</sup>Pues no queremos que ignoréis, mi querida familia, las tribulaciones que hemos pasado en la provincia de Asia [es decir, en Éfeso]. Nos vimos abrumados tan por encima de nuestras fuerzas, que hasta perdimos la esperanza de seguir viviendo. <sup>9</sup>Incluso llegamos a sentirnos inevitablemente sentenciados a muerte; pero así aprendimos a no confiar en nosotros mismos, sino en el Dios que resucita a los muertos. <sup>10</sup>El que nos libró de peligro tan mortal nos seguirá librando. Hemos puesto nuestra esperanza en él, que nos libraré de nuevo. <sup>11</sup>También vosotros podéis contribuir a ayudarnos con vuestras oraciones, para que lo mismo que muchos estarán orando por nosotros, muchos den también gracias en nuestro nombre.

Ha depositado su confianza en “el Dios que resucita a los muertos”; esto se hace eco, por supuesto, no sólo de la buena teología farisaica, plasmada en las dieciocho Bienaventuranzas<sup>116</sup>, sino también del uso de Pablo en otros lugares, muy explícitamente en Romanos 4,17<sup>117</sup>. Aquí, sin embargo, Pablo no dice: “de manera que decidí que me sentiría feliz de morir, sabiendo que Dios me resucitaría en el futuro”. Más bien, con el Salmo 16,10, declara que Dios le rescataría *de* la muerte. (Podemos señalar con prudencia que esto es lo que ocurre cuando Pablo mira *retrospectivamente* a la situación que en Filipenses 1,18-26 veía todavía en perspectiva.<sup>118</sup>)

Es importante explicar en detalle la lógica de lo que está diciendo, porque en 2 Corintios todo esto es controvertido, (a) Como buen judío fariseo, cree que el Dios creador resucita a los muertos, en el sentido normal, (b) Cree esto aún más firmemente porque cree que Dios lo ha hecho ya en el caso de Jesús, (c) Cree que está viviendo entre la resurrección de Jesús y su propia resurrección futura, (d) Afirma, por tanto, y descubre en la práctica, que el poder de Dios para resucitar a los muertos está activo en el tiempo presente, y uno de sus resultados es que Dios puede rescatar a su pueblo, y a veces lo hace, de lo que parecía una muerte inminente y segura. Se trata de una escatología inaugurada al servicio de una necesidad pastoral urgente.

En los dos pasajes ya citados se da otra característica que debemos observar, porque será importante en el pasaje fundamental de 4,7-5,10. A lo largo de toda esta carta, pero particularmente en los seis primeros capítulos, Pablo habla de sus propios sufrimientos y consuelo, de su propia “muerte” y

“vida”, como de realidades vinculadas con el sufrimiento y el consuelo de la iglesia corintia. Como en Colosenses 1,24, parece verse a sí mismo en una especie de relación orgánica con la iglesia como un todo, y particularmente con las iglesias que él ha fundado; no es sólo que él sea su apóstol fundador, su maestro originario, ni siquiera que haya establecido con ellas, en persona y por carta, una relación compleja y en ese momento tensa. De alguna manera, en aquello a lo que Morna Hooker se ha referido como un proceso de “intercambio”, algo del “dar y recibir” sufrimiento y gloria que se produce entre el Mesías y la iglesia se produce también entre el apóstol y la iglesia<sup>119</sup>. Hemos vislumbrado esto en miniatura en la carta a Filemón, cuando Pablo une a Filemón y a Onésimo en su propia persona, insistiendo en cargar sobre sí mismo cualquier dolor o culpa que pueda seguir habiendo en la relación. Ahora bien, como parte de su estrategia para unir de nuevo a la iglesia corintia consigo con lazos de amor mutuo y gratitud, Pablo no pierde oportunidad de hacerles notar, no sólo cuánto ha sufrido, sino también el hecho de que su sufrimiento ha sido, por extraño que parezca, en favor de ellos. El llamamiento subyacente de la carta es: ¡he pasado por todo esto, y todo ha sido por vosotros!

La base de la confianza de Pablo es, como habitualmente, el relato en el cual él mismo cree estar viviendo. Esta historia hunde sus raíces en las promesas del Antiguo Testamento; tiene la mirada puesta en el futuro de Dios en la resurrección; y hace hincapié en que el Espíritu, dado en el presente, es la garantía de dicho futuro:

<sup>1</sup> <sup>20</sup>En él [el Mesías], todas las promesas de Dios encuentran su “sí”. Por eso, por medio de él, pronunciamos el Amén a Dios, a su gloria, por vosotros. <sup>21</sup>El que nos establece con vosotros en el Mesías, el ungido, y que nos ha ungido también a nosotros, es Dios, <sup>22</sup>que nos ha marcado con su sello, poniendo en nuestros corazones la prenda del Espíritu.

Los estrechos paralelos que en otros pasajes de Pablo se dan con esta idea del Espíritu como “prenda” o “garantía” de lo venidero, en contextos donde claramente se está pensando en la resurrección, no nos dejan duda alguna acerca de que en este caso sucede lo mismo<sup>120</sup>. Y esta mención del Espíritu en el corazón de los creyentes sienta parte de las bases para la argumentación fundamental del capítulo 3.

Una vez que Pablo ha llegado a ver su extraordinario sufrimiento personal y su rescate como una realización en el presente del poder del creador para resucitar a los muertos, no tardará mucho en percatarse de que él es, por tanto, en sí mismo, un símbolo viviente del evangelio:



2,<sup>14</sup>Gracias sean dadas a Dios, que siempre nos hace triunfar en el Mesías y valiéndose de nosotros esparce en todo lugar la fragancia de su conocimiento. <sup>15</sup>Porque nosotros somos para Dios el buen olor del Mesías, tanto entre los que se salvan, como entre los que se pierden: <sup>16</sup>para éstos, olor de muerte que lleva a la muerte; para aquéllos, olor de vida que lleva a la vida.

El hecho de quién es Pablo, de lo que ha sufrido y de que esté vivo para contar la historia del Dios que resucita a los muertos, es en sí mismo un signo, tanto para la iglesia como para el mundo, del evangelio del Mesías. Es de hecho una *materialización* del Mesías, de manera que Pablo es un suave olor, por decirlo así, un sacrificio que huele a Mesías y ofrecido a su Dios (versículo 15), un sacrificio cuyo aroma, como el de los sacrificios en una procesión triunfal, recuerda a los prisioneros el destino que les aguarda, y a los vencedores su celebración. En ambos casos, el mensaje es de muerte y vida: el dios que resucita a los muertos está dando a conocer su evangelio de muerte y vida con el morir y resucitar (metafóricos) del apóstol.

### (iii) *2 Corintios 3,1-6, 13: la apología apostólica*

Esto lleva a Pablo a su explicación más importante -tal vez deberíamos llamarla apología- de su vida, su obra y su estilo de apostolado. La principal exposición de este tema discurre de 3,1 a 6,13, aunque Pablo vuelve de nuevo sobre dicho tema en los capítulos conclusivos de la carta (suponiendo por el momento que fueron escritos siguiendo esta secuencia). El pasaje central de esta sección, 4,7-5,10, es la parte que estamos reservando para tratarla más detenidamente en el capítulo siguiente (esto tal vez parezca extraño desde la óptica de una exégesis continuada, pero los debates acerca de las opiniones de Pablo sobre la resurrección exigen que lo abordemos de esta manera). En este momento, sin embargo, debemos tratar de percibir cómo discurre la argumentación global, para poder abordar ese pasaje central con una idea clara de aquello de lo que Pablo al menos piensa que está hablando.

La apología apostólica de Pablo tiene un marcado filo polémico, porque los corintios (o al menos algunos de ellos) lo han puesto en un aprieto. Quieren que presente cartas de recomendación o de acreditación; se avergüenzan de su sufrimiento (si realmente era un emisario del dios verdadero, no debía ser objeto de tales humillaciones, ¿no?). Se han preguntado si su estilo de vida y trabajo, su manera audaz y franca de hablar son realmente lo que debían desear o esperar. Tal vez estén dando a

entender que su modalidad de apostolado no concuerda con la visión que ellos tienen del Dios cristiano y del evangelio, aunque Pablo sospecha que el verdadero problema es que su persona, estilo y mensaje no encaja con la visión que ellos tienen de su posición social y su prestigio. En cualquier caso, él se impone la tarea de explicar quién es y qué hace.

La narración que escoge para desarrollar su apología es la historia de la alianza: la alianza hecha con Moisés y renovada por medio del Mesías, cumpliendo de ese modo “lo que la Torá no podía hacer” (Romanos 8,3). No creo que Pablo eligiera este relato porque sus oponentes hubieran armado ya un escándalo en torno a Moisés, aunque es posible que así fuera: la mente de Pablo vuelve sobre el éxodo con tanta frecuencia, en tantas cartas y contextos diferentes, que no necesitamos decir que otra persona le forzó a hablar de ello también en esta ocasión<sup>121</sup>. Parte de la idea principal de la renovación de la alianza es que éste era el modo en que Dios pretendía renovar la creación como tal; éste es el marco amplio de pensamiento dentro del cual opera Pablo. Su ministerio apostólico puede parecer estrafalario, incluso ofensivo, cuando se considera sobre el telón de fondo de las expectativas culturales de Corintio, y tal vez el de los esquemas teológicos de sus misteriosos oponentes. Pero una vez que los corintios aprendan a contar la historia de la nueva alianza y de la nueva creación, del modo en que todas las promesas encuentran su “sí” en el Mesías (1,20), verán que el estilo de vida y de actuación de Pablo no es sólo un indicador de lo que el Dios verdadero está haciendo, sino que en realidad es una materialización de ello. Éste es el objetivo global de la sección entera.

El pasaje inicial (3,1-4,6), que pone en marcha esta grandiosa narración, insiste en que el ministerio evangélico de Pablo es verdaderamente un ministerio de “gloria”, aun cuando, como Pablo sabe perfecta mente, no lo parezca<sup>122</sup>. Como un experto en arte que guía a un principiante por un museo de Bellas Artes, Pablo está tomando la arriesgada ruta de explicar por qué algo es espléndido, mientras que el cínico siempre puede responder que a él no se lo parece. Pablo empieza afirmando solemnemente que desde luego no necesita cartas de recomendación, ya que ellos mismos, los cristianos de Corinto, constituyen tal carta, no escrita con pluma y tinta, sino por el Espíritu en los corazones humanos (3,1-3). Esto le permite abordar el tema principal: si el Espíritu escribe en los corazones de la gente, esto sólo puede significar que Jeremías 31 y Ezequiel 36 se están cumpliendo. El Dios que estableció la alianza originaria la está renovando en este momento, como había prometido siempre (3,4-6).

Esto desemboca en una gran transición, con marcados contrastes entre lo viejo y lo nuevo. El pueblo de la alianza ya no se distinguirá por la posesión de las tablas de piedra de la Torá. Se ha introducido una nueva modalidad de actuación, y la peculiar gloria de la obra de Pablo ha sido la de ser aquel mediante el cual ha surtido efecto dicha modalidad. Cuando se comprende esta idea, resulta evidente que el ministerio de Pablo es verdaderamente un ministerio de “gloria”; esto no es (pese a lo que pudieran haber esperado los corintios) porque el rostro de Pablo brille como antaño el rostro de Moisés, sino porque se da un tipo de “gloria”, un tipo más importante, que tiene que ver con la obra vivificadora del Espíritu. El Espíritu, al anticipar y garantizar la resurrección final (1,22), otorga en el presente vida resucitada, en el mismo sentido que hemos visto en otras cartas, no excluyendo o reemplazando la resurrección futura, sino precisamente como prenda de ésta. De la misma manera que el crítico explica por qué es bello un cuadro a alguien que no se había dado cuenta de que lo era, Pablo explica que su ministerio tiene “gloria” aun cuando no lo parezca. Su argumento es que su ministerio es superior en todo al de Moisés, que evidentemente tenía “gloria”. Su ministerio, después de todo, entraña vida en lugar de muerte, justificación en lugar de condena, permanencia en lugar de transitoriedad (3,7-11)<sup>123</sup>.

Esto explica por qué Pablo hace uso de tal audacia (*parrhesia*) (3,12). Los oyentes de Moisés tenían el corazón endurecido y no podían entender lo que se les estaba diciendo. Los oyentes de Pablo -los corintios mismos, de hecho- han recibido el Espíritu que actúa en sus corazones para que sean capaces de entender. Pablo se hace aquí eco de lo que había dicho en 1 Corintios 2 y 3, lo cual es una prueba para sus lectores: si son verdaderamente *pneumatikoi*, debieran ser capaces de entender y apreciar el mensaje que él transmite con una franqueza tan santa y directa. El resultado, como en otros varios pasajes ya estudiados, es que en virtud de la obra del Espíritu en el presente se anticipa algo de la gloria futura, de manera que cuando los cristianos se miran mutuamente, y en particular cuando el apóstol y su comunidad se encuentran frente a frente, lo que cada uno ve en el rostro del otro es gloria reflejada, la gloria del señor, de Jesús el Mesías, producida por el Espíritu (3,18). ¿Cómo no va a ser, entonces, audaz, franco y directo? ¿Por qué iba entonces a tener que utilizar un lenguaje refinado, pero tal vez confuso?

En realidad, la obra de Pablo debe tomar este rumbo porque es, en efecto, la obra de la nueva creación (4,1-6). El dios que dijo “que brille la luz en medio de las tinieblas” -en otras palabras, el dios del Génesis, el Dios creador- ha brillado en nuestros corazones, dice, para otorgar “la luz del

conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesús el Mesías” (4,6). No todos pueden ver esta gloria, porque “el dios de este mundo” ha cegado sus mentes, colocándolos dentro de la misma categoría que los israelitas a los que se dirigía Moisés (4,4). Pero eso no significa que el evangelio de Pablo o su manera de proclamarlo tengan algún fallo. No significa que por esta razón él tenga algo de lo cual deba avergonzarse (4,1-3).

La parte inicial de esta sección central pone su atención en el fundamento de la nueva alianza y la nueva creación -que sustancialmente es el mismo, de hecho, sobre el que Pablo ha de volver con mayor detalle en Romanos 7 y 8-. Este paralelo (así como las demás referencias a la “nueva creación”, como Gálatas 6,15) hace que no nos sorprendamos cuando, en la tercera parte de esta sección (5,1-6,13), Pablo dedica tantas palabras a hablar de “la nueva creación” que se produce en virtud de la obra reconciliadora del evangelio (5,17). Todo esto sucede debido al evangelio como tal:

<sup>14</sup>Porque nos apremia el amor del Mesías, al pensar que uno murió por todos, y que por tanto todos murieron. <sup>15</sup>Y él murió por todos para que quienes viven no vivan ya para sí mismos, sino para él, que por ellos murió y resucitó [Pablo se hace aquí eco de Gálatas 2,19-20].

Encontramos aquí de nuevo la muerte y la resurrección del Mesías como la base de la argumentación, base que pone de manifiesto amor y también poder; y la vida nueva de los creyentes en el presente se considera como una participación en la vida resucitada del Mesías y como un anticipo de lo que todavía está por llegar. Sobre esta base, los criterios humanos para juzgarse unos a otros, y especialmente para evaluar el ministerio de quienes lo ejercen, dejan de tener aplicación alguna<sup>124</sup>. Lo importante es la nueva creación, y la nueva creación es lo que el evangelio ofrece en el Mesías, en virtud de la reconciliación que se llevó a cabo en él y que en lo sucesivo se aplica mediante el ministerio apostólico (que por supuesto sigue siendo aquí el tema principal de Pablo). Pablo se mueve una y otra vez de aquí para allá entre la muerte y la resurrección del Mesías, su muerte salvadora y la vida nueva del pueblo de la alianza. Ésta es la narración dentro de la cual tiene sentido todo cuanto hace Pablo.

El clímax llega en 5,21: “Dios hizo que el Mesías fuera pecado por nosotros, aunque no conocía el pecado, para que en él pudiéramos devenir, pudiéramos encarnar, la justicia de Dios, la fidelidad de Dios a la alianza” (*hina hemeis genometha dikaiosune theou en auto*). Esta frase se ha entendido habitualmente desde la perspectiva de la condición justa que el dios de la alianza atribuye o “imputa” a los creyentes, pero esta

interpretación suele dejar el versículo colgando del borde de la argumentación<sup>125</sup>. Siempre que Pablo utiliza la expresión *dikaiosune theou* se refiere, no a la condición que los creyentes reciben *de* este Dios (*ek theou*, como en Filipenses 3,9), sino a la propia justicia de Dios, a su fidelidad a la alianza, fidelidad en virtud de la cual nace la nueva creación. Puesto que la argumentación completa de Pablo desde 3,1 hasta 6,13 versa sobre el modo en que su ministerio apostólico encarna esa fidelidad a la alianza y hace realidad esa nueva creación, esta lectura cose este versículo al resto del pasaje de manera mucho más firme y satisfactoria que las alternativas habituales. Además -y ésta es la razón de entrar ahora en este detalle- también indica, mediante la forma misma de la declaración de Pablo, que ésta es, una vez más, una manera de hablar de *la experiencia de "resurrección" en el presente*, dentro de la experiencia de obra apostólica, de obra de alianza, que Pablo vive. El Mesías murió, y nosotros vivimos; el Mesías murió, y se produce la reconciliación; el Mesías murió, y nosotros encarnamos y hacemos realidad la fidelidad a la alianza del Dios de la alianza. Todo esto son maneras de examinar el significado del versículo 15b: el Mesías murió y resucitó por nosotros.

El párrafo conclusivo de la sección (6,1-13) aumenta el volumen retórico; Pablo era perfectamente consciente, tanto aquí como de manera insuperable en el capítulo 11, del valor irónico de decir "No estoy utilizando la retórica" y luego usarla a más no poder. Insiste -tal ha sido su objetivo todo el tiempo- en que el día de la salvación se ha adelantado del futuro al presente (6,2): "¡Ahora es el tiempo favorable, ahora es el día de la salvación!". En este tiempo presente, con la vida resucitada paradójicamente accesible en medio del sufrimiento y la aflicción, el estilo de vida y la obra del apóstol han de reflejar necesariamente la tensión existente entre la era vieja que está tocando a su fin y la nueva que está alboreando. El modelo de la muerte y resurrección del Mesías queda determinado, vivido, desarrollado, en la obra del apóstol, en esa obra que tan desconcertados trae a los corintios:

<sup>6</sup> <sup>8</sup>Se nos considera impostores, aunque decimos la verdad;  
<sup>9</sup>como desconocidos, aunque somos de sobra conocidos; como moribundos, pero seguimos con vida; como castigados pero no rematados, <sup>10</sup>como afligidos que sin embargo siempre están de celebración, como pobres aunque enriquecemos a muchos, como gente que nada tiene aunque lo poseemos todo.

La floritura final, que se hace eco de 1 Corintios 3,21-23 ("todo es vuestro..."), mira una vez más a la nueva creación en la cual el pueblo de la

alianza heredará el mundo (Romanos 4,13). El “morir y vivir” que se encuentra en el centro de la secuencia mira retrospectivamente, por supuesto, a lo que Pablo había dicho en los capítulos 1 y 2. El pasaje entero, lo mismo que la argumentación más amplia de la cual constituye la parte final y decisiva, es una meditación sobre la muerte y la resurrección del Mesías, sobre el modo en que el apóstol las encarna y vive en la práctica y sobre el modo en que este ministerio apostólico, lejos de ser motivo de vergüenza para la iglesia, debiera ser su gloria. Esto encaja perfectamente con otros varios pasajes paulinos, sobre todo con Filipenses 2,17-18, Colosenses 1,24 y Efesios 3,13. Aun suponiendo que este último pasaje fuera escrito por un imitador, resume con exactitud lo que Pablo les está diciendo en este momento a los corintios: “Os pido que no os desaniméis por lo que estoy sufriendo por vosotros; ¡es vuestra gloria!”. Esto es lo que ocurre cuando la pasada resurrección del Mesías y la futura resurrección de su pueblo se encuentran a mitad de camino en el ministerio presente del apóstol. Éste es el aspecto que presenta y el modo en que se percibe en las calles y las celdas de Éfeso una escatología inaugurada. Y esta larga argumentación sobre el ministerio apostólico, mantenido en tensión entre el pasado y el futuro, apretado entre la era presente y la era venidera, es el contexto de 4,7-5,10, el importantísimo pasaje sobre el que volveremos en el capítulo siguiente.

#### **(iv) 2 Corintios 6,14-9, 15: ¿fragmentos?**

Las partes siguientes de la carta ofrecen la mejor razón para suponer que el documento que ha llegado hasta nosotros está compuesto por fragmentos. El tono cambia radicalmente, pasando de una advertencia breve y concreta contra los matrimonios mixtos con no creyentes (6,14-7,1) a otro llamamiento acompañado de noticias sobre los viajes de Pablo (7,2-16, que se conecta con 2,13) y dos capítulos (8 y 9) de instrucciones sumamente cuidadosas y delicadas sobre la colecta que Pablo espera encontrar esperándole al llegar<sup>126</sup>. Aclarar todo esto no forma parte de nuestro presente objetivo. Todo cuanto tenemos que hacer es destacar los puntos en los que, dentro de las diversas argumentaciones, aparece la teología de Pablo sobre la resurrección.

No resulta sorprendente que el llamamiento de 7,2-16 vuelva sobre el mismo tema que el capítulo 2, esta vez reflexionando sobre el efecto de la carta que Pablo había enviado anteriormente. Él está contento, no porque la carta les haya entristecido, sino porque esa tristeza era del tipo que conduce a la salvación y la vida, en contraste con el tipo que lleva a la muerte (7,9-

10). Así es como se abre camino el modelo del sufrimiento apostólico y el del consuelo de la iglesia (1,6); así es como se puede ver que el mensaje que avisa a unos de la muerte les habla a otros de la vida (2,15-16).

Los dos capítulos sobre la colecta, notables por el hecho de que Pablo haya escrito treinta y nueve versículos acerca del dinero sin mencionar esta palabra, están formulados inicialmente como un llamamiento relativo a la “gracia” -la gracia que el Dios vivo ha otorgado a las iglesias macedonias (donde Pablo ha estado, y tal vez siga estando, en el momento de escribir la carta, en su camino por tierra a través del norte de Grecia) y que se ha traducido en una generosidad excepcional-. Una vez más, el modelo que ha estado examinando a lo largo de la carta proporciona la estructura para lo que quiere decir:

Durante un tiempo duro y difícil de sufrimiento, la abundancia de su alegría y el peso de su pobreza se desbordaron en la riqueza de su generosidad...

... Pues ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesús el Mesías, el cual aun siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que pudierais enriqueceros con su pobreza<sup>127</sup>.

Éste es el mismo modelo de “intercambio” que observamos antes: el Mesías y las iglesias, las iglesias y cada uno, pobreza y riquezas, muerte y vida. Y el principio subyacente de este intercambio es, una vez más, la muerte y resurrección del Mesías, y de su pueblo.

### (v) 2 Corintios 10-13: flaqueza y fuerza

La sección final de la carta vuelve a la apología apostólica, y desarrolla el tema tocando todos los registros retóricos. Quieren que Pablo alardee de sus logros, ¿no? ¿Quieren recomendaciones actualizadas de todo cuanto ha hecho, de sus experiencias espirituales, de sus heroicos logros en favor del evangelio? Muy bien, va a alardear, hará el payaso, si eso es realmente lo que quieren; *pero alardeará de las cosas equivocadas*. Pablo enumera, como si fueran nombramientos cívicos, honores y triunfos, los múltiples “logros” de su apostolado, a sabiendas de que son las mismas cosas que hacían que los corintios se avergonzaran de él: palizas, encarcelamientos, apedreamientos, naufragios, peligros constantes, privaciones, angustias (11,21-29). Su logro culminante es una maravillosa parodia de la *corona muralis*, el más alto honor militar entre los romanos, que se obtenía siendo el primer sitiador en escalar hasta lo alto de la muralla de una ciudad. Cuando Pablo se vio amenazado en Damasco, fue el primero en llegar hasta lo alto



de la muralla... para que lo bajaran en un cesto y poder darse a la fuga (11,30-33)<sup>128</sup>.

Lo mismo con las experiencias espirituales (12,1-10). Pablo ha tenido visiones y revelaciones, pero no se le permite revelar sus contenidos, con una sola excepción: la vez en que rezó con especial insistencia para verse libre de un particular “aguijón en la carne”, y recibió un “no” por respuesta. Aquí, en el clímax de esta retórica soberbiamente escrita, intensamente irónica y (cabe sospechar) profundamente persuasiva, encontramos el mismo modelo de la muerte y resurrección del Mesías, y el reconocimiento de que el camino hasta la segunda iba a pasar siempre por la primera:

<sup>8</sup>Tres veces rogué al Señor para que apartase esto de mí, <sup>9</sup>y otras tantas me dijo: “Te basta mi gracia, pues mi fuerza se completa en la debilidad”. Gustosamente, pues, seguiré presumiendo de mis flaquezas, para que sienta en mí sus reales la fuerza del Mesías. <sup>10</sup>Así pues, me complazco en las flaquezas, los insultos, las dificultades, las persecuciones y desastres por el Mesías; pues cuando soy débil, entonces soy fuerte.

La frase que Pablo utiliza al final del versículo 9 emplea una palabra griega extremadamente rara, *episkenoō*, que he traducido por “sentar los reales”. El término raíz, *skene*, significa “tienda” o “tabernáculo”, y sus únicas apariciones dentro del Nuevo Testamento se dan casualmente en esta carta (5,1.4), en el pasaje que hemos reservado para un estudio posterior. Puede que haya aquí una alusión, tal vez más que una alusión, a la misma teología del Templo que Pablo evoca en Romanos 8,5-11, que habla de la “inhabitación” del Espíritu que desemboca en la resurrección<sup>129</sup>. La triple insistencia en la fuerza -la fuerza del señor completada en la debilidad, la fuerza del Mesías que sienta sus reales en Pablo, la fuerza que pertenece al propio Pablo cuando éste es débil- encaja totalmente en la habitual referencia de Pablo al poder del Dios vivo: es el modo en que se lleva a cabo la resurrección. El versículo 10 compendia, no sólo todo 11,21-12,9, sino, en cierta medida, la epístola entera: la flaqueza del apóstol, considerada de efecto positivo en todas las cosas extraordinarias que tiene que sufrir, es el punto mismo en el que se identifica con el Mesías, y por tanto también el punto mismo en el que la fuerza de la resurrección del Mesías entra en la presente vida y obra apostólica anticipando, por el Espíritu, la resurrección que todavía le espera.

La última referencia de la carta hace esto más explícito todavía. Pablo advierte de que, en su inminente tercera visita, no será indulgente,

<sup>13,3</sup>puesto que al parecer queréis una prueba de que el Mesías habla en mí. Él no es débil para con vosotros, no, ¡sino fuerte en medio vuestro! <sup>4</sup>Pues fue crucificado en [literalmente “por” o “desde”] la debilidad, pero vive por [“desde”] la fuerza de Dios. Así también nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él por [o “desde”] la fuerza de Dios para con vosotros.

Con estas palabras volvemos a puntos donde ya hemos estado, tanto en esta carta como en secciones de 1 Corintios donde Pablo hablaba de disciplina (especialmente 4,14-21; 5,4). La crucifixión y resurrección del Mesías proporcionan el modelo del ministerio apostólico en general, y de la disciplina apostólica para iglesias recalcitrantes en particular. Y la idea fundamental en todo momento es, como en 1 Corintios 4,20, que el reino del Dios verdadero no consiste en palabras sino en fuerza: la fuerza divina por la que fue resucitado Jesús mismo, la fuerza por la que será resucitado todo el pueblo de Dios, la fuerza que, vinculando esos acontecimientos pasados y futuros, le permite al apóstol ser en el presente simultáneamente débil y fuerte. Ésta es la principal lección que Pablo quiere enseñarle a la iglesia de Corinto, y en breve estará con ellos, no simplemente para explicarla aún más con palabras, sino para materializarla en su propia persona. Por lo que sabemos de lo que sucedió después (Romanos se escribió desde la región de Corinto, no mucho después de 2 Corintios), parece que su llamamiento, y visita, tuvieron el efecto que él había esperado.

#### **4. Conclusión: la resurrección en Corinto**

Pese a todas sus notables diferencias, especialmente de estilo y lenguaje, 1 y 2 Corintios convergen en lo que dicen sobre la resurrección. Como en el caso de nuestro estudio de las otras cartas paulinas, podemos comentar no sólo la frecuencia de las referencias a la resurrección, por contraste con aquellas fuentes judías que a su vez desean afirmarla, sino también el modo en que, veinticinco años después de la vida pública de Jesús, se ha abierto ya camino en la armazón misma del pensamiento de Pablo, de manera que aparece por doquier, no como un tema entre otros, que se aborda y luego se deja atrás, sino como parte de la estructura de todo lo demás. En ambas cartas, la muerte y resurrección de Jesús -esta última, fruto del poder del Dios vivo- son fundamentales. En ambas cartas, la futura resurrección del apóstol y la de todo el pueblo de la alianza, como parte de la nueva creación, son explícitas o se suponen. En ambas cartas, la

vida que se vive entre la resurrección de Jesús en el pasado y la de los creyentes en el futuro está radicalmente determinada por estos dos acontecimientos, ya que se construye sobre el primero y anticipa el segundo.

En 2 Corintios, en particular, hemos visto cómo la historia de la resurrección, de la fuerza creadora de Dios que actúa en medio del sufrimiento, se convierte en la clave de la manera extraña y (para algunas iglesias) escandalosa en que Pablo vive y trabaja. Éste recurre a cada paso a la determinante narración de la muerte y resurrección del Mesías. Es casi como si hubiera sido grabada a fuego en su conciencia. De hecho, esto es más o menos lo que dice en 1,3-11.

Estas dos cartas, omitiendo por el momento sus secciones más importantes, han dado a nuestras preguntas la misma respuesta que el resto del corpus paulino:

(1) Desde la perspectiva de los antiguos abanicos de creencias sobre la vida después de la muerte, Pablo está con los judíos contra los paganos, y con los fariseos (y la mayoría de los demás judíos) contra los saduceos y contra cualquiera que buscara una inmortalidad incorpórea.

(1a) Veía el Espíritu en el presente como la garantía de la resurrección venidera, en la cual los creyentes tendrían cuerpos nuevos.

(1b) Estas cartas no dicen gran cosa sobre un estado intermedio, pero no ofrecen nada que contradiga la opinión que hemos extraído de las demás.

(1c) La continuidad y discontinuidad entre la presente vida cristiana y la futura vida resucitada es en ambas cartas a los Corintios de suma importancia, aunque de maneras sutilmente diferentes. Ésta es la idea principal en la que descansan muchas de las argumentaciones de Pablo en la primera carta, y la que le permite, en la segunda, interpretar su ministerio apostólico como dotado de una gloria paradójica.

(1d) Pablo insinúa varias veces el cuadro más amplio (nueva alianza, nueva creación) dentro del cual tiene sentido lo que dice acerca de la resurrección.

(2) En ambas cartas desarrolla sustancialmente el significado “presente” de la resurrección, haciendo un uso metafórico sostenido y sutil del concepto para denotar aspectos de la presente (concreta) vida cristiana y labor apostólica, connotando al mismo tiempo su enraizamiento en la resurrección (concreta) de Jesús y su meta en la futura resurrección (concreta) de los creyentes, a la cual se le continúa aplicando literalmente el lenguaje.

(3) Pablo rara vez aborda, en los pasajes que hemos estudiado aquí, la cuestión de lo que sucedió exactamente el día de Pascua, de en qué

consistió realmente la resurrección de Jesús. Sin embargo, puesto que utiliza una y otra vez la resurrección de Jesús como el modelo tanto del futuro definitivo como de la presente anticipación de dicho futuro, podemos concluir que, por lo que a él respecta, la resurrección de Jesús consistió en una nueva vida corporal que era más que una mera resucitación. Era una vida en la cual la corruptibilidad de la carne se había dejado atrás; una vida en la cual Jesús en lo sucesivo se encontraría igual de a gusto en ambas dimensiones de la creación buena, en el “cielo” y en la “tierra”.

En estos dos capítulos hemos analizado todas las referencias de Pablo a la resurrección, exceptuando los dos pasajes clave que tanta controversia han provocado a lo largo de los años. En este momento debíamos ser capaces de abordar dichos pasajes con la esperanza de encontrar el hilo que nos guíe a través de la maraña de los problemas y de llegar a una conclusión nueva y firme al otro lado.

# Capítulo 7

## La resurrección en Corinto (2): Los pasajes clave

### 1. 1 Corintios 15

#### (i) *Introducción*

Ya hemos establecido el contexto en el cual podemos abordar los dos pasajes fundamentales de la correspondencia corintia sobre la “resurrección” con esperanza fundada de entenderlos. Tanto el capítulo 15 de 1 Corintios como los capítulos 4 y 5 de 2 Corintios contienen importantes problemas específicos que se deben analizar cuidadosamente; y la relación entre ambos pasajes (particularmente la cuestión de si las ideas de Pablo evolucionaron y cambiaron) sólo se podrá valorar una vez que se haya hecho eso. Vamos, por tanto, a considerarlos por orden.

1 Corintios 15 es un todo compuesto cuidadosamente, con una introducción y una conclusión que guardan correspondencia (**A** y **a** *infra*), dos extensas argumentaciones principales (**B** y **b**), cada una de ellas con dos partes (**B1** y **B2**, **b1** y **b2**), y una breve sección central (**C**) con un ritmo diferente. El equilibrio de la composición se puede apreciar en el esquema que aparece a continuación, donde se incluye la semejanza del cómputo de palabras en las secciones que guardan correspondencia<sup>130</sup>:

**A** 15,1-11 (161 palabras): introducción: el evangelio de Pablo y el papel que éste desempeña

**B** 15,12-28 (246 palabras): la pregunta y la respuesta básica

[**B1** 15,12-19 (111 palabras); **B2** 15,20-28 (135 palabras)]

**C** 15,29-34 (81 palabras): paréntesis práctico

**b** 15,35-49 (214 palabras): ¿qué clase de cuerpo?

[**b1** 15,35-41 (110 palabras); **b2** 15,42-49 (104 palabras)]

**a** 15,50-58 (148 palabras): conclusión: el misterio revelado

No estoy diciendo que la argumentación presente un quiasmo exacto desde el punto de vista del contenido (p.ej. que las secciones B/b analicen exactamente los mismos temas); sino más bien que Pablo parece haber concebido la argumentación como un todo completo, exponiéndola paso a paso, no simplemente improvisando el camino que iba a seguir a través de una selección, hecha al azar, de cosas que deseaba decir<sup>131</sup>. Ya hemos visto que la carta como un todo orienta la mirada hacia este capítulo, exigiendo que en este momento se diga algo sobre la continuidad entre la vida presente y la vida que se promete a los creyentes en la era venidera. En este momento descubrimos lo que Pablo había tenido en mente todo el tiempo.

La argumentación es, de hecho, una exposición acerca de la futura resurrección de todos cuantos pertenecen al Mesías, presentada en forma de argumentación sobre la nueva creación. Génesis 1-3 constituye el tema implícito del capítulo entero, e incluso cuando Pablo parece estar simplemente ofreciendo ilustraciones de su idea fundamental, también éstas se sacan de las historias de la creación (véase en 15,35-41). Aunque acabamos de advertir que las secciones B/b no se deben tomar como demasiado estrechamente paralelas, observamos que tanto en B2 (15,20-28) como en b2 (15,42-49) el puesto de Adán, y la inversión y deshacimiento de la caída de Adán y sus consecuencias, es fundamental. En B2 Pablo cita, como le hemos visto hacer en otros lugares de pasajes afines, el Salmo 8,8, con su evocación del relato de la creación, y en b2 concluye triunfalmente, como en la versión de la creación de Génesis 1, con los seres humanos portadores de la "imagen" -aunque en este momento la imagen de la que son portadores es, como en Romanos 8,29, la imagen del verdadero ser humano, el Mesías-. La sección b2 es de hecho el meollo final de la argumentación, el sitio donde Pablo llega a su explicación más detallada sobre la continuidad (y discontinuidad) entre el cuerpo presente y el cuerpo futuro, y establece el vínculo entre esta argumentación y B2 precisamente por medio de la referencia a Adán. B2 como tal presenta la forma de un breve relato apocalíptico de la llegada del reino de Dios, que establecerá el dominio de Dios sobre el mundo y derrotará a todos los enemigos de su reino, en buena medida como Daniel 7, que a su vez echa mano de la versión de la creación de Génesis 2, donde a la raza humana se le da autoridad sobre las bestias, y concibe el reino de YHWH como una nueva creación. Y en el pasaje conclusivo de b2, Pablo introduce en el análisis el aspecto más fundamental de la creación, cielo y tierra, como en Génesis 1,1, mostrando cómo la nueva creación hace presente, por fin, el sueño judío del reino, materializado en la nueva humanidad, que, como en Filipenses 3,20-

21, viene “del cielo”. Los dos momentos clave de la argumentación, B2 (15,20-28) y b2 (15,42-49), poseen, por tanto, cierto grado de paralelismo temático y también formal.

Génesis 1-3 no sólo es, pues, un punto de referencia frecuente, sino que proporciona también algunos de los indicadores estructurales clave de la argumentación. Incluso considerado en sí mismo, no cabe duda de que Pablo pretende que todo este capítulo sea una exposición de la nueva creación, con la renovación del género humano como punto central. Si ponemos frente a frente, por un lado las distintas exposiciones judías de una teología similar, y por otro las declaraciones más breves del propio Pablo estudiadas anteriormente, difícilmente cabrá discutir que este capítulo guarda correspondencia con unas y otras. Desde el punto de vista del abanico de creencias del mundo antiguo, este pasaje es específicamente judío y no pagano; dentro del judaísmo es un ejemplo clásico de teología de la resurrección, basada en la doble creencia en el dios creador y en su justicia<sup>132</sup>. Dentro de esta estructura de pensamiento, la muerte es una intrusa, una perturbadora del mundo bueno del creador. La respuesta del creador ante la muerte no puede ser llegar a algún tipo de acuerdo o componenda. La muerte debe ser derrotada, como ya lo ha sido y lo será en el Mesías (15,26)<sup>133</sup>. Cualquier otra cosa que no sea un tipo de resurrección corporal es, por tanto, simplemente impensable, no sólo en el plano del significado de versículos y frases sueltos, sino también en el plano de la argumentación del capítulo como un todo. El término “resurrección” no se refiere a una parte o un aspecto del ser humano que *no* muere, sino que pasa a una vida que prosigue en una modalidad nueva; se refiere a algo que *sí* muere y que luego recibe una vida *nueva*<sup>134</sup>. Esta distinción, con tanta frecuencia pasada por alto en los tratamientos populares y especializados de este tema, y de este capítulo, es vital. Antes de examinar algunos de los modos en que Pablo va más allá de cualquier cosa que se hubiera dicho anteriormente en el judaísmo, debemos dejar bien claro que en su esquema y su teología básica (es decir, la visión del dios verdadero que se presupone en todo momento) se sitúa con la solidez de una roca dentro de la cosmovisión del judaísmo farisaico (es decir, del predominante en esa época).

La estructura y la lógica globales del capítulo confirman, así, lo que conjeturábamos a partir de la dirección en que apunta el resto de la carta: que Pablo pretende que ésta sea una larga argumentación a favor de una resurrección *corporal* futura<sup>135</sup>. Como vimos en el capítulo anterior, Pablo indica reiteradamente en momentos anteriores de la carta que la conducta cristiana en la vida presente se basa en la continuidad entre esta vida y la



futura. Resultaría sorprendente que ahora, al abordar finalmente de frente la cuestión, desautorizara lo que había dicho anteriormente. En cualquier caso, en el judaísmo no hubo ni antes ni después de Pablo ningún indicio de que “resurrección” pudiera significar otra cosa que “corporal”; si Pablo hubiese querido abogar por algo con tanto de oxímoron como una “resurrección incorpórea”, habría hecho mejor en no estructurar su argumentación de manera que diera la apariencia de expresar una cosmovisión farisaica, y bíblica, según la cual la bondad de la creación presente queda reafirmada en la era venidera. Puesto que éste es el tipo de argumentación que ha elaborado, en la conclusión de una carta que apunta constantemente en esta dirección no debería quedar duda alguna. Cuando Pablo decía “resurrección”, quería decir “resurrección corporal”.

En cualquier caso, como nos indica Dale Martin con su importante recordatorio, no debemos suponer que el dualismo ontológico entre lo que los occidentales modernos desde Descartes al menos consideran “físico” y “espiritual”, o “material” e “inmaterial”, tuviera mucho sentido para el público de Pablo. La mayoría de los filósofos paganos de aquel período que creían en la existencia de las almas pensaban que éstas, como el cuerpo, estaban compuestas de materia, aunque de partículas más finas<sup>136</sup>.

Pero podemos ir más lejos. Si Pablo hubiera estado interesado en una supervivencia incorpórea a la muerte, su argumentación habría resultado innecesaria, puesto que, de cualquier manera, en una ciudad como Corinto muchas personas creían en eso. De hecho, nada de esa argumentación tendría sentido: ni en su esquema general ni en sus detalles se asemeja 1 Corintios 15 a una argumentación en favor de la inmortalidad del alma. Su núcleo es que, en un momento futuro más allá de la muerte, el dios creador llevará a cabo un acto de nueva creación que corresponderá al ya realizado en el caso de Jesús y derivará de él (versículos 20-28). Lo que importa para nuestros propósitos en el presente libro es el fundamento de la argumentación de Pablo, puesto que, a diferencia de él, nosotros no estamos presuponiendo la resurrección de Jesús ni construyendo sobre ella una teología de la esperanza cristiana, sino que estamos analizando su teología de la esperanza cristiana para comprender con más exactitud lo que él pensaba que le había ocurrido a Jesús. El fundamento de su argumentación es la resurrección de Jesús mismo (15,3-11), a la que se recurre como el acontecimiento en virtud del cual ha irrumpido “la resurrección de los muertos” en medio de la sorpresa del mundo, y sobre cuya base queda garantizada la resurrección futura de quienes están “en el Mesías” (15,20-28.45-49). El cuerpo final de los redimidos corresponderá al del Último Hombre, el Mesías (versículo 49). Para nuestros propósitos,

cuanto más habla Pablo de la resurrección futura, más llenamos los huecos de lo que podría haber dicho acerca de la Pascua como tal. Por mucho que Pablo desarrolle y modifique, en algunos aspectos, la versión básica judía de la resurrección, sigue siendo de la resurrección de lo que está hablando.

Tales desarrollos y modificaciones son básicamente de tres tipos: atañen al *cuándo*, al *qué* y al *quién* de la resurrección. Ya en el plano de la argumentación de conjunto destacan de manera sorprendente. La sección B (versículos 12-28) aborda el aspecto temporal de la resurrección: contrariamente a la expectativa judía, Pablo sostiene que la “resurrección de los muertos”, en cuanto acontecimiento, se ha de producir en dos etapas - *primero* el Mesías, y *después* todos cuantos le pertenecen-. Esto destaca también el enfoque personal: en lugar de que la resurrección sea simplemente para todos los justos, para “todo Israel” en cierto sentido, es ante todo para el representante de Israel en persona, y a partir de él para todos aquellos, israelitas o no, que le pertenecen. La sección b (versículos 35-49) aborda el *qué*, es decir, el tipo de cuerpo considerado; Pablo va más allá de cualquier exposición judía previa del tema al sostener que la resurrección no es una mera resucitación a la misma clase de cuerpo, sino un seguir adelante, hasta salir al otro lado de la muerte y de aquello que se encuentra inmediatamente más allá, a una corporeización nueva y transformada. Todos estos puntos requieren, por supuesto, un análisis más detallado, pero es importante que los veamos, en un vislumbre introductorio a vista de pájaro, como modificaciones *desde* dentro de la cosmovisión judía, más concretamente la farisaica. Son maneras nuevas de recalcar y reforzar la visión judía de Dios como creador y administrador de justicia, y no abandonos sutiles de esa cosmovisión y teología. Tampoco tenemos que buscar lejos para descubrir las causas de estos desarrollos y modificaciones; se basaban, evidentemente, en lo que Pablo creía que le había sucedido a Jesús el día de Pascua. La resurrección de Jesús sigue siendo, en todo momento, el prototipo y modelo de la resurrección futura. Esto nos permite reconstruir con bastante precisión lo que Pablo quería decir cuando afirmaba que el Mesías había sido a su vez resucitado de entre los muertos.

El objetivo del capítulo 15 es responder a la dificultad planteada en el versículo 12: algunos de los cristianos corintios habían estado diciendo que no había resurrección de los muertos. Esto debía significar que negaban una futura resurrección corporal y es muy probable que lo hicieran por las razones paganas habituales, ya expuestas en el capítulo 2, de que todo el mundo sabía que los muertos no volvían ni podían volver a una vida corporal. Aun cuando creían, como los dos maestros mencionados en 2 Timoteo 2,17-18, que “la resurrección” hacía referencia a algún tipo de

experiencia o acontecimiento espiritual, seguían negando que hubiera una resurrección corporal futura. (La creencia protognóstica se pone así de manifiesto como lo que realmente era y es, a saber, una forma de paganismo y no de judaísmo.)<sup>137</sup> De mantenerse la negación, está claro que gran parte de la argumentación previa de Pablo quedaría debilitada, dado que depende de la promesa de la resurrección. Ésta es la razón por la que Pablo abre el capítulo con una reafirmación del evangelio cristiano fundamental, destacando particularmente el hecho de la propia resurrección de Jesús, que será la base de la argumentación inicial de B1 (versículos 12-19) y también de la argumentación desarrollada de B2 (versículos 20-28). Se ha producido un acontecimiento que ha cambiado la configuración de la historia del creador con el mundo.

La argumentación del capítulo 15 discurre, entonces, como sigue: lo que el dios creador hizo por Jesús es a la vez el *modelo* y el *medio* de lo que hará por todo el pueblo de Jesús. Para contribuir a la claridad en las páginas siguientes, podemos ofrecer una visión de conjunto del capítulo entero:

A. El evangelio está anclado en la resurrección de Jesús (versículos 1-11).

B1. Pero si esto no ocurrió, el evangelio, con todos sus beneficios, es nulo y vacío (versículos 12-19).

B2. La resurrección de Jesús es el comienzo de “la resurrección de los muertos”, el acontecimiento escatológico final que a partir de este momento se ha dividido en dos; Jesús resucitado es las/primicias”, el *ejemplo* inicial y prototípico y también el *medio* de la subsiguiente resurrección de su pueblo, porque es en virtud de su condición y cargo en cuanto es el ser verdaderamente humano, el Mesías, como la muerte y todos los demás enemigos del proyecto del creador van a ser derrotados (versículos 20-28).

C. Pablo menciona luego rápidamente (versículos 29-34) lo que se seguiría si, después de todo, la resurrección *no* fuera verdad: el nervio fundamental de la vida cristiana quedaría cortado.

b. Luego (versículos 35-49) pasa al *qué* de la resurrección, que en varios puntos se basa en B2: Jesús resucitado es el modelo de aquello en lo que consistirá la humanidad resucitada, y también, mediante el Espíritu, quien lo va a realizar.

a. Concluye triunfalmente (versículos 50-58) con una descripción del momento futuro de la resurrección, que hace hincapié en la incorruptibilidad del cuerpo nuevo, y por tanto en el carácter que el

acontecimiento tiene de *victoria* sobre la muerte. Concluye con una alabanza (versículo 57) y una exhortación (versículo 58).

Mantener la mirada puesta en el horizonte que proporciona esta visión de conjunto nos permitirá, probablemente, evitar el mareo en las picadas aguas exegéticas por las que hemos de navegar a continuación.

## (ii) *1 Corintios 15,1-11*

La introducción es formal, solemne, compleja y controvertida. Se yergue como un quinto testigo de los acontecimientos originarios de Pascua, junto con los relatos de los cuatro evangelios, de modo que es de extraordinaria importancia para nuestro presente estudio. Bultmann, como es bien sabido, criticó a Pablo por citar los testigos de la resurrección de Jesús, como si la considerara un acontecimiento real, en lugar de una manera meramente gráfica, “mitológica”, de referirse a la convicción de los primeros cristianos de que la muerte de Jesús había sido algo bueno, no algo malo<sup>138</sup>. La falta de autenticidad de toda una corriente de investigación neotestamentaria del siglo XX queda así al descubierto; si Pablo realmente se permitió decir algo tan radicalmente engañoso como imaginaba Bultmann, en una introducción tan seria y sobria a un capítulo cuidadosamente elaborado, que expresa la idea central que subyace tras una carta entera, este mismo hecho le convertiría de entrada en un pensador con el que no merecería la pena lidiar. Pero en realidad Bultmann estaba equivocado, simplemente: la resurrección de Jesús fue un acontecimiento real, por lo que a Pablo respectaba, y subyacía tras el futuro acontecimiento real de la resurrección de todo el pueblo de Dios<sup>139</sup>.

Todo esto aparece en cada punto de los versículos 1-11. Pablo habla de la resurrección de Jesús como un acontecimiento del cual hay testigos -un número amplio, aunque limitado, que incluye al menos a 500 que habían visto a Jesús-. Algunos de estos testigos ya habían muerto, y a su número no se añadiría ya ninguno, debido a que las visiones de Jesús resucitado tuvieron un fin temporal; cuando él, Pablo, vio a Jesús se convirtió en el último de esa serie (versículo 8).

Esta referencia a la vista de Jesús resucitado no puede, por tanto, tener nada que ver, en la mente de Pablo al menos, con una “experiencia cristiana” habitual y normal, o incluso extraordinaria, con visiones y revelaciones que continuaban o con un sentido “espiritual” de la presencia de Jesús. Como queda claro por 1 Corintios 9,1, esta “vista” era algo que constituía a la gente en “apóstoles”, en los testigos únicos de un

acontecimiento único. Los corintios habían tenido toda clase de experiencia espiritual imaginable, como han dejado claro los capítulos precedentes; pero no habían visto a Jesús resucitado, y ni ellos ni Pablo esperaban que fueran a verlo<sup>140</sup>.

La introducción a la introducción (15,1-3a) expone solemnemente el hecho de que el evangelio de Pablo, que gira sobre la resurrección de Jesús, fue el único que él mismo “recibió” en la tradición de la iglesia más primitiva, y de que es sólo este evangelio el que da forma a la vida de los cristianos y valor a su esperanza:

<sup>1</sup>Debo recordaros, mi querida familia, el evangelio que os anuncié, que recibisteis y en el que habéis perseverado, <sup>2</sup>en virtud del cual sois también salvos, si os aferráis a él tal como os lo anuncié; de no ser así habríais creído en vano. <sup>3</sup>Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí...

Esto se encuentra estrechamente relacionado con la conclusión de la introducción (15,11):

<sup>11</sup>Así pues, fuera yo o fueran ellos, así lo anunciamos y así lo creísteis.

Pablo intenta por todos los medios dejar claro que este evangelio, aunque anunciado por él, no era peculiar de él. Los corintios, después de todo, habían recibido visitas de otros numerosos apóstoles y maestros, de los cuales Cefas y Apolo probablemente no fueron más que dos entre muchos. Si Pablo hubiese dicho algo significativamente diferente de los demás, sobre todo en este punto, se habrían dado cuenta. Él es perfectamente capaz de hacer hincapié en algo que quiere decir con su propia autoridad, en contraposición a otros maestros cristianos; pero en este caso es importante para él (y también para nuestra investigación) saber, y saber que los corintios sabían, que en lo que estaba a punto de decir se apoyaba exactamente en la misma base que todos los demás apóstoles.

Pablo no se desdice aquí de lo que había dicho en Gálatas 1 acerca de la independencia de su evangelio<sup>141</sup>. El *contenido* -que Jesús había sido resucitado de entre los muertos, y las verdades básicas que de ello se seguían-lo había recibido, es verdad, independientemente de cualquier persona, en el camino de Damasco. Pero la *forma*, este modo de expresarlo, esta manera de contar la historia, al parecer a él le fue transmitida (versículo 3) y fue a su vez transmitida *por* él a sus iglesias<sup>142</sup>. Éste es el tipo de historia fundacional que una comunidad no está autorizada a modificar. Probablemente se formuló en los dos o tres primeros años posteriores a la Pascua como tal, dado que ya tenía carácter de fórmula cuando Pablo la

“recibió”<sup>143</sup>. En ella entramos en contacto con la tradición cristiana más primitiva, con algo que se estuvo diciendo durante dos décadas o más antes de que Pablo escribiera esta carta.

La cuestión de qué material de los versículos 3b-8 constituía el núcleo de dicha tradición no es algo que necesariamente haya de inquietarnos. Es bastante posible que el pasaje entero fuera tradición común, con “a Pablo” en lugar de “a mí” como palabras finales, y que Pablo añadiera frases como “la mayoría de los cuales viven todavía, aunque algunos se han dormido”. También es posible que la formulación tradicional concluyera en el versículo 5 (la mención de los Doce) y que Pablo añadiera los versículos 6-8<sup>144</sup>, o que Pablo combinara dos o más tradiciones diferentes<sup>145</sup>. Esto no afecta a la idea básica que Pablo o nosotros mismos hemos de exponer<sup>146</sup>.

Lo que cuenta es que el corazón de la fórmula es algo que Pablo sabe que los corintios les habrán oído a todos los demás igual que a él mismo, y que él puede recurrir a ello como cimiento cristiano inalterable.

La fórmula es densa e importante, y vamos a abordarla paso por paso, empezando con los versículos 3b-4:

<sup>3</sup>... que el Mesías murió por nuestros pecados según las Escrituras; <sup>4</sup>que fue sepultado y que ha sido resucitado al tercer día, según las Escrituras...

Es importante, en primer lugar, que Jesús sea designado en esta fórmula como “Mesías”, *Christos*. Precisamente por ser una formulación tan primitiva, no existe posibilidad alguna de que esta palabra pudiera haber sido un nombre propio sin connotaciones, y todo hace suponer que los primeros cristianos querían que tuviera su carácter de designación regia. En los versículos 20-28, Pablo mismo elabora una argumentación explícitamente “mesiánica”, completada con textos probatorios bíblicos acerca de la venida del Mesías y con una declaración de su dominio como rey universal<sup>147</sup>. Los indicios señalan que esto se enraíza en la convicción cristiana más primitiva, expresada aquí en la fórmula. Es porque Jesús es el Mesías por lo que su muerte representa el momento decisivo en el cual la malvada era presente se deja atrás y quienes pertenecen a Jesús son rescatados de ella. Lo que Pablo dice en Gálatas 1,4, que el Mesías “se entregó por nuestros pecados para librarnos de la malvada era presente”, guarda con esto una relación muy estrecha, ya que indica que el afrontamiento de los pecados que Pablo tiene en mente forma parte, y hasta es el centro clave, del gran momento escatológico decisivo dentro del designio divino. El momento decisivo en cuestión se centra en quienes en lo

sucesivo se benefician de él, es decir, “nosotros”: el Mesías murió *por nuestros pecados*. Pablo no vuelve a mencionar el término “pecados” salvo en el versículo 17 (y “pecado” en el versículo 56), pero tales menciones son cruciales: revelan una parte del sentido de la exposición entera. Sin la resurrección, no hay razón para suponer que la crucifixión de Jesús se ocupara de los pecados, o del pecado. Pero con la resurrección, la victoria divina sobre el (los) pecado(s), y por tanto sobre la muerte, está asegurada.

La idea de que Dios se ocupa de los pecados de una vez por todas está enraizada, dentro de la tradición judía del segundo Templo, en la compleja línea de pensamiento de la cual “regreso del exilio”, “renovación de la alianza” y hasta “resurrección” (en el sentido metafórico que encontramos en Ezequiel 37) son adecuadas metonimias o metáforas, o ambas cosas a la vez<sup>148</sup>. La transición de “la presente era malvada” a la incipiente “era venidera”, propiciada por el afrontamiento de los pecados, es exactamente lo que se promete (por ejemplo) en pasajes tan conocidos, fundamentales y frecuentemente citados como Isaías 40,1-11, Jeremías 31,31-34 y Ezequiel 36,22-32. Es también el tema central de la gran plegaria de Daniel 9, que es simultáneamente una oración por el perdón de los pecados y por el regreso del exilio. Puesto que el capítulo entero, como hemos visto, se sitúa tan firmemente dentro de la tradición de la teología judía de la restauración, éste es sin duda el contexto correcto dentro del cual interpretar tal referencia.

Esto indica, sin ir más lejos, el principal significado de “según las Escrituras”. Pablo no está aduciendo textos probatorios; no tiene en mente uno o dos pasajes aislados, ni siquiera media docena, relativos a una muerte por los pecadores. Se refiere a la entera narración bíblica como el relato que ha alcanzado su clímax en el Mesías y que a partir de ese momento ha dado origen a la nueva fase del mismo relato, la fase en la cual ha irrumpido la era venidera, cuya característica fundamental es (considerada desde un punto de vista) la salvación de los pecados y (considerada desde otro) la salvación de la muerte, es decir, la resurrección. Podemos comparar de nuevo los versículos 56-57. Por supuesto, hay varios pasajes escriturísticos que apuntan en esta dirección, entre ellos algunos de los Salmos y varias partes de Isaías 40-55; pero lo que a Pablo le interesa principalmente es el entero movimiento de la narración bíblica<sup>149</sup>.

La mención del entierro de Jesús (versículo 4b) sólo pudo llegar a ocupar un lugar tan importante dentro de una narración tradicional breve y sucinta si era considerada importante en sí misma. Este punto ha estado rodeado por mucho debate, pero la razón más probable de su mención es doble: en primer lugar, certificar que Jesús estuvo real y verdaderamente muerto (algo



de lo que los relatos evangélicos se ocupan a su manera, como veremos); en segundo lugar, indicar que cuando Pablo habla de resurrección en la frase siguiente, se debe suponer, como suponía tanto en el mundo pagano como en el judío cualquiera que contaba o escuchaba la historia de alguien resucitado de entre los muertos, que esto hacía referencia a que el cuerpo era levantado a una vida nueva, dejando tras de sí una tumba vacía. El hecho de que la tumba vacía como tal, tan destacado en los relatos evangélicos, no parezca ser mencionado específicamente en este pasaje, no es significativo; la mención que aquí se hace de “sepultado, luego resucitado” no requiere ampliarse de ese modo, lo mismo que no haría falta ampliar la afirmación “caminé calle abajo” con la determinación “a pie”. El descubrimiento de la tumba vacía en los relatos evangélicos es importante, por supuesto, porque fue (en todas las historias) lo primero que alertó a los seguidores de Jesús del hecho de que había sucedido algo extraordinario; pero cuando el relato quedó condensado en una fórmula concisa, dicho descubrimiento no fue el elemento principal. La mejor hipótesis acerca de por qué “fue sepultado” llegó a formar parte de esta breve tradición es, simplemente, que esta frase resumía muy sucintamente todo ese elemento de las narraciones pascuales<sup>150</sup>.

“Ha sido resucitado al tercer día según las Escrituras.” El verbo en realidad es perfecto, y no (como dan a entender la mayoría de las traducciones) aoristo (“fue resucitado”, en consonancia con “murió”, “fue sepultado” y “fue visto”); el perfecto griego indica el resultado continuado de un acontecimiento único, en este caso, el resultado permanente de que Jesús es en lo sucesivo el Mesías y el señor resucitado (véanse versículos 20-28)<sup>151</sup>. El verbo, como los demás del texto, está en pasiva, lo cual indica actuación divina; Pablo suele considerar la resurrección de Jesús como un gran acto del creador como tal<sup>152</sup>. Como la narración escriturística invocada como horizonte de significado para “el Mesías murió por nuestros pecados”, la frase determinante en este caso remite a la narración escriturística como un todo, no simplemente a un puñado de textos probatorios. Y dentro de esa narración escriturística más larga, el punto que Pablo tiene en mente es aquel en el cual YHWH perdona los pecados de Israel, marcando el inicio de la nueva era, renovando la alianza, restaurando la creación... y resucitando a su pueblo de entre los muertos. Ezequiel 37 es importante en este apartado, pero también lo es, y la mayoría de los autores convendrían en ello, Oseas 6,2<sup>153</sup>. Independientemente de su significado original, los signos son que en la época de Pablo este pasaje se leía desde la doble perspectiva de la resurrección como tal “al tercer día” y de la restauración de Israel tras el

pecado. Pablo parece querer denotar ambos significados, y en efecto los dos guardan entre sí una estrecha relación.

A la frase “al tercer día”, que remite principalmente a Oseas 6,2, se hace frecuente referencia en las menciones rabínicas de la resurrección<sup>154</sup>. Esto no significa que Pablo, ni ningún otro cristiano primitivo, supusieran que era una declaración puramente metafórica, una manera vivida de decir la esperanza bíblica se ha cumplido”. De hecho, la mención de cualquier lapso temporal entre la muerte de Jesús y su resurrección es otro sólido indicio de lo que se entiende por ésta: para los primeros cristianos, la resurrección de Jesús no sólo fue, en principio, un acontecimiento datable, sino que fue siempre algo que tuvo lugar, no inmediatamente después de su muerte, sino tras un breve intervalo de tiempo. Si con la “resurrección” de Jesús la iglesia hubiera querido decir que, según su fe, Jesús había alcanzado un nuevo estado de gloria junto a Dios, un tipo especial de existencia incorpórea post mórtem, resulta difícil comprender por qué había de darse intervalo alguno; ¿por qué razón iba a tener que esperar? Pero si la iglesia primitiva sabía desde el principio que algo asombroso había sucedido al tercer día contando a partir del viernes en que murió Jesús (e incluyéndolo), queda plenamente explicado no sólo el recurso a Oseas 6,2 y a la tradición más amplia por él representada, sino también el cambio que representa el uso cristiano del domingo como “el día del señor”<sup>155</sup>.

En la tradición, pues, firme, universal y originaria, encontramos indicios inequívocos de que los cristianos más primitivos creían que Jesús había sido resucitado corporalmente y también que este acontecimiento había cumplido las historias escriturísticas. Éstas se interpretaban como historias no simplemente acerca de un Mesías surgido inesperadamente, sino también acerca de Israel, acerca de la eliminación del tiempo de desolación de Israel, acerca de la venida de la nueva era que invertiría los efectos de la presente era malvada. Pablo podía apelar, a mediados de los años cincuenta, a toda esta tradición como a algo que todos los cristianos primitivos conocían bien.

Pero ni para Pablo ni para la antigua tradición basta simplemente con declarar que de hecho el Mesías ha resucitado. Se deben presentar testigos.

<sup>5</sup>Que fue visto por [o: se apareció a] Pedro, luego [a] los Doce,

<sup>6</sup>luego fue visto por [o: se apareció a] más de quinientos miembros de la familia a la vez, de los cuales la mayor parte viven todavía, aunque algunos se han dormido. <sup>7</sup>Luego fue visto por [o: se apareció a] Santiago, luego por todos los apóstoles.

Como pone de manifiesto esta traducción cuidadosamente ambigua, el verbo *ophthe*, que aparece aquí tres veces, y luego otra más con referencia a Pablo en el versículo 8, en principio se puede traducir de las dos maneras. Algunos, deseosos de subrayar la índole “visionaria” de las apariciones, y por consiguiente de empezar a meter una cuña con la cual forzar una comprensión “no objetiva” de la Pascua, han hecho hincapié en el significado “se apareció” y los usos paralelos en los cuales el sujeto es una “aparición” incorpórea, y no alguien o algo situado dentro del universo espacio-temporal ordinario. El hecho de que en cada caso vaya seguido por un dativo indica que “se apareció a” tal vez sea ligeramente preferible. Sin embargo, el verbo está en pasiva, y su significado normal sería “fue visto por”<sup>156</sup>.

El uso de *ophthe* es de hecho bastante variado, como pondrá de manifiesto un simple vistazo a las concordancias de los LXX. La palabra aparece 85 veces, de las cuales algo más de la mitad hacen referencia a YHWH, a la gloria de YHWH o a un ángel de YHWH que se aparece a alguien<sup>157</sup>. Las 39 ocasiones restantes se refieren a personas que aparecen ante YHWH en el sentido de que se presentan en el Templo<sup>158</sup>; o a objetos vistos por alguien en un sentido sencillo, no visionario<sup>159</sup>; y a personas que “aparecen” ante otras de manera no visionaria y nada sorprendente<sup>160</sup>. El trasfondo clásico no brinda mucha más ayuda; la pasiva de este verbo no se encuentra en Homero, y el uso en otros lugares refleja más o menos lo que hemos visto en los LXX. De hecho es imposible construir únicamente sobre esta palabra una teoría acerca de en qué consistían, según la gente, las apariciones de Jesús resucitado (es decir, si eran “objetivas”, “subjetivas” o de otra índole -dichos términos, con sus muchas connotaciones filosóficas, no resultan particularmente útiles-). La palabra concuerda bastante con que la gente tuviera “visiones” no objetivas; concuerda igualmente con que viera a alguien en el curso ordinario de los asuntos humanos. Su significado en el presente contexto -su significado tanto para Pablo como en la tradición que cita- se debe juzgar con criterios más amplios que los de estricto uso lingüístico<sup>161</sup>.

La lista de testigos, pese a las angustiadas protestas de Bultmann y sus seguidores, es un indicio claro de que Pablo no supone que la resurrección de Jesús sea el resultado de convertir en metáfora una experiencia de los discípulos o una “verdad inefable más allá de la historia”<sup>162</sup>. Es más, “la gran diversidad de las apariciones en cuanto a tiempos y lugares hace difícil de sostener que todas las informaciones sobre apariciones sean legendarias”<sup>163</sup>.

La mención de “Cefas” coincide con la manera habitual en que Pablo se refiere a Pedro, aunque en este caso forma parte, casi con seguridad, de la tradición prepaulina que aquél está citando<sup>164</sup>. Una temprana y personal aparición a Pedro se menciona en Lucas, donde se le llama “Simón”<sup>165</sup>.

La aparición a los “Doce” es aún más importante, por cuanto las tradiciones evangélicas dejan claro que uno de los Doce, concretamente Judas Iscariote, ya había muerto para cuando se descubrió la tumba vacía y empezaron las apariciones. En Mateo 28,16, Lucas 24,9.33 y el final largo de Marcos (16,14) se alude a ellos como “los once”, y en Hechos 1,12-26 se da la lista de los once y se provee al nombramiento de alguien que sustituya a Judas. Es difícil saber qué importancia se ha de dar, y en qué sentido, a esta referencia. Podría significar que la presente tradición representa una primitiva formulación de la historia que los relatos evangélicos han precisado más; o que los relatos evangélicos han conservado la primitiva sensación de pérdida a cuenta de Judas, y que, para cuando la tradición se había solidificado ya adoptando la forma que tenemos aquí ante nosotros, especialmente una vez que se había nombrado un sustituto (Hechos 1,15-26), la historia se contaba desde la perspectiva de “los Doce”, como parte de la reflexión sobre la importancia teológica de éstos dentro del cristianismo primitivo. No es gran cosa lo que depende de ello para nuestros presentes propósitos, pero volveremos sobre esta idea cuanto examinemos los relatos evangélicos.

A veces se han hecho intentos de alinear la aparición a los 500 con el relato lucano de Pentecostés<sup>166</sup>. Esto no sólo es innecesario, sino prácticamente imposible: un ejemplo clásico de investigación crítica que trata dos episodios como variaciones de uno solo, el síndrome idéntico y opuesto a la afición erudita a “descubrir” dos o más fuentes distintas o “episodios originales”, escondidos dentro de una única narración. Esta hipótesis hace tanta violencia al relato lucano de Pentecostés como al relato paulino de una aparición del resucitado que él distingue expresamente de otros tipos de experiencia cristiana. La experiencia del Espíritu y ver a Jesús resucitado no se asimilan nunca una a otro en los escritos paleocristianos<sup>167</sup>. (Si se asimilaran, ¿por qué no íbamos a afirmar que la experiencia de Pentecostés fue “de hecho” un ver, y un encontrarse, a Jesús resucitado corporalmente? Resulta revelador que a quienes han dicho que “experiencia del Espíritu”, “ver a Jesús resucitado”, “aclamar a Jesús como el exaltado” y “los inicios de la comunidad cristiana” son “en realidad” maneras diferentes de hablar de lo mismo, no se les haya ocurrido nunca ni en sueños dar semejante paso.) Es mucho más probable que la aparición a los 500 fuera una ocasión como la recogida en Mateo 28,16-20 (aunque allí Mateo sólo menciona a los once).

La crucial anotación en este punto, al final del versículo 6, deja claro por qué Pablo (o la tradición que está citando, o ambos) hace referencia a los 500: aunque algunos ya han muerto, la mayoría viven todavía, de manera que - consecuencia evidente- se les puede preguntar y pedir sus propios relatos de lo que vieron y llegaron a saber. La tendencia del párrafo en su conjunto tiene que ver con pruebas, con testimonios que se invocan, con algo que sucedió realmente y de lo cual hay testigos oculares que podrían dar fe y de hecho la daban. Pablo no invocarían ni mucho menos testimonios oculares de una experiencia que continuaba en auge, especialmente en la misma Corinto.

La aparición a Santiago (por el cual se ha de entender claramente el hermano de Jesús y no uno u otro de los miembros de los Doce que tenían ese nombre) es especialmente interesante por cuanto no se menciona en los relatos evangélicos, salvo en el caso de un texto mucho más tardío que tal vez dependa de nuestro presente pasaje<sup>168</sup>. Por supuesto, es de todos sabido que Santiago, el hermano de Jesús, llegó a ser a mediados del siglo I el dirigente fundamental en Jerusalén, mientras que Pedro y Pablo, entre otros, viajaban por todo el mundo. Puesto que probablemente no había sido discípulo de Jesús durante el ministerio público de éste, resulta difícil dar una explicación de su importancia fundamental y de su jefatura sin rival a menos que se supiera que él en persona había visto a Jesús resucitado<sup>169</sup>.

La mención de “todos los apóstoles”, sin otra especificación, no se puede glosar más, salvo para decir que Pablo (o la tradición) parece haber pensado que quienes vieron a Jesús vivo después de su muerte fueron bastantes más de 500; de lo contrario, el versículo 7b sería, al parecer, superfluo. Puesto que para Pablo, “apóstol” era toda persona que había visto a Jesús resucitado, esto parece una manera de decir, no que hubo una última aparición a gran escala a un subgrupo de los ya mencionados, sino que se produjo una aparición a un grupo mayor que los Doce, o quizá incluso que los 500.

La lista de testigos de los versículos 5-7 es impresionante, pero, para la memoria de quienes han leído los evangelios, incompleta, lo cual resulta interesante. Quizá los dos del camino de Emaús queden incluidos dentro de la denominación “todos los apóstoles”, aunque parece como si la presente lista estuviera confeccionada siguiendo cierto orden cronológico (“luego..., luego..., luego..., después de todos”), y Lucas presenta la historia de aquellos dos como anterior a las de los demás (salvo el caso de Simón/Cefas). Más importante es que la lista que Pablo cita aquí, que en sus días es ya tradicional, no hace mención alguna de las mujeres que aparecen

de manera tan notablemente destacada en los relatos de los cuatro evangelios. ¿Cómo cabe explicar esto? ¿Nos limitamos, como han hecho muchos a lo largo de los años, a acusar a Pablo de ser un misógino y a dejarlo así?<sup>170</sup>

La investigación reciente se ha decidido por lo que es, con mucho, la solución más probable desde el punto de vista histórico, que explica el presente pasaje y destaca la verdadera conmoción de los relatos evangélicos. Es bien sabido que a las mujeres no se les consideraba testigos fiables en el mundo antiguo<sup>171</sup>. No se podían suprimir de los relatos evangélicos; su historia del hallazgo de la tumba siguió siendo un dato de primer orden, que analizaremos más tarde<sup>172</sup>. Pero cuando, en los primerísimos años, la historia pascual se contaba tanto para provecho de los miembros de la propia iglesia como en el testimonio de ésta ante quienes no pertenecían a ella, y especialmente cuando era “transmitida” a recién convertidos en el mundo más amplio, la presión en la dirección de omitir la mención de las mujeres en una declaración formal breve debió de ser enorme<sup>173</sup>. Que esto no da a entender que Pablo no considere a mujeres como “apóstoles”, es decir, como testigos de la resurrección, queda claro por Romanos 16,7<sup>174</sup>.

Esto nos lleva a la referencia que Pablo hace a sí mismo:

<sup>8</sup>Y después de todos, como al nacido a destiempo, se me apareció también a mí [o: fue visto también por mí]. <sup>9</sup>Pues yo soy el menor de los apóstoles; no merezco llamarme apóstol, porque perseguí a la Iglesia de Dios. <sup>10</sup>Pero es por la gracia de Dios por la que soy lo que soy; y su gracia para conmigo no fue en vano. Al contrario: he trabajado más que todos ellos; pero no fui yo, sino la gracia de Dios que estaba conmigo.

“Después de todos”: como ya hemos visto, Pablo no consideraba estas “visiones” o “apariciones” como parte de la normal experiencia cristiana que se seguía dando. Cuando él vio a Jesús, fue justo a tiempo; las apariciones tocaban más o menos a su fin, y después de la suya, no se produjo ninguna más. (Si en la iglesia primitiva no se hubiera sabido que esto era así, Pablo difícilmente podría haber hecho esta afirmación al escribir a los corintios, quienes, además de su propia experiencia cristiana rica y diversa, habían oído a varios maestros que eran independientes de Pablo.) Esta diferenciación entre la vista de Jesús por parte de Pablo y todo tipo posterior de visión, revelación espiritual y experiencia, incluidas las del mismo Pablo (véase, por ejemplo, 2 Corintios 12,1-5<sup>175</sup>), y su colocación no con tales



múltiples acontecimientos posteriores, sino con las “vistas” por parte de Cefas, Santiago y los demás, indica no simplemente la insistencia de Pablo en su propia autoridad apostólica (en que él estaba en pie de igualdad con los otros apóstoles), sino también su sentir -que debía de saber que no sería cuestionado ni siquiera por quienes oponían resistencia a otros aspectos de su enseñanza- de que él había visto lo que habían visto los demás apóstoles, a saber, a Jesús mismo, personalmente presente.

Pablo es consciente, sin embargo, de que la ‘Vista’ de Jesús que le había sido concedida, aunque formaba parte de la secuencia de las demás “vistas” primitivas e irrepetibles, era no obstante peculiar dentro de dicha secuencia. Él indica esta peculiaridad con la breve expresión *hosperei to ektromati*, que he traducido por “como al nacido a destiempo”.

Un *ektroma* es, propiamente, un nacimiento prematuro, debido a un aborto espontáneo o, más normalmente, a uno provocado<sup>176</sup>. La palabra se podía usar como un insulto, y entrañaba connotaciones de fealdad<sup>177</sup>. Hay dos cuestiones importantes acerca de lo que Pablo dice aquí. En primer lugar, ¿por qué ha descrito su vista de Jesús, que tuvo lugar *después* de que las demás “vistas” hubieran llegado a su fin, con una palabra que describe algo que sucede demasiado *pronto*? En segundo lugar, ¿por qué ha insertado el artículo determinado, “como *al* nacido a destiempo”?

Está claro que Pablo no puede estar pensando en todos los posibles matices de la palabra. Un feto abortado, de manera espontánea o provocada, normalmente no vivía, pero el acontecimiento le había traído a la vida de una manera totalmente nueva. Sin embargo, el sentido de algo que sucede demasiado pronto, antes de tiempo, podría ser correcto, no en relación con el puesto que ocupa dentro de la secuencia de “vistas”, sino en relación con su propio proceso de prepararse para nacer -o más bien, de su *no* estar preparado para nacer-. Basta situarlo por un momento en paralelo con los demás apóstoles para que la idea quede clara. Los demás habían tenido un proceso de gestación, conociendo a Jesús, estando en su compañía, observando, escuchando, orando, incluso ayudando durante su ministerio público. Pablo no había tenido nada de esto: él era un joven estudiante de la Torá, conservador y lleno de celo, dispuesto a cualquier cosa (incluida la violencia) que pudiera apresurar la llegada del Reino de Dios y, con él, la victoria de Israel sobre los paganos de fuera y los traidores de dentro. Los otros apóstoles no estaban exactamente preparados para pensar a partir de la crucifixión y resurrección de Jesús, pero al menos éste era el Jesús que conocían. Pablo ni siquiera estaba en el mapa; desde el punto de vista del proceso de gestación y nacimiento, distaba muchos



meses de estar preparado para salir a la luz de un nuevo día en el que YHWH e Israel habían quedado redefinidos en torno a un Mesías crucificado<sup>178</sup>.

Ésta puede ser en parte la razón por la cual Pablo utilizó la imagen de un nacimiento prematuro. Fue, por decirlo así, arrancado del vientre de manera traumática, cegado por la luz repentina, como un bebé cuyos órganos todavía no se habían desarrollado suficientemente para afrontar las exigencias del mundo exterior. A mi parecer, Pablo insinúa aquí que es consciente de que su “vista” de Jesús fue efectivamente un tanto diferente de la de los demás. La luz cegadora, lo espectacular de la escena, tal como la cuenta Hechos, tal vez responda a una opción estilística<sup>179</sup>. Pero el Lucas que escribió Hechos es el mismo Lucas que cuenta el episodio del camino de Emaús y las demás “apariciones” posteriores a la resurrección, “ordinarias” y nada deslumbrantes. Y Pablo explica la diferencia entre él y los demás, no partiendo de que su vista de Jesús sea una clase diferente de “vista”, sino desde su personal falta de preparación para tal experiencia. Meterlo en la lista de testigos de la resurrección de Jesús, podría estar diciendo, requirió una operación de emergencia; su “vista” de Jesús fue la misma que la de ellos desde la óptica del Jesús que vieron, pero fue radicalmente diferente desde la perspectiva de su propia experiencia, al ser arrancado del seno del judaísmo lleno de celo para verse cara a cara resplandeciente con el señor crucificado y resucitado.

El artículo determinado (*el* nacimiento prematuro) sigue siendo un enigma, y abordarlo tal vez contribuya a aportar más claridad en este punto. Dicho artículo da a entender que Pablo tiene en mente un ejemplo concreto de *ektroma*, de niño nacido muerto. Cabe pensar que podría estar haciéndose eco de Job 3,16, donde aparece la expresión *hosper ektroma*: Job manifiesta su deseo de haber sido como un niño nacido muerto que no llega nunca a ver la luz. Esto significaría que Pablo estaba aludiendo, no al proceso de su “nacimiento”, sino a la condición en que estaba inmediatamente antes de él: era como alguien prácticamente muerto, incapaz de ver nada, pero todo eso quedó cambiado con un nuevo acto de gracia vivificadora. La otra posible alusión es a Números 12,12, donde Moisés reza para que María, castigada con la lepra por haberse opuesto a él, no permanezca leprosa, “como uno igual a un muerto, como un niño nacido muerto (*hosei ektroma*) que sale del vientre de su madre con la carne medio consumida”. Esto tal vez aporte más luz<sup>180</sup>. El contexto es el de María y Aarón poniendo en tela de juicio la jefatura de Moisés (Números 12,1-9). YHWH los convoca a los tres y declara que él habla con Moisés cara a cara, y que éste “ve la forma de YHWH” (los LXX leen “ve la gloria del Señor”,

probablemente para evitar decir de alguien que realmente veía a YHWH). Si Pablo está aludiendo a esta historia, lo hace para alinearse con María, y a la iglesia primitiva con Moisés, los que habían visto al señor cara a cara. *Hosperei to ektromati*, a su vez, aludiría entonces, no tanto a su experiencia de haber “nacido”, como al estado en que se encontraba como resultado de su actividad persecutoria contra quienes habían afirmado con razón que habían visto al señor. Esto establece una excelente conexión con lo que sigue a continuación y -aunque, como de costumbre, no conviene forzar demasiado las múltiples imágenes de Pablo- le permite hablar en términos bíblicos, tanto de su oposición al pueblo de la nueva alianza en su peregrinación por el desierto, como del perdón divino que le había sanado de esa afección<sup>181</sup>. Pablo había sido “como el nacimiento prematuro [en esa historia]” hasta que la gracia indulgente del dios de la alianza también le alcanzó a él<sup>182</sup>. Esto, por supuesto, es indemostrable, pero al menos abre posibilidades.

Esta explicación encaja perfectamente con los versículos 9-10, que de otro modo parecen innecesarios. Introducidos por *gar*, “pues”, explican algo del versículo 8, y la mejor candidata es la expresión “como el nacido de manera prematura”. Las anteriores persecuciones de Pablo significan que él, a diferencia de los demás, no merece el título de “apóstol”; pero reafirma el hecho de que ostenta este título, no obstante, haciendo referencia a su trabajo incansable. También esto, dice, es el resultado de la gracia particular que se le ha concedido (una encomienda personal, acompañada por el sentimiento de que la fuerza divina supera la carencia humana de méritos)<sup>183</sup>. Pablo encarna en su persona la fuerza transformadora de la era venidera que ha irrumpido en la era presente con la resurrección de Jesús. Estos dos versículos continúan manteniéndolo alienado con los demás apóstoles, algunos de los cuales eran a su vez conocidos para los corintios; pero su idea principal en el versículo 11, que ha sido la fuerza del párrafo entero, es que el evangelio que él y todos ellos predicaban era el mismo. Pablo, Cefas, Santiago y todos los demás anunciaban que el Mesías había muerto y había sido resucitado.

Para que el presente párrafo funcione, el significado que daban a esto tenía que ser el sentido que esas palabras ciertamente tenían tanto en el mundo pagano como en el judío de aquella época: que, tras su muerte corporal y su entierro, el Mesías había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Si Pablo y los demás hubieran pretendido referirse a algo distinto de esto, habría estado fuera de lugar hablar de episodios de “ver”; la idea de que éstos se hubieran producido durante un tiempo y luego hubieran

cesado resultaría incomprensible; y la idea de que con este acontecimiento había irrumpido en la era presente la nueva era resultaría inimaginable.

### (iii) *1 Corintios 15,12-28*

#### (a) *Introducción*

Pablo afronta en este momento la principal dificultad que le han planteado (probablemente a través de quienes le han visitado, no por carta), dificultad que entiende como emparentada con varios de los principales problemas de los que se ha ocupado hasta el momento en la carta: algunos de la iglesia han estado diciendo que eso de la resurrección de los muertos no existe (15,12). Como ya he indicado (396 *supra*), considero muy probable que esto se refiera, no a quienes creen que “la resurrección” ya les ha ocurrido en cierto sentido a todos los justos, sino a quienes niegan, por las razones normales, comunes a la antigüedad pagana y a la modernidad posterior a la Ilustración, que algo así pueda suceder<sup>184</sup>. Está claro que lo que aquí se tiene en mente es la futura resurrección del pueblo de Dios, no la pasada resurrección de Jesús. En los versículos 13-15, Pablo pone de manifiesto que negar la resurrección futura entraña negar la de Jesús, y que esto a su vez falsea la proclamación evangélica como tal.

Esta argumentación señala a qué atañe, y a qué no, la negación de la que le han informado. Es para contradecir dicha negación, y así fundamentar mejor la idea central de la carta entera, para lo que Pablo ha elaborado la argumentación de los versículos 12-49, junto con su floritura final en los versículos 50-58. Esta sección (B en nuestro esquema) es la primera sección principal de esta argumentación, que se subdivide a su vez (B1 y B2) en los versículos 12-19 y 20-28. En la primera subdivisión, Pablo utiliza argumentos de *reductio ad absurdum* breves y a modo de fuego graneado para poner de manifiesto lo que se seguiría de la negación. En la segunda saca a la palestra la afirmación contraria, empezando con la propia resurrección del Mesías (que no se había negado específicamente) y poniendo de manifiesto cómo de ella se sigue la resurrección de todo el pueblo del Mesías (que sí lo había sido).

Una vez más, dado el significado normal de las palabras que Pablo utiliza, no cabe duda de que lo que tiene en mente es una resurrección corporal. Si pudiéramos sacar el párrafo de su contexto, sería lógicamente posible comprenderlo a partir de una “resurrección” entendida como “supervivencia incorpórea a la muerte”; pero desde el punto de vista histórico y lexicográfico esto es sencillamente imposible. *Egeiro* y *anastasis* eran

palabras de uso habitual para denotar algo que se distinguía específicamente de una supervivencia incorpórea, a saber, una vuelta a la vida corporal. No existen indicios que hagan pensar que estas palabras pudieran denotar una supervivencia incorpórea tras la muerte<sup>185</sup>. Tampoco existe ninguna razón para suponer que un gran número de corintios hubieran adoptado una postura extrema, como los saduceos y unos pocos filósofos paganos, y negaran de plano cualquier forma de vida futura. Sin embargo, existen muchas razones para suponer que sería bastante natural que ex paganos recientemente convertidos dudaran de una futura resurrección corporal, e incluso que la negaran. Toda su cultura estaba acostumbrada a negar tal posibilidad; las múltiples variedades de cosmovisión y teología paganas no ofrecían nada capaz de generar tal creencia; la observación de sentido común de lo que les sucedía a los cuerpos muertos, tal como la encontramos en los escritos anticristianos de siglos posteriores y también en la época moderna, va en contra de abrigar tal esperanza. Pero Pablo ve que en este punto no cabe transigencia alguna. Cabe que a uno se le permita comer carne ofrecida a los ídolos, pero no negar la futura resurrección corporal y afirmar que tal negación es una opción cristiana admisible.

En los versículos 12-19 se apresura a sostener, para establecer una especie de cabeza de puente en el pensamiento de los destinatarios de su carta, que tal negación provoca incoherencias radicales en el corazón de la identidad cristiana. Esto le va a permitir coger el ritmo para explicar por extenso cómo funciona la cosmovisión de la nueva creación, nueva alianza y nueva era, y el lugar que la resurrección futura ocupa dentro de ella (versículos 20-28).

### **(b) 1 Corintios 15,12-19**

Este rápido párrafo adopta la forma de una espiral, en la cual la misma argumentación aparece dos veces en veloz sucesión. Tras el anuncio inicial del tema (“Si se proclama que el Mesías ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo pueden algunos de vosotros andar diciendo que no existe la resurrección de los muertos?”<sup>186</sup>), Pablo demuestra, con términos muy similares, que negar la resurrección futura acarrearía la negación de la resurrección del Mesías, lo cual a su vez socavaría la fe cristiana:

<sup>13</sup>Si no hay resurrección de los muertos, tampoco fue resucitado el Mesías; <sup>14</sup>y si el Mesías no ha resucitado, tanto nuestra proclamación como vuestra fe son vacuas... <sup>16</sup>Si los

muestrados no resucitan, tampoco el Mesías ha resucitado; <sup>17</sup>y si el Mesías no ha resucitado, vuestra fe es vana, y seguís en vuestros pecados.

Ambas partes están conectadas por el versículo 15, que saca de los versículos 12b-14 el ulterior corolario de que los apóstoles han estado diciendo mentiras acerca del dios verdadero al afirmar que resucitó al Mesías -porque no lo hizo, si es verdad que los muertos no resucitan-. Esto indica el verdadero sustrato de la argumentación: la doctrina de Pablo sobre Dios, que es la creencia judía, más concretamente farisaica, de que el creador es el que resucita a los muertos<sup>187</sup>.

La argumentación básica es, pues, una *reductio ad absurdum*, que pone de manifiesto que quienes niegan la resurrección futura están cortando la rama sobre la que están sentados. El versículo 14 toma esto en un plano: si la resurrección no se da, los apóstoles han estado hablando tonterías vanas, y quienes les han creído han creído tonterías vanas<sup>188</sup>. El versículo 17 lleva este plano más lejos: su fe no es sólo “vacua”, sino “vana”, *mataia*, una pérdida de tiempo; y la idea decisiva es que no sólo creen estupideces sobre la resurrección y sobre Jesús, sino también que *la nueva era en la que los pecados se dejan atrás no ha quedado inaugurada después de todo*. Los cimientos del evangelio, mencionados por Pablo en la introducción a Gálatas (1,4), no se han echado, después de todo. Para Pablo, lo esencial de la resurrección no es simplemente que el dios creador haya realizado algo extraordinario por un individuo en particular (ésta es a veces para la gente de hoy la idea supuestamente central de la proclamación pascual), sino que, en y por la resurrección, “la malvada era presente” ha quedado invadida por la “era venidera”, el tiempo de restauración, de regreso, de renovación de la alianza y de perdón. Se ha producido un acontecimiento como resultado del cual el mundo es un lugar diferente, y los seres humanos tienen la nueva posibilidad de llegar a ser un tipo diferente de personas.

Como hemos visto, esta creencia estaba inserta en la elocuente fórmula evangélica de los versículos 3b-4. Su lógica es sencilla, dado el estrecho vínculo existente a lo largo de toda la Escritura entre pecado y muerte: si Dios ha vencido a la muerte en la resurrección de Jesús, el poder del pecado ha quedado quebrantado; pero si lo primero no se ha dado, tampoco se ha producido lo segundo. Esto genera la escatología de las dos eras que Pablo expondrá brevemente en los versículos 20-28.

Los dos últimos versículos de la subsección miran a los versículos 29- 34. La negación de la resurrección, de los creyentes y del Mesías, tendría dos graves consecuencias que socavarían lo que Pablo considera la fe cristiana

ordinaria. Por una parte, los cristianos que ya han muerto han “perecido”; en otras palabras, no tendrán una vida futura digna de ese nombre (véase el versículo 29). El versículo 18 supone que ya hay quienes “se han dormido en el Mesías”<sup>189</sup>, y que los escépticos han planteado dudas acerca de su futuro. Por otra parte, quienes en el presente sufren y luchan por el evangelio son los miembros más dignos de compasión de toda la raza humana, pues están soportando las penalidades presentes por un futuro que no va a llegar (véanse los versículos 30-34). Estos versículos aportan otro indicio claro de que lo que está en juego es, en efecto, la resurrección corporal. Pablo simplemente no incluye en ningún lugar de la escala de metas que merecen la pena una perspectiva de bienaventuranza futura incorpórea; no catalogaría como “salvación” una supervivencia incorpórea a la muerte, probablemente porque esto significaría que uno *no* quedaría rescatado, “salvado”, de la muerte como tal, de la corrupción y destrucción irreversible del cuerpo humano bueno y dado por Dios. Permanecer muerto, incluso “dormido en el Mesías”, sin la perspectiva de la resurrección significaría, por tanto, que uno había “perecido”. Pues que no hubiera resurrección significaría que la fe y la vida cristiana, incluido el sufrimiento, serían “sólo para esta vida”.

### (c) *1 Corintios 15,20-28*

Por supuesto, existía la posibilidad de que cualquiera, en Corinto o en otro lugar, leyera los versículos 12-19, estuviera de acuerdo con su lógica y sacara la conclusión de que el cristianismo en su conjunto se basaba, efectivamente, en un error, y era vacuo, vano y carente de esperanza. Pero, naturalmente, Pablo no va a dejar así la cosa. La segunda mitad de la sección (B2) expone la declaración clásica de Pablo sobre el cuadro más amplio de la resurrección, la de Jesús y la de todos aquellos que le pertenecen por su condición de Mesías. Éste es sobre todo el punto donde Pablo va a intentar enseñar a los corintios a pensar escatológicamente, dentro de las categorías judías de la “apocalíptica” -no acerca de una “expectativa inminente” del fin del mundo, sino acerca del modo en que el futuro ha irrumpido ya en el presente, de manera que el tiempo presente se caracteriza por una mezcla de cumplimiento y expectativa, de “ya” y “todavía no”, que apunta hacia un futuro en el cual lo que sucedió en la primera Pascua se llevará a la práctica plenamente y el Dios verdadero será todo en todos<sup>190</sup>. Este pasaje ofrece una situación repensada “de reino de Dios”, a la manera de muchos cuadros así del judaísmo del segundo Templo, con la victoria de este Dios sobre todos sus enemigos como tema, y con la



resurrección y el dominio del Mesías como elementos clave de su redefinición<sup>191</sup>.

Pablo nunca pierde de vista la cuestión principal que está abordando, y tampoco nosotros debemos hacerlo. Está argumentando en favor de la certidumbre de la futura resurrección corporal de todo el pueblo del Mesías. El presente pasaje esboza el marco dentro del cual esta creencia no sólo tiene sentido (especialmente desde el punto de vista temporal: primero el Mesías, después todo el pueblo del Mesías), sino que se sigue ineludiblemente. La idea fundamental se expone, como ocurre a menudo con Pablo, en el versículo inicial de la secuencia (en este caso, el versículo 20): el Mesías ha sido resucitado de entre los muertos como el *aparche*, las “primicias”, la primera gavilla de la cosecha que garantiza que detrás vendrán más<sup>192</sup>. Esto se explica de la siguiente manera:

<sup>21</sup>Pues, dado que por un ser humano vino la muerte, por un ser humano vino también la resurrección de los muertos; <sup>22</sup>pues igual que en Adán mueren todos, así también en el Mesías serán todos vivificados.

En otras palabras, la resurrección futura está garantizada por la condición de Jesús como el verdadero ser humano, aquel que porta plenamente la imagen divina. Pablo sólo menciona este tema al final mismo de su argumentación principal, en el versículo 49, pero, teniéndolo presente a lo largo de toda ella (como tenemos que hacer a menudo con Pablo), podemos ver hacia dónde va éste. Es porque el género humano fue creado con la finalidad de aportar el orden del creador al mundo por lo que en este momento, debido a qué Jesús es el verdaderamente humano, se le ha asignado la tarea de aportar al mundo el nuevo orden *salvífico* del creador. Este tema guarda estrecha correlación con la investidura de Jesús, al mismo tiempo, como Mesías: su resurrección lo ha revelado ya como el verdadero señor del mundo, y va a dominar, como decían las Escrituras que haría el Mesías, hasta que haya vencido a todos los enemigos del dios creador, es decir, a todos los poderes del mundo (de los cuales el mayor es, por supuesto, la muerte misma) que se alzan contra la creación buena y contra el cumplimiento de los designios divinos sobre ella. Así, al afirmar en los versículos 21-22 que Jesús es el verdadero ser humano y el Mesías, Pablo explica dos cosas: *que* su resurrección es el principio de una cosecha más amplia y *cómo* se llevará a cabo dicha cosecha.

Este pasaje, en efecto, versa en su totalidad sobre la nueva creación como cumplimiento y redención de la antigua. Pablo desarrolla esto y la argumentación paralela en la segunda mitad del capítulo, especialmente por



medio de la reflexión sobre algunos de los textos bíblicos clásicos que hablan de la creación originaria y del género humano como quien la administra y es portador de la imagen del creador. Los relatos de la creación y la caída, tal como se cuentan en Génesis 1,26-28 y 3,17-19, se encuentran justo debajo de la superficie del texto en todo momento, y las partes posteriores del capítulo aludirán frecuentemente a los mismos pasajes. El gran salmo que habla de la vocación del género humano a dominar la creación en calidad de regente en representación del creador (Salmo 8) se cita explícitamente en el versículo 27, donde queda estrechamente alineado con el mesiánico Salmo 110 y con los múltiples ecos de Daniel<sup>193</sup>. Esto no es un mero “recurso a las Escrituras”, como si Pablo estuviera elaborando una argumentación sobre otra cosa y necesitara sacar a colación algunos textos probatorios<sup>194</sup>; con su reflexión se está abriendo camino a través de una teología de la creación y del género humano, y las alusiones bíblicas indican la narración cuyo clímax queda en lo sucesivo constituido por la resurrección de Jesús, con lo cual ayuda a que el relato llegue a la meta a la que aspiraba. Lo mismo que, cuando Israel no llegó a ser el pueblo portador de la luz para el mundo, el Dios de la alianza no redefinió su vocación, sino que envió al Mesías para que actuase en lugar de Israel (ésta es la argumentación de Romanos 2,17-4,25, y de hecho se encuentra detrás de gran parte de Romanos 5-8 y 9-11), tampoco en este momento el hecho de que el género humano (“Adán”) no llegara a ser el sabio administrador de la creación portador de la imagen del creador llevó al creador a redefinir su vocación, sino a enviar al Mesías como el verdadero ser humano. La finalidad es que en su vida humana renovada y resucitada pueda ser y hacer, por el género humano y toda la creación, lo que ni el género humano ni la creación podían hacer por sí mismos. Esa es la teología del verdadero Dios, del género humano y de la creación que, enraizada en cada uno de sus puntos en el Antiguo Testamento, queda reafirmada en este tratamiento sobre la resurrección de quienes pertenecen al Mesías. Y esto ocupa su sitio dentro del cuadro más amplio de la Pascua como el decisivo primer paso en el plan y el designio de este Dios de ser, en virtud de la victoria del Mesías, “todo en todos” (versículo 28). Cuando, dentro de una teología de la nueva creación como la que este pasaje ofrece de manera manifiesta (la reafirmación de la vieja creación y la liberación de ésta respecto a todo lo que la estropea, la desfigura y la mata), encontramos la “resurrección” como el tema central, esto hace referencia —no debiera persistir ya ninguna duda— a la resurrección corporal.

A partir de este momento queda abierto el acceso al núcleo de la argumentación, que versa sobre el orden adecuado en el cual ha de suceder

todo esto: la *secuencia* cronológica y también la *jerarquía* ontológica, o incluso metafísica, a través de las cuales el mundo es puesto “en orden”<sup>195</sup>. Pablo describe esta “ordenación” por medio de una amplia exposición del Salmo 8,8, donde el verbo clave (“Dios ha *puesto todas las cosas en orden* bajo sus pies”) se repite y aprovecha para construir una teología de la nueva creación como el cumplimiento de la intención de la antigua. Dentro de ésta ha entretendido el tema de la realeza, del dominio mesiánico, procedente del Salmo 110 y Daniel, con el fin de hacer hincapié en que la futura resurrección corporal de todo el pueblo del Mesías está garantizada porque Jesús desempeña los papeles en virtud de los cuales, según las promesas, el mundo va a ser puesto bajo el dominio salvador de su Dios creador. El punto central de este reino salvador es la derrota y abolición de la muerte como tal (versículo 26). Y dicha derrota y abolición de la muerte debe significar, por supuesto, nueva vida, nueva vida corporal, vida resucitada.

Podemos exponer esta densa argumentación de la manera siguiente, con comentarios entre paréntesis que indican los temas, las alusiones y ecos bíblicos que le dan su hondura y su fuerza:

<sup>23</sup>Pero cada uno en su propio *orden* [*en to idio tagmati*]: el Mesías como las primicias; luego, el día de su manifestación [*parousia*] regia, quienes pertenezcan al Mesías. <sup>24</sup>Después tendrá lugar el fin, cuando destruido todo principado, toda potestad y todo poder, el Mesías entregue el reino a Dios Padre. <sup>25</sup>Pues es necesario que él reine hasta que “ponga a todos sus enemigos bajo sus pies”. <sup>26</sup>El último enemigo en ser destruido será la muerte. <sup>27</sup>Pues “él [Dios] ha puesto todo en *orden* [*hypetaxen*, término relacionado con el *tagma* del versículo 23] bajo sus pies”. Pero cuando dice que “todo está *puesto en orden* [*hypotetaktai*]”, es evidente que exceptúa a aquel que *pone todo en orden* [*hypotaxantos*] bajo él. <sup>28</sup>Cuando *ponga todo en orden* [*hypotage*] bajo él, entonces el Hijo mismo será *puesto en orden* [*hypotagesetai*] bajo aquel que *puso todo en orden* [*hypotaxanti*] bajo él, para que Dios sea todo en todos.

Debemos señalar, en primer lugar, los principales ecos bíblicos. En la versión de Teodoción de Daniel 2,44, el Dios de Israel “suscitará un reino” (*anastesei ho theos basileian*) en Daniel 7,14, y particularmente en 7,27, los santos del Altísimo reciben el reino eterno. La primera de estas citas guarda estrecha correspondencia con el versículo 24; la segunda, con el versículo 25. La idea de poner a todos los enemigos del Mesías bajo sus pies proviene, desde luego, del Salmo 110,1, texto que en el cristianismo

primitivo se utiliza con frecuencia mesiánicamente<sup>196</sup>. Finalmente, el Salmo 8,8 acaba dominando completamente la argumentación, dado que Pablo saca de allí la idea del orden que responde al designio divino y en el cual el género humano desempeña un papel intermedio entre el creador y la creación.

Así pues, la tarea humana y la tarea mesiánica encajan la una en la otra: el Mesías, el verdadero Ser Humano, gobernará el mundo en obediencia a Dios<sup>197</sup>. Esta tarea es llevada a cabo durante la era presente por Jesús, constituido en Mesías en virtud de su resurrección. Dicha tarea entraña una actividad para la cual, en la literatura bíblica y apocalíptica, las imágenes de batalla y victoria son habituales, y las connotaciones militares de la palabra *tagma* en el versículo 23 (que hablan de alinear soldados en “orden” o “formación” de batalla) podrían ser perfectamente intencionadas<sup>198</sup>. La oleada de usos de este término, o más bien de sus diversos términos afines, en los versículos 27-28, que dependen del Salmo 8,8, indica que desde el principio del párrafo Pablo había tenido la intención de encaminarse hacia este punto, y que él veía el cumplimiento del Salmo 8,8 precisamente desde la óptica de la victoria metafóricamente “militar” del Mesías sobre todos los enemigos del creador, los “príncipes, autoridades y poderes”, tanto humanos como sobrehumanos, que amenazan la creación buena<sup>199</sup>. Es aquí donde las alusiones al Salmo 110 y a Daniel hacen su aportación, que cuadra perfectamente con el punto de vista global del judaísmo del segundo Templo sobre el establecimiento venidero del reino de Dios. El resultado es la instauración de un “orden” estable y definitivo en el cual el dios creador y de la alianza está sobre el Mesías, y el Mesías está sobre el mundo -con el Mesías, en otras palabras, ocupando precisamente la posición señalada en Génesis 1 y 2 para la raza humana, y en Daniel 7 para “el pueblo de los santos del Altísimo”: bajo el creador, sobre el mundo, reflejando la imagen divina en el mundo, trayendo el orden victorioso, sabio y salvífico del creador al mundo, que de otro modo estaría sometido al dominio destructivo de la muerte y a todos los poderes que conducen a ella<sup>200</sup>. Se verá que este dios es Dios, que al final será “todo en todos”<sup>201</sup>.

El corazón y el centro de todo ello es, pues, la derrota futura de la muerte, basada en la derrota anticipada que se le infligió en la resurrección de Jesús mismo; o, por decirlo de otra manera, la compleción final de la “era venidera”, que quedó inaugurada, en medio de la “presente era malvada”, en virtud de la muerte y resurrección del Mesías. Éste es el momento en que los acontecimientos de los que se habla en los versículos 3- 4 se cumplen finalmente. Y éste es, claramente, el momento en que, con la manifestación

(*parousia*) regia de Jesús, todos cuantos le pertenecen son a su vez resucitados corporalmente de entre los muertos<sup>202</sup>. El versículo 23 deja patente (no porque Pablo o ninguno de sus lectores lo hubieran dudado) que los muertos cristianos todavía *no* han sido resucitados; estén donde estén en ese momento, su resurrección no ha tenido lugar.

La afirmación sobre la *parousia* que se hace en el versículo 23 guarda estrecha correspondencia con lo que se dice en 1 Tesalonicenses 4,14-18 (donde el cuadro desarrollado y sumamente metafórico del futuro se basa, como aquí, en los acontecimientos evangélicos fundamentales de la propia muerte y resurrección de Jesús, señalados a modo de fórmula en 4,14) y también en Filipenses 3,20-21, que a su vez se basa en los acontecimientos evangélicos expuestos en 2,6-11. Aunque la *parousia* no se menciona explícitamente cuando Pablo recapitula el presente capítulo en los versículos 50-58, la referencia a la resurrección final de los muertos en el versículo 52 recoge lo que se dice en el versículo 23, y la “victoria” de la que se habla en el versículo 57 es otra manera de resumir el efecto de todo el presente párrafo. Así, aunque el pasaje del que nos estamos ocupando en este momento es uno de los textos más densos y llenos de alusiones de Pablo, sus líneas principales destacan claramente, y podemos reconstruirlas con bastante grado de certeza tanto mediante la red de alusiones bíblicas y lo que sabemos de sus otros escritos sobre temas parecidos, como con el contexto más amplio de la presente carta. La argumentación en su conjunto establece, con sólida teología y considerable fuerza retórica, la idea de que la resurrección de Jesús el Mesías es el punto de partida y el medio por el cual el creador, a la hora de completar la obra de rescatar y renovar la creación original, resucitará a todo el pueblo del Mesías a una nueva vida corporal<sup>203</sup>.

No debemos pasar por alto los matices políticos de esta carta, otra más dirigida a una colonia romana. Todo el párrafo versa sobre el Mesías, a través de cuyo “reino” (*basilea*) el único Dios verdadero derrocará a todas las demás autoridades y gobernantes. “Resurrección” se sitúa, como en el pensamiento fariseo, claramente dentro de una teología del “reino de dios”; y todo judío del siglo I sabía que una teología del “reino de dios” conllevaba un ineludible significado político. El “ordenamiento” (*tagma*) presente de la sociedad sitúa al César arriba, a sus representantes en medio y a la gente corriente abajo; el nuevo ordenamiento del creador lo tendrá a él mismo arriba, al Mesías -¡y a su pueblo, como en 6,2 y en otros lugares!- en medio, y al mundo como un todo debajo, pero no explotado y oprimido, sino rescatado y restaurado, una vez que haya recibido la libertad llegada con el sabio dominio del creador, su Mesías y sus súbditos portadores de su

imagen. Este pasaje entra, así, dentro de la misma categoría que Romanos 8 y Filipenses 2,6-11 y 3,20-21, por cuanto es, simultáneamente, una exposición clásica de los planes del Dios creador para rescatar a la creación, y un recordatorio cifrado pero de gran intensidad a la joven iglesia, que vive en el mundo del César, de que Jesús era señor y de que a su nombre se doblaba toda rodilla.

#### (iv) 1 Corintios 15,29-34

El párrafo siguiente es corto: una especie de paréntesis, una breve tregua tras una argumentación densa y enrevesada<sup>204</sup>. Estilo entrecortado: frases cortas; cambios rápidos de tema; una cita de poesía pagana. El sabor es tanto *ad hoc* como *ad hominem*, un planteamiento rápido, improvisado y de dispersa amplitud para asegurarse de que el oyente sigue despierto<sup>205</sup>. Cuatro temas diferentes en cinco versículos, con la resurrección como hilo conductor de todos ellos; cuatro pequeñas ventanas, cada una de las cuales permite entrever la continuidad entre la vida presente y la futura. Por debajo se encuentra la lógica que sostenía los versículos 12-19: si la negación de la resurrección se mantuviera, pensad lo que eso significaría realmente para los usos simbólicos cristianos, para el propio estilo de vida apostólica de Pablo, para la ética cristiana. Pensad y avergonzaos, dice él, de la ignorancia del dios verdadero que tal negación da a entender<sup>206</sup>.

El primer tema sigue siendo controvertido (versículo 29). Pablo supone que algunos se hacían “bautizar por los que han muerto” y declara que esta práctica sólo puede tener sentido si los muertos han de resucitar. No existe acuerdo acerca de qué era este “bautismo por los que han muerto”, ya que no existe otra referencia a él en el cristianismo primitivo. Recientemente se han expuesto razones en favor de interpretarlo simplemente así: había gente que buscaba el bautismo (y por tanto agregarse a la iglesia) porque un pariente o amigo cristiano había muerto hacía poco y ellos querían estar seguros de que se reunirían con él en la vida venidera<sup>207</sup>. Esto parece posible, pero igual de posible es, creo, la interpretación más tradicional, según la cual algunas personas que habían llegado a la fe cristiana en Corinto habían muerto antes de ser bautizadas, y otros cristianos se habían bautizado por ellas, completando vicariamente en sus propias personas la inacabada iniciación sacramental de los muertos<sup>208</sup>. Si adoptamos la interpretación mayoritaria, Pablo está diciendo que los muertos están aún vivos en cierto sentido, pero todavía no han resucitado, y que el morir y resucitar simbólicamente con el Mesías que se representa en el bautismo se

puede reclamar en nombre de esos muertos, con la mirada puesta en el futuro, en la resurrección que todavía está por llegar. Si se adopta la otra propuesta, la argumentación sigue en pie, aunque la práctica de buscar el bautismo con el fin de estar seguros de reunirse con amigos o parientes difuntos sería, desde luego, igualmente compatible, en ese plano, con diversas teorías diferentes sobre lo que sucedía después de la muerte.

Pablo desarrolla luego, en los versículos 30-32a, el pensamiento que mencionó brevemente en el versículo 19, donde aludía también a la mención de sus afanes apostólicos hecha en el versículo 10: ¿qué objeto tiene padecer tanto sufrimiento, persecución, penalidades y malos tratos, si no hay una resurrección venidera?

<sup>30</sup>Y nosotros mismos, ¿por qué nos vemos expuestos a peligros en todo momento? <sup>31</sup>Os aseguro, hermanos, por el orgullo que me proporcionáis en el Mesías, Jesús nuestro señor, que estoy al borde de la muerte cada día. <sup>32</sup>Si sólo con miras humanas hubiera luchado en Éfeso contra las fieras, ¿qué provecho tendría?

También en este caso existen problemas exegéticos que no nos atañen<sup>209</sup>. Lo que importa, una vez más, es la *continuidad* que Pablo ve entre la vida presente y la vida resucitada, y el hecho de que la vida futura da así sentido a lo que de otro modo sería absurdo.

La segunda mitad del versículo 32 aplica la misma continuidad a la cuestión de la ética cristiana, igual que hizo Pablo en los capítulos 5 y 6. Éste se introduce mentalmente en la lógica de la negación de la esperanza en la resurrección, haciéndose eco de Isaías 22,13 y siguiendo la argumentación de “los malvados” de Sabiduría 2,5-11: si no hay vida futura, entonces el presente se ha de disfrutar al máximo.

<sup>32b</sup>Si los muertos no resucitan, “comamos y bebamos, que mañana moriremos”, <sup>33</sup>No os dejéis engañar: “las malas compañías corrompen las buenas costumbres”.

El contexto de Isaías 22 es de juicio: Israel había olvidado a su Dios (2,11) y no escuchaba su llamada al arrepentimiento (22,12), pero en cambio seguía celebrando las fiestas (22,13a), diciendo: “Comamos y bebamos, que mañana moriremos” (22,13b). De este modo, los pecados de Israel no eran perdonados (22,14). Pablo, que ya había advertido de que si la resurrección no es verdad “seguís en vuestros pecados” (versículo 18), parece referirse a toda esta secuencia de pensamiento, como vemos en la mordaz advertencia y la exhortación que siguen inmediatamente.



Naturalmente, los descuidados israelitas antiguos no eran los únicos que podían pensar de ese modo, como pone de manifiesto el paralelismo de Sabiduría. Esta actitud se atribuía popularmente a la escuela filosófica epicúrea<sup>210</sup>. Incluso los poetas paganos saben, dice Pablo citando a este efecto *Thais*, la obra teatral de Menandro, que vivir entre gente que se despreocupa del futuro corroerá los buenos hábitos morales<sup>211</sup>. Aunque Pablo despierte muchos ecos tanto en la Biblia como en el pensamiento popular de la época, su idea principal es la misma que en la parte anterior de la carta: la resurrección es el fundamento último del esfuerzo moral cristiano<sup>212</sup>.

Esto nos conduce de manera natural al llamamiento conclusivo del versículo 34: ¡sentad la cabeza, pensad correctamente, dejad de pecar! Algunos, afirma Pablo —es de suponer que los “algunos” del versículo 34 sean los mismos que los “algunos” del versículo 12, no un grupo diferente, ni tampoco gente ajena a la comunidad—, no tienen conocimiento del verdadero dios. La iglesia debiera avergonzarse de sí misma por permitir que se produzca tal situación. Los judíos declaraban con frecuencia que los gentiles no conocían al verdadero Dios<sup>213</sup>, pero esto parece ser más concretamente una acusación de que las personas en cuestión no conocen el poder de este Dios para resucitar a los muertos<sup>214</sup>. Un verdadero conocimiento pondría de manifiesto lo que este Dios es capaz de hacer, y también que él es el juez que llamará a todos a rendir cuentas. Esta acusación guarda estrecha relación con referencias previas al Dios creador en la carta<sup>215</sup>, y también con la argumentación entera de los capítulos precedentes, especialmente el 5 y el 6. Aclarad vuestro pensamiento, parece decir Pablo, en lugar de ir tirando a ciegas en medio del equivalente teológico a un sopor etílico<sup>216</sup>. Reconoced quién es realmente el verdadero Dios, y todo quedará claro.

Tras el breve paréntesis, Pablo reanuda su tarea a gran escala. Probablemente no suponía que los versículos 29-34 hubieran convencido a los escépticos; el objetivo de este pasaje es más bien colocar unos cuantos indicadores para recordar a su público varias cosas que se seguirían si llegaran a generalizarse las opiniones de los escépticos. Aunque, como hemos dicho, algunas partes del pasaje podrían de por sí ser compatibles con una visión incorpórea de la existencia post mórtem, el probable significado del versículo 29, y particularmente los paralelos entre el llamamiento ético y partes anteriores de la carta donde se hace hincapié en la resurrección, excluyen esta opción. Pablo tiene expedito el camino para



abordar el problema más difícil al que se enfrenta. Si los muertos, en efecto, han de ser resucitados, ¿cómo ocurrirá esto? ¿Qué tipo de cuerpo tendrán?

## (v) 1 Corintios 15,35-49

### (a) *Introducción*

La clave para entender los siguientes quince versículos es percatarse de que, como los versículos 20-28, están basados en Génesis 1 y 2. También esto forma parte de la teología paulina de la nueva creación. Su clímax llega en el último versículo (el 49), donde Pablo da la respuesta final a su pregunta inicial: ¿qué clase de cuerpo recibirán los muertos cuando sean resucitados? Portarán -portaremos, dice Pablo- la imagen del hombre que es “del cielo”, es decir, el “Adán final”, el Mesías<sup>217</sup>. Esa pregunta y esa respuesta son el único dato decisivo que se debe tener presente a lo largo de todo el pasaje; también proporcionan la idea central de nuestra propia interpretación de este pasaje, interpretación en la cual estudiamos lo que Pablo dice acerca del cuerpo futuro que tendrán los cristianos para, a partir de esto, ver lo que él cree acerca del cuerpo resucitado de Jesús como tal.

Una ojeada a Génesis 1-2 pone de manifiesto a cuántos de sus temas más importantes se alude en la presente argumentación de Pablo. El Dios creador hizo los cielos y la tierra, y llenó ambos con sus criaturas; Pablo menciona estas dos categorías en el versículo 40, y emplea un análisis de ellas para distinguir el primer Adán del final. El poderoso viento, o espíritu, divino se movía sobre las aguas, y el aliento o espíritu divino animó también a Adán y Eva; la actividad vivificadora tanto del creador como de Jesús, Pablo la ve desde el *pneuma*, el espíritu, viento o aliento (versículos 44-46). El creador hizo los luminares celestes, que Pablo menciona en el versículo 41. Creó plantas que daban fruto con semilla, para que se pudieran producir más plantas; Pablo convierte esto en un tema muy importante en los versículos 36-38, y luego echa mano del lenguaje de la “siembra” en los versículos 42-44. El creador hizo toda clase de pájaros, animales y peces; Pablo los introduce también dentro de su argumentación (versículos 39-40). En el clímax de Génesis 1, el creador hizo a los seres humanos a su propia imagen, para que dominara sobre el resto de la creación, y en Génesis 2 confió a Adán en particular la responsabilidad de dar nombre a los animales; para Pablo, también, el clímax del relato es la recreación del género humano mediante la actividad vivificadora del Adán final, cuya imagen será llevada por todos cuantos le pertenecen. Ésta es, en efecto, una teología reflexiva y cuidadosa de un nuevo Génesis, de una creación renovada.

Dentro de dicha teología, Pablo está construyendo una argumentación paso a paso, de manera que para cuando llegamos al versículo 49 podemos ver el significado completo de lo que está diciendo. No va a decir, abiertamente, “el cuerpo nuevo será como el de Jesús”, aunque es allí, como en Filipenses 3,21, adonde pretende llegar. En primer lugar defiende la discontinuidad dentro de la continuidad: la planta no es lo mismo que la semilla, y sin embargo procede de ella por el poder del creador (versículos 36-38). En cualquier caso, existen diferentes tipos de realidad física en toda la creación, cada una con sus propiedades y dignidad propias y especiales (versículos 39-41). Esto constituye la primera subsección de su argumentación (b1 en nuestro esquema); Pablo está estableciendo categorías a partir del orden creado para proporcionar una plantilla que permita entender la nueva creación, a la cual pasa a continuación. El cuerpo nuevo y resucitado estará en continuidad y en discontinuidad con el actual, especialmente porque éste es “corruptible”, mientras que el nuevo será “incorruptible” (como va a poner de relieve en el último párrafo del capítulo). Esto se va a deber a que el cuerpo nuevo será traído al ser, y mantenido en su incorruptibilidad, por el Espíritu del Dios creador, como resultado de la obra vivificadora del Adán final.

Para nuestros propósitos, prácticamente todos estos aspectos son cruciales.

(1) No debiera haber ninguna duda de que Pablo está defendiendo una resurrección *corporal*; más adelante nos ocuparemos de la interpretación errónea más importante de esta sección, que con frecuencia se ha utilizado para poner esto en tela de juicio, para sostener que ese cuerpo está compuesto de luz gloriosa y no de nada físico, y para interpretar que en los versículos 44-46 *soma pneumatikon* significa “cuerpo espiritual, es decir, no físico”.

(2) Pero Pablo está defendiendo también una resurrección corporal muy diferente de una mera resucitación. Una semilla no germina desenterrándola, cepillándola y devolviéndola a su prístina condición de semilla. Tras haber creado un espacio hermenéutico para hablar acerca de diferentes tipos de cuerpos, enumerando los muchos tipos diferentes de la creación original, Pablo aprovecha esto para establecer diferencias en varios aspectos entre el cuerpo presente y el futuro. Ésta es una innovación sorprendente dentro de las tradiciones judías de análisis de la resurrección, aunque obviamente sigue estando dentro del mundo judío de pensamiento, y no se ha alejado para vincularse con especulaciones paganas tomando prestado de la tradición judía un mero barniz superficial.

(3) El Mesías, en cuanto Adán final, comienzo de la raza humana renovada (compárese Colosenses 1,18b), no es sólo el modelo del nuevo tipo de humanidad. Posee la autoridad para darle el ser. El poder por medio del cual ejerce esa autoridad es, como a estas alturas debiéramos esperar, el Espíritu.

Estos tres puntos nos dicen muchas cosas acerca de lo que Pablo pensaba que le había sucedido a Jesús. También indican, con sus muchas innovaciones dentro de la tradición judía, que cualquier otra cosa que digamos acerca de este pasaje no es simplemente una aplicación a los creyentes, o por extensión a Jesús mismo, de estudios judíos ya existentes de tipo teológico y exegético. Permanece firmemente situado dentro del mundo del judaísmo, pero ningún escrito judío había dicho antes nada como esto. Está claro que Pablo cree que sucedió algo debido a lo cual en lo sucesivo resultan adecuadas nuevas interpretaciones de textos y temas muy conocidos.

Ahora estamos preparados para sumergirnos en los detalles de ambas subsecciones.

### **(b) 1 Corintios 15,35-41**

La áspera reacción de Pablo (“Necio”, versículo 36) ante la pregunta inicial tiene perfecto sentido si suponemos que él entiende que la pregunta se plantea, como la de los saduceos en el evangelio, no como una auténtica indagación, sino como un despectivo rechazo. En otras palabras: la pregunta “¿Cómo resucitan los muertos?” probablemente da a entender “¡Todos sabemos que esto es imposible!”; “¿Con qué tipo de cuerpo volverán?” da a entender “¡No soy capaz de imaginar ningún tipo de cuerpo que haga tal cosa!”. La misma palabra “cómo” puede conllevar este matiz: “¿Cómo puedes decir que los muertos resucitan?”<sup>218</sup>.

Las dos preguntas parecen centrar la atención en ideas diferentes, no son simplemente dos maneras de plantear la misma<sup>219</sup>. El término castellano “cómo”, lo mismo que su correspondiente inglés, puede deslizarse fácilmente de “en virtud de qué” a “de qué manera”. El significado de “cómo salgo” variará si quien habla está esforzándose por encontrar la salida de un laberinto o se dirige con inquietud a quien le acaba de hacer una fotografía con cámara digital. Aunque el término griego *pos* puede tener diversos matices de significado, y puede apuntar a una segunda pregunta que simplemente aclara la primera<sup>220</sup>, la manera más normal de interpretar la primera pregunta no es “¿Cómo, esto es, con qué apariencia o tipo de

cuerpo van a ser resucitados los muertos?”, sino “¿En virtud de qué acción o poder puede ocurrir este hecho extraordinario?”. Ciertamente, el pasaje que sigue responde a esta pregunta y también a la relativa al tipo de cuerpo. En la presente subsección, Pablo prepara su respuesta a la primera pregunta diciendo que, en el caso de una semilla plantada, el creador “le da un cuerpo” (versículo 38); en la siguiente subsección aplica esto concretamente desde la perspectiva de la autoridad del Mesías y del poder del Espíritu (versículos 44-6). En la presente subsección prepara el terreno para su respuesta a la segunda insistiendo en que hay muchos tipos diferentes de cuerpo, y que es posible que haya continuidad y también discontinuidad entre tipos diferentes. Parece como si estuviera dando una respuesta en dos etapas a dos preguntas: “¿Cómo se hace?” y “¿Qué tipo de cosa será?”. Podemos señalar -dato bastante obvio, pero que quizá requiera ser subrayado- que Pablo ni mucho menos habría necesitado tomarse todas estas molestias si lo que quería decir era que el “cuerpo” resucitado no era “físico” en algún sentido, si después de todo había estado hablando de un alma o un espíritu incorpóreos<sup>221</sup>.

En este momento, Pablo echa una rápida mirada a aspectos diferentes del presente orden creado, empezando por las semillas y plantas, describiendo el proceso de siembra, germinación y nueva vida con un lenguaje cuidadosamente escogido para que sirva de modelo para lo que va a decir. Por supuesto, no cree que el cuerpo resucitado crezca a partir del cuerpo actual, tras el entierro, de la misma manera que un roble crece a partir de una bellota plantada. Su idea fundamental es que el poder del creador “da vida” a la semilla que ha “muerto” (versículo 36):

<sup>36</sup>¡Necio! Lo que tú siembras no es traído a la vida si antes no muere. <sup>37</sup>Y lo que siembras no es el cuerpo que va a ser, sino una cáscara desnuda, quizá de trigo o de algún otro cereal.

<sup>38</sup>Pero Dios le da un cuerpo de acuerdo con sus deseos, dando a cada una de las semillas su propio cuerpo.

En el versículo 36 el verbo crucial no se debe traducir por “cobrar vida”, como en NRSV; está en pasiva, indicando acción divina<sup>222</sup>. Ésta es la idea principal del versículo 38, que da inicio a la respuesta a la pregunta de “cómo”. La imagen básica habla de continuidad (el grano que crece a partir de la semilla), pero Pablo subraya aquí la discontinuidad: semilla y planta no son idénticas<sup>223</sup>. No se siembra una coliflor, ni se sirven semillas de coliflor con rosbif. Pablo tiene buen cuidado de describir el cuerpo actual, la “semilla”, como “desnuda”: aún no está vestida, como lo estará un día. Cuando se le dé su nuevo *soma* ya no estará “desnuda”. Esto se conecta

con 2 Corintios 5,3-4; tras ambos pasajes está la desnudez de los primeros seres humanos en Génesis 2 (el pasaje que, citado en el versículo 45, se revela como el que ha estado en la mente de Pablo durante algún tiempo)<sup>224</sup>. La insistencia del versículo 38 recae, pues, sobre el nuevo cuerpo no sólo como obra del Dios soberano, sino como *don*; Pablo desea subrayar que la resurrección es un acto de gracia.

Su respuesta implícita inicial a la pregunta del versículo 35 es, pues, ésta: la resurrección se producirá en virtud de la acción del creador; y el tipo de cuerpo que entrañará es como la versión plenamente vestida de algo que en este momento está “desnudo”.

Tras haber establecido el principio de “la semilla y la planta” como una analogía parcial de la resurrección, Pablo empieza una línea diferente de pensamiento en el versículo 39. Existen diferentes tipos de “cuerpo” o “carne”, cada uno de ellas con su propia dignidad y valor:

<sup>39</sup>No toda carne es el mismo tipo de carne, sino que hay una clase para los seres humanos, otra para los animales, otra para los pájaros y otra para los peces. <sup>40</sup>Hay objetos físicos en los cielos y hay objetos físicos en la tierra; pero la “gloria” propia de los celestes es una cosa, y la de los terrestres es otra. <sup>41</sup>La “gloria” del sol es un tipo de cosa, la “gloria” de la luna es otro, y la “gloria” de las estrellas también es diferente, pues una estrella difiere de otra en “gloria”.

El principal propósito de Pablo en este texto es establecer que existen diferentes clases de realidad física, cada una de las cuales tiene sus características propias. Es posible que tenga en mente Daniel 12,2-3, pero, si es así, parece que al mismo tiempo lo modifica de manera importante, puesto que lo que *no* llega a decir es que los resucitados recién corporeizados pasen a ser como estrellas (menos aún indica, por supuesto, que se *conviertan* realmente en estrellas)<sup>225</sup>. La distinción entre cuerpos ‘celestes’ y ‘terrestres’ en el versículo 40 anticipa la de los versículos 47-49; aunque es importante que, mientras que aquí la palabra que utiliza para decir “terrestre” es *epigeios*, “epiterreno”, palabra principalmente de *ubicación*, y no de *composición*, la palabra en los versículos 47-49 es *choikos*, “térreo”, palabra que indica composición física<sup>226</sup>. Como nos dirá cualquier político o elaborador de discursos, por no hablar ya de un filósofo o un teólogo, cambios sutiles como éste son importantes en un pasaje cuidadosamente argumentado. Pablo tiene buen cuidado de no dar a entender que las *analogías* que está ofreciendo en la presente subsección

son realmente *análisis* de cómo será la resurrección como tal. Está estableciendo una red de metáforas y símiles, no de metonimias.

Que la “gloria” de las diferentes criaturas no se refiere principalmente a la luminosidad, aunque en diversos casos la incluye, queda clara por el versículo 40b, donde los objetos físicos de los cielos (es decir, del firmamento) poseen un tipo de gloria, y los de la tierra, otro. Los objetos terrestres no brillan como el sol, la luna y las estrellas; pero siguen teniendo su “gloria” propia. Aquí, “gloria” parece significar “honor”, “reputación”, “dignidad propia”<sup>227</sup>. Como vimos al analizar 2 Corintios 3, esta palabra sigue siendo polivalente incluso en un pasaje donde algunos de sus usos parecen referirse más o menos directamente al “resplandor”; los otros usos de Pablo en la presente carta no tienen nada que ver con la luminosidad<sup>228</sup>. Por supuesto, la dignidad propia, reputación y honor del sol es que resplandezca brillantemente, y la de las estrellas que titilen adecuadamente, una distinta de la otra (como dice Pablo), a su manera concreta. El contraste implícito, como deja claro en el versículo 43, no es entre “gloria” (= “luminosidad, brillo”) y “oscuridad” (es decir, ausencia de resplandor), sino entre “gloria” (= el esplendor propio de este objeto que es plenamente lo que es) y “deshonor” o “vergüenza”<sup>229</sup>. Parte de la “gloria” de una estrella es que brille, pero ese hecho por sí solo no significa que todo lo demás deba tener una “gloria” de ese tipo. No es vergüenza para un perro no brillar, ni para una estrella no ladrar.

Pablo, pues, no imagina a los “cuerpos celestes” como “seres espirituales vestidos de luz”<sup>230</sup>. No está adquiriendo participaciones en la cosmología del *Timeo*, de hecho, el modo en que el capítulo entero está construido en torno a Génesis 1 y 2 indica que está optando conscientemente por construir una cosmología, y dentro de ella una esperanza futura, a partir de las fuentes judías más fundamentales. El Sol, la Luna y las estrellas son objetos de una parte diferente del universo, que poseen sus propiedades específicas, entre las que casualmente se encuentra la de resplandecer. Si Pablo es consciente del desplazamiento de significado entre “celeste” cuando denota “la ubicación del sol, la luna y las estrellas”, como en el presente pasaje, y “celeste” cuando él lo utiliza en los versículos 48-49, no lo indica, sino que deja que sus lectores hagan esa transición en virtud del paso que él da, en lo que sigue a continuación, de la metáfora y el símil a la descripción explícita. De la misma manera que la analogía de la semilla y la planta sigue siendo importante, aunque Pablo no suponga que los cuerpos resucitados crezcan a partir de los cadáveres, como los cerezos de los huesos de cereza, también la distinción entre cuerpo terrestre y cuerpo celeste sigue

siendo importante, aunque Pablo no suponga que la resurrección signifique convertirse en estrella -ni tampoco en un sol o una luna.

Así pues, en este pasaje no hay indicación alguna de que el apóstol pretenda explicar el cuerpo resucitado dentro del marco de la “inmortalidad astral”. Como vimos al analizar Daniel 12 y Sabiduría 3, en cualquier caso este concepto no funcionará con aquellos textos judíos que, como Pablo aquí, ven el futuro más allá de la muerte en *dos* momentos o etapas. Tampoco supone Pablo que haya un “alma” que en su composición material guarde correspondencia con las estrellas; si ésta hubiera sido su intención, desde luego no habría hablado en los versículos 44-46 del cuerpo *actual* como el “anímico”, el *soma psychikon*. Tampoco el problema al que se enfrenta es el que abordan Platón y Cicerón cuando exponen la “inmortalidad astral”. Éstos estaban deseosos de escapar de la casa-cárcel del cuerpo; pero para Pablo el problema no era el cuerpo como tal, sino el pecado y la muerte que se han asentado en él, produciendo corrupción, deshonor y debilidad. Ser persona humana es bueno; ser una persona humana corporeizada es bueno; lo que es malo es ser una persona humana rebelde, en decadencia, deshonrada por el pecado corporal y la muerte corporal. Lo que Pablo desea, por tomar su terminología en su valor aparente, no es dejar que el alma vuele libre hasta un supuesto hogar astral, sino hacer que el “alma”, la *psyche*, deje de ser el principio animador del cuerpo. Precisamente porque para él el alma *no* es la ígnea sustancia inmortal que es para Platón, Pablo ve que la verdadera solución de la difícil situación humana es *sustituir* el “alma” en cuanto principio animador del cuerpo por el “espíritu” -o más bien, el Espíritu-. Y esto nos lleva a la sección siguiente.

### (c) 1 Corintios 15,42-49

“Así también en la resurrección de los muertos.” Ésta es la principal conclusión de Pablo, que reúne la argumentación en una densa declaración sobre cómo el nuevo cuerpo resucitado diferirá del presente y sobre el modo en que esto se llevará a cabo<sup>231</sup>. Pablo sigue utilizando el lenguaje de siembra y de cosecha, a sabiendas de que aquí es metafórico<sup>232</sup>:

<sup>42b</sup>Es sembrado en corrupción, es resucitado en incorrupción;  
<sup>43</sup>es sembrado en deshonor, es resucitado en gloria; es sembrado en debilidad, es resucitado en fuerza; <sup>44</sup>es sembrado como *soma psychikon*, es resucitado como *soma pneumatikon*.

Estos cuatro contrastes se explican mutuamente. El primero es lo principal que Pablo desea subrayar en el plano de la *naturaleza* del nuevo cuerpo<sup>233</sup>;



el último, como pondrá de manifiesto lo que sigue, es el punto que explica *cómo* se alcanza todo eso. Parte del problema del versículo 44 es cómo traducir los términos clave en esa última frase, razón por la cual los he dejado por el momento en griego.

En la sección conclusiva del capítulo, Pablo va a subrayar la distinción entre un cuerpo corruptible, es decir, que puede decaer, morir y a la postre desintegrarse completamente, y que de hecho pasará por todo eso, y un cuerpo en el cual nada de esto se cumple (versículos 50b, 52b, 53, 54). Este contraste entre corrupción e incorrupción no es, al parecer, uno más dentro de la lista de diferencias entre el cuerpo actual y el futuro, sino que permanece implícito por debajo del resto de la argumentación, especialmente entre la humanidad presente en su estado *choikos* (“térreo”), dispuesto a regresar al polvo, y el nuevo tipo de humanidad que se proporcionará en la nueva creación. El salto imaginativo fundamental que Pablo está pidiendo que los desconcertados corintios den es a un cuerpo que no puede decaer ni morir, ni lo hará: algo permanente, establecido, no transitorio ni temporal.

Dentro de este marco, el versículo 43 llama la atención sobre otras dos características que en consecuencia tendrá el cuerpo nuevo: honor en lugar de vergüenza, fuerza en lugar de debilidad. Están íntimamente relacionadas entre sí. En un punto anterior de la carta (6,2-3), Pablo hablaba de la vida futura como aquella en la que el pueblo del Mesías, en el momento presente insignificante y sin fuerzas, estaría en situación de gobernar y juzgar. Como en Filipenses 3,20-21, el nuevo cuerpo tendrá una condición (véase *supra* acerca de “gloria”, *doxa*) y también una capacidad de la que el cuerpo actual no sabe nada. El sentido, que brota del párrafo anterior, es que los seres humanos se conviertan en aquello que su creador los destinó a ser, alcanzando finalmente su *doxa* propia, en lugar de la vergonzosa y deshonorosa condición e índole que en el presente conocen. Hay aquí ecos de afirmaciones anteriores de Pablo (1,25-31) acerca de la “debilidad” y la “fuerza” de Dios; en el mundo nuevo, la fuerza del creador, al presente paradójica y visible sólo para el ojo de la fe, quedará manifiesta en los cuerpos nuevos de su pueblo.

El cuarto y último contraste es el que ha causado la mayoría de los problemas exegéticos e interpretativos. Pablo lo formula de manera ligeramente diferente de los otros tres. En lugar del cuerpo que es sembrado “en” corrupción, deshonor y debilidad, y resucitado “en” incorrupción, gloria y poder<sup>234</sup>, ahora es sembrado “como” *soma psychikon* y resucitado “como” *soma pneumatikon*, De hecho, en inglés [y en castellano], como en el griego

de Pablo, ni siquiera hay necesidad del “como”; es sembrado un *soma psychikon*, es resucitado un *soma pneumatikon*.

Pero, ¿qué significan estas dos expresiones<sup>235</sup>? Aquí el espectro -o tal vez la *psyche*- de Platón debe estar riéndose ante el silencioso triunfo alcanzado en tantas traducciones inglesas. La King James Versión tradujo las dos expresiones por “un cuerpo natural” y “un cuerpo espiritual”, y aunque esto parece una aproximación razonable, abrió la puerta a la Revised Standard Versión, que las convirtió descaradamente en “un cuerpo físico” y “un cuerpo espiritual”<sup>236</sup>. La New English Bible convirtió de manera interesante la primera expresión en “un cuerpo animal”, pero su sucesora, la Revised English Bible, ha seguido a la RSV hasta la peligrosa cuneta de Platón. Lo mismo ha hecho la Contemporary English Bible. Se puede decir con seguridad que, no sólo quienes lean la RSV, la NRSV y la REB, sino también muchos que leen otras versiones, suponen en este punto que Pablo está describiendo el nuevo cuerpo resucitado como algo que, por decirlo sin rodeos, es no físico -algo que no se podría tocar, que no se podría ver con la vista ordinaria, algo que, cuando resucitara a la vida, no dejaría tras de sí una tumba vacía-. Y aunque, por supuesto, Pablo está hablando aquí de los cuerpos resucitados de los cristianos, no de Jesús mismo, es cosa amplia y correctamente reconocida que su cuadro del cuerpo resucitado cristiano se inspira de cerca en lo que él piensa que fue y es verdad de Jesús<sup>237</sup>.

El problema del contraste explícito entre “físico” y “espiritual”, y de la palabra “espiritual” misma cuando la mayoría de los occidentales modernos la escuchan en contraste también con palabras como “natural” o “animal”, es que envía mensajes sumamente engañosos. Como vimos anteriormente, los filósofos antiguos hacían distinciones entre diferentes clases de sustancia, pero no trazaban los límites entre “físico” y “no físico” en el mismo lugar que el pensamiento occidental moderno. En consecuencia, los lectores contemporáneos es probable que se vean empujados en una dirección bastante equivocada: al contraste entre el mundo que la ciencia puede observar y el mundo que no, a la división entre el mundo del espacio, el tiempo y la materia, por un lado, y un mundo ‘espiritual’, muy diferente, por otro, mundos entre los que, según la cosmovisión predominante posterior a la Ilustración, no se da intersección alguna. Esto evoca la visión deísta de un Dios remoto y apartado y de una “espiritualidad” privada alejada de los acontecimientos públicos o políticos; o, como uno de los vástagos de tal postura, la división entre “natural” y “sobrenatural”, con todos los problemas filosóficos que lleva aparejados<sup>238</sup>. (La Living Bible, aunque añade otros elementos de paráfrasis, tiene en este punto “natural” y “sobrenatural”<sup>239</sup>.)

Esta disyunción de múltiples facetas simplemente es infiel al pensamiento antiguo en general y al pensamiento de Pablo en particular.

Pero al mismo tiempo sería erróneo pensar que los antiguos, tanto en un plano popular como en otros más refinados, no tenían distinción alguna que correspondiera a la nuestra entre material e inmaterial. Si el alma estaba hecha de algo, era de un algo totalmente diferente. Por supuesto, no es que esto signifique que Pablo considerara el alma como lo hacía la tradición que adoptaron Platón y los estoicos, según la cual el alma partía finalmente para unirse a las estrellas<sup>240</sup>. En particular, un análisis así, exactamente igual que el más común, no llega a entender del todo las palabras precisas que Pablo utiliza, ni lo que él mismo ha indicado ya acerca del modo en que las usa.

De hecho ya nos hemos encontrado con los términos clave, en contextos donde debiera estar bastante claro lo que Pablo quiere -y no quiere- decir con ellos. Las dos clases de “cuerpo”, el presente corruptible y el futuro incorruptible, son, respectivamente, *psychikon* y *pneumatikon*; la primera palabra procede de *psyche*, frecuentemente traducida por “alma”, y la segunda de *pneuma*, normalmente traducida por “espíritu”. En 1 Corintios 2,14-15, la persona *psychikos* no recibe las cosas del espíritu, porque éstas se discernen espiritualmente, en cambio la persona *pneumatikos* lo discierne todo<sup>241</sup>. Por supuesto, en este caso no cabe plantearse en absoluto que “físico” y “espiritual” sean allí traducciones adecuadas. Estas palabras, con las connotaciones que hoy en día tienen, tampoco serían adecuadas en 3,1, donde Pablo declara que no podía considerar a los corintios como *pneumatikoi*, sino simplemente como *sarkinoi* o tal vez *sarkikoi*<sup>242</sup>. Estos términos se refieren claramente a asuntos muy distintos de si las personas en cuestión son “físicas”; está claro que lo son, y la cuestión tiene más bien que ver con si están habitados, guiados y hechos sabios por el Espíritu del creador, si están viviendo en el plano de la vida común a todo el género humano (*psychikos*) o si de hecho están viviendo en el plano de vida común a toda la creación corruptible (*sarkinos*). Así, también, cuando Pablo analiza los *pneumatika* en el capítulo 12, estos “dones espirituales” ciertamente no son “espirituales” en el sentido de “no físicos”, sino que en la mayoría de los casos entrañan la actuación del Espíritu precisamente sobre aspectos de la realidad física propia, sea mediante dones o palabras inspiradas, sanaciones o cualquier otra cosa<sup>243</sup>. Hay cosas que, aunque realizan su actividad dentro del cuerpo y la vida del ser humano, posibilitan que ese cuerpo y esa vida hagan cosas que de otro modo les resultarían imposibles. Lo mismo cabe decir de otros muchos usos de la palabra, tanto en esta carta como en otros lugares del Nuevo Testamento<sup>244</sup>.

De hecho, dentro de las tierras de sombras que en el ámbito del significado y el uso se extienden entre el pensamiento hebreo antiguo y la sumamente influyente lengua griega, la palabra *psyche* y sus afines podían moverse en esta época de acá para allá a lo largo de una amplia gama de significados. Esto les sucedía especialmente a quienes estaban empapados de los Setenta. Dicha gama se extendía desde un significado mínimo de “alma” como opuesta a cuerpo -significado según el cual, si se quería decir “no físico” se usaba *psychikos*, no *pneumatikos*, ¡lo cual pone de manifiesto lo engañosas que son las tradiciones habituales!- y un significado máximo correspondiente en líneas generales a nuestra palabra “vida”, o incluso a “fuerza vital” (sin los matices pan teístas): es decir, el sentido de *estar vivo*, que actúa mediante la respiración y la sangre, la energía y la intención, y que es común al género humano<sup>245</sup>. Que Pablo tiene en mente este uso máximo parece evidente por la cita explicativa que hace de Génesis 2,7 en el versículo 45, sobre el cual véase *infra*. Hasta aquí, el contraste *psychikos/pneumatikos* de los versículos 44-46 se tendría que calificar de “vida humana ordinaria” en contraste con “una vida habitada por el Espíritu de Dios”. Si hubiera habido alguna variación que se alejara de esto, su efecto habría sido casi con seguridad hacer *psyche* menos “física”, no más; ciertamente, dentro del uso paleocristiano, judío del segundo Templo o pagano de la antigüedad tardía, utilizar esta palabra ciertamente habría resultado extremadamente extraño si lo que se quería etiquetar era lo “físico” *en cuanto opuesto a lo no físico*. Resulta bastante irónico que la forma moderna de platonismo que se ha introducido subrepticamente en las interpretaciones contemporáneas de 1 Corintios 15 fuerce a un término emparentado con *psyche*, que para tantas personas del mundo antiguo significaba “alma” en lugar de “cuerpo”, a significar algo que a ellas les habría parecido más o menos lo opuesto<sup>246</sup>. De cualquier manera, si Pablo hubiera querido crear el tipo de contraste que a un lector moderno le sugieren los términos “físico” y “espiritual”, no sólo le habría sido poco útil el uso de *pneumatikos* para transmitir la segunda idea, sino que además el uso de *psychikos* habría sido exactamente el equivocado para transmitir la primera<sup>247</sup>. De hecho, si Pablo hubiese querido encontrar un término equivalente a “no físico”, *psychikos* (que literalmente se podría traducir por “anímico”), éste mismo habría sido una posible opción<sup>248</sup>. Si acaso, cuando un lector o lectora del griego del siglo I se encontraba con una frase que contenía la palabra *psychikos*, en contraste con cualquier otra cosa, podía perfectamente esperar que, si había en perspectiva un contraste entre físico y no físico, *psychikos* se refiriera al lado no físico, y consideraría aquello con lo que se contrastara como más sólidamente corpóreo, más sustancial.

Existe otro factor que se ha de tener en cuenta y que apunta claramente en la misma dirección. Pese a que resulta peligroso generalizar tratándose de una lengua tan difundida y pluriforme como el griego *koiné*, por lo general es verdad (como vimos antes en conexión con 1 Corintios 2) que los adjetivos formados con la terminación *-ikos* tienen significados éticos o funcionales en lugar de referirse al material o sustancia de que está compuesto algo<sup>249</sup>. Si Pablo hubiera querido contrastar “un cuerpo compuesto de *psyche*” con “un cuerpo compuesto de *pneuma*” (suponiendo que esto hubiera tenido algún sentido), podría haber escogido diferentes adjetivos; dado que ni *psychinos* ni *pneumatinos* se encuentran en la literatura que ha llegado hasta nosotros, Pablo era perfectamente capaz de acuñar aquí y allá algunas palabras útiles. En cualquier caso, el uso clásico de *pneumatikos* ilustra perfectamente el significado que parece tener Pablo en mente. Aristóteles habla de vientres “hinchados de aire”, *hysterai pneumatikai*<sup>250</sup>, y Vitruvio (siglo I a.C.) habla de una máquina “movida por el viento”, *pneumatikon organon*<sup>251</sup>. El adjetivo describe no aquello de lo que algo está *compuesto*, sino de aquello *por lo que está animado*<sup>252</sup>. Es la diferencia entre hablar de un barco hecho de acero o madera, por un lado, y de un barco impulsado por vapor o viento, por otro. La única traducción importante que conozco que intenta afrontar y aclarar esto hasta el fondo es la de la Jerusalem Bible: “cuando es sembrado corporeiza el alma, cuando es resucitado corporeiza el espíritu. Si el alma tiene su propia corporeización, también el espíritu tiene su propia corporeización”<sup>253</sup>.

A estas alturas debiéramos estar saliendo ya de la jungla de las interpretaciones erróneas y entrando en una especie de claro; pero antes de que podamos llegar mucho más allá necesitamos señalar como mínimo otras tres cosas que al parecer están presentes en este pasaje y que casi con seguridad contribuyeron a determinar el modo en que Pablo expresó su idea.

La primera es el modo en que los corintios parecen haberse considerado a sí mismos. Es probable que se aplicaran a sí mismos la palabra *pneumatikos*, por imaginarse que habían evolucionado más allá de categorías anteriores, sobre todo la descrita con el término *psychikos*. El resto de las personas eran “meramente humanas” y vivían en el nivel ordinario, pero ellos, especialmente con todos sus dones *pneumatika*, estaban viviendo en un nivel enteramente diferente. Pablo ya ha clavado un alfiler en este globo excesivamente hinchado (2,14-3,4), y ha descubierto que contiene, no *pneuma*, sino una combinación de *psyche* y *sarx* (un montón de aire caliente, de hecho). En este momento aborda la misma

cuestión desde un ángulo diferente: su jactancia tremendamente “superespiritual” les ha llevado a imaginar que no puede haber algo como una resurrección del *cuerpo* -¡una idea “nada espiritual”!-. Pero nada más que supieran quién era el Dios real, y lo que pretendía hacer precisamente mediante la obra de su *pneuma*, verían que el destino del auténtico *pneumatikos* era ser resucitado a una nueva vida corporal. La vida *psychikos*, la vida humana ordinaria, es lo que tenéis en este momento, aun cuando estéis habitados por el Espíritu del Dios vivo; pero ese mismo Espíritu dará vida a vuestros cuerpos mortales también. Ésta es, como en Romanos 8,9-11, la argumentación algo *ad hominem* que subyace en este pasaje.

El segundo tema que tal vez esté acechando entre la maleza es la determinación por parte de Pablo a excluir cualquier indicación de una interpretación concreta de su texto clave, Génesis 1 y 2, interpretación que sabemos que era corriente en aquella época y que tal vez contara con algunos defensores dentro de la iglesia corintia<sup>254</sup>. En la exégesis alegórica que hace Filón de Génesis, el primer hombre, en Génesis 1, era “celestial” (*ouranios*), mientras que el hombre de Génesis 2, creado del polvo de la tierra, era “terreo” (*geinos*)<sup>255</sup>. Según Filón, el hombre “celestial” no era físico, y por tanto no era corruptible; estos atributos son propios del segundo hombre. Esta interpretación de Génesis hace pensar que el verdadero destino del género humano es abandonar enteramente el orden creado, el mundo del espacio, el tiempo y la materia, y desandar el camino hasta el estado primigenio de la humanidad, el “primer hombre”, con cuya existencia de pura mente y espíritu el universo físico no tiene ya nada que ver.

A esta rica mezcla de tradición judía y filosofía griega, Pablo sólo puede responder de una manera, y guarda mucha relación con esta idea: cuando Génesis 2 dice del creador que hace a Adán como *psyche* viviente, ésta no era una forma secundaria de humanidad, sino su forma primaria. Lo que los seres humanos necesitan en este momento no es librarse de tal existencia, ni remontarse más atrás de ella, sino más bien seguir adelante hasta el estado prometido del Adán final, en el cual este cuerpo físico no será abandonado, sino que recibirá una animación nueva del propio Espíritu del creador. Pablo no cree en un regreso a un estado primigenio, sino en una redención respecto al pecado y la muerte que corrompió dicho estado primigenio, con el fin de que se encuentre un camino hacia delante que conduzca hasta la nueva creación, la cual, aunque siempre presente en la mente del creador, todavía no ha existido nunca. Y el “hombre celestial” no es uno que, no ensuciado por el mundo de la creación, permanece en un estado puramente no físico; es el señor que vendrá del cielo (versículos 47-



49, que guardan estrecha correspondencia con Filipenses 3,20-21). Él posibilitará a otros seres humanos, no que escapen del mundo físico regresando a una “imagen de Dios” original, sino que prosigan para llevar, en el cuerpo recién resucitado, la “imagen del hombre del cielo”. La importancia de esto se irá poniendo de manifiesto a medida que avancemos.

El tercer elemento que Pablo entreteje cuidadosamente en su exposición es, a modo de contraste, su propia interpretación del Génesis en clave de nueva creación, interpretación que, como hemos visto, domina todo el capítulo. El apóstol ha tenido en mente en todo momento los dos primeros capítulos de Génesis, y en este momento pasa a echar mano de ambos. El versículo 44b proporciona su firme declaración básica, su respuesta inicial a la pregunta “¿Qué clase de cuerpo tendrán los muertos cuando sean resucitados?”. Tendrán un *soma pneumatikon*, un cuerpo animado y vivificado por el Espíritu del Dios verdadero, exactamente como Pablo ha dicho más extensamente en otros varios pasajes<sup>256</sup>. Esto contribuye a dar una explicación satisfactoria de por qué se centra en esta única frase en este punto del capítulo. Es la manera más elegante que es capaz de encontrar para decir dos cosas: que el nuevo cuerpo es el *resultado* de la obra del Espíritu (en respuesta a “¿cómo va a ser?”) y que es el *recipiente* adecuado *para* la vida del Espíritu (en respuesta a “¿qué clase de cosa es?”).

De hecho, éste es el primer punto de todo el capítulo donde se ha mencionado el *pneuma*, porque éste es por fin el punto donde Pablo da su respuesta a “¿qué tipo de cuerpo será?” y también a “¿cómo lo hará Dios?”. Si existe un *soma psychikon*, declara Pablo -a lo cual la respuesta es, por supuesto, que sí existe: que es el tipo normal de *soma* humano común, un cuerpo animado por el aliento ordinario de vida-, también existe un *soma pneumatikon*, un cuerpo animado por el Espíritu del Dios vivo, aun cuando hasta el momento haya aparecido sólo un ejemplo de tal cuerpo. Éste es el punto que a partir de este momento va a desarrollar, explicando que el cuerpo único y prototípico de Jesús, portador de la imagen, va a ser el modelo de los nuevos cuerpos que el pueblo de Jesús va a tener. Pero Pablo pretende llegar hasta allí, no simplemente diciendo que el creador llevará esto a cabo mediante el Espíritu, sino por la vía que ya había propuesto en los versículos 20-28: Jesús mismo, el Mesías que gobierna ya el mundo en sometimiento al padre y que finalmente se lo entregará al padre una vez que todos los enemigos hayan sido vencidos, es aquel que a su vez da el Espíritu que lleva a la gente a esa nueva vida corporal en la cual comparten con él esa nueva condición que le es propia de ser portador de la imagen<sup>257</sup>. La anterior narración sobre Adán de los versículos 20-28, que se



hace explícita en el versículo 22 pero está implícita en todo, establece el punto fijo al cual Pablo puede volver en este momento. En esa narración de Adán, después de todo, el acceso al árbol de la vida estaba cortado (Génesis 3,22-24); ahora, finalmente, dicho acceso ha quedado abierto.

De este modo, si Génesis 2,7 decía del creador que insufló en los orificios nasales de Adán su aliento de vida, la *pnoe zoes*, convirtiéndolo en una *psyche zosa*, Pablo va a hablar en este momento, de forma paralela y a modo de continuación, del nuevo acto de creación realizado por el creador en y por el Mesías y su resurrección. El versículo 45b depende en varios modos de los versículos 20-28; Pablo no está simplemente insertando a Jesús en la argumentación de Génesis sin justificarlo previamente. El Mesías ha sido resucitado, primicias de los que dormían; a través de él llega la resurrección de los muertos (versículos 20-21); así, de la misma manera que en Adán todos mueren, en el Mesías todos serán vivificados. Muy bien: él es entonces el nuevo prototipo de humanidad y se puede colocar junto al Adán de Génesis 2, poniendo a la luz las diferencias. No es sólo un *soma pneumatikon* por derecho propio, por decirlo así, el primer ejemplo del gran número de seres así que el creador se propone hacer mediante la resurrección, sino que es también aquel *mediante* el cual el creador va a llevar esto a cabo -porque él es el que, en cuanto “Espíritu vivificador”, va a realizar la obra de resucitar a los muertos-<sup>258</sup>. Así pues, Génesis 2,7 no es tanto un texto probatorio como una parte de la historia más amplia que los cristianos, mirando a la resurrección de Jesús, pueden ya contar; y la buena noticia que surge de esto es que Jesús ha abierto el camino hasta ese futuro largamente esperado, la nueva era que el creador ha planeado (versículo 46). El estado *pneumatikos* no es simplemente una idea original en la mente del creador, idea de la cual la raza humana tristemente se apartó; este modelo de humanidad es la realidad futura, la realidad que se tragará y reemplazará la vida meramente *psychikos*.

Así, Pablo desarrolla el contraste Adán-Mesías situando los análisis y afirmaciones de los doce versículos anteriores dentro de una narración más amplia, la de la creación y la nueva creación de la tierra y el cielo. Como en Filipenses 3,20-21 y otros pasajes estudiados antes, el “segundo hombre” (que para Pablo parece ser funcionalmente idéntico al “Adán final”), viene *del* cielo; este lugar de origen, el movimiento desde él hasta la tierra (la “aparición” o “venida” final de Jesús, no su primera aparición con la encarnación) y sobre todo el carácter del “cielo” como esfera propia del creador, donde Jesús está actualmente gobernando, quedan indicados con *epouranious*, “celestial”, en los versículos 48-49.

En otras palabras, la idea no es que la nueva humanidad existirá en un lugar llamado “cielo”. Más bien tendrá su origen allí, donde Jesús mismo está actualmente con su propio cuerpo resucitado y vivificador; y esa nueva humanidad transformará la vida de quienes en el presente están situados en la tierra y son de condición terrea (*ek ges choikos*, versículo 47). La argumentación entera discurre en dirección contraria, no sólo a Filón, sino a todo tipo de platonismo antiguo y moderno. La idea no es escapar de la tierra y encontrarse finalmente en el cielo, sino dejar que la presente vida “celestial” transforme la presente realidad terrena. Después de todo, cielo y tierra son los compañeros inseparables en la creación que, en el corazón del pasaje que Pablo tiene en mente a lo largo de todo este capítulo, el creador había declarado que era “muy buena”<sup>259</sup>.

Con esto en mente, no tiene sentido que cuando Pablo hace referencia a los redimidos como “los celestiales” (versículo 48) esté pensando en ellos como cuerpos astrales, estrellas, el tipo de “cuerpos pneumáticos” presupuestos por diversos especialistas a lo largo de los años<sup>260</sup>. Los versículos 36-41 eran ilustrativos, y no parte de la idea fundamental de Pablo. Más bien, en un clímax que recuerda Romanos 8,29 (situado a su vez en el clímax de una sección que empezó con el contraste Adán-Cristo de 5,12-21), 2 Corintios 3,17-4,6 (parte de la argumentación de Pablo que va de la nueva alianza a la nueva creación, basada en 3,1-6 en la obra vivificadora del Espíritu) y Colosenses 3,10 (basado en el poema anterior sobre Cristo como imagen y primogénito del Dios creador), Pablo vuelve la vista atrás hasta el principio, a la creación de los seres humanos a imagen divina en Génesis 1,26-28, y tiende la vista hacia delante, al final, al futuro definitivo, cuando todos los que estén “en el Mesías” serán “renovados en conocimiento según la imagen del creador”, serán “conformados a la imagen del hijo de Dios, para que él sea el primogénito de una gran familia”. El último versículo de la sección toma la mera declaración del versículo 44b (“si existe un cuerpo lleno de alma, existe también un cuerpo lleno de espíritu”) y lo aplica a “nosotros”: lo mismo que “nosotros” hemos llevado la imagen del hombre terreno (la imagen de Adán se transmitió a sus descendientes, como en Génesis 5,3), así llevaremos la imagen del hombre cuya vida comparte la vida del cielo<sup>261</sup>. El verbo equivalente a “llevar”, *phoreo*, se aplica a menudo a la acción de vestir prendas; igual que en Efesios y Colosenses encontrábamos un lenguaje que hablaba de despojarse del conjunto de prendas pertenecientes a la humanidad anterior y de ponerse las pertenecientes a la nueva, así aquí y en 2 Corintios 5, como veremos, Pablo habla del presente y del futuro como de un “vestir”, un “llevar”, un modelo de existencia humana o el otro.

Es la primera vez que Pablo menciona en este capítulo dónde se encuentra actualmente Jesús, como lo hace por ejemplo en Colosenses 3,1-4. Ahora que lo hace, encontramos entre su opinión acerca de Jesús como corporalmente resucitado de entre los muertos (versículos 12-28) y actualmente activo en el cielo la misma integración que encontrábamos en Romanos 8,34. Pablo ha completado su respuesta básica a los escépticos del versículo 12 y a los que han planteado interrogantes en el versículo 35; todo cuanto queda es contar la historia una vez más, celebrando la victoria del Dios creador sobre todo lo que destruye y corrompe la buena creación.

### (vi) 1 Corintios 15,50-58

El párrafo final tiene la emoción sostenida de una celebración. No añade argumentos nuevos a los ya propuestos, pero examina con más detalle lo que todo ello significa, especialmente para un grupo de personas que Pablo no ha mencionado hasta el momento, a saber, quienes estén aún vivos en el momento en que Jesús reaparezca y los muertos sean resucitados. Como vimos, Pablo da por supuesto en este pasaje que él será una de esas personas. Esta perspectiva cambia en 2 Corintios y Filipenses, pero no la teología y la escatología subyacentes.

El párrafo hace hincapié fundamentalmente en la transformación que se requerirá a quienes actualmente viven para que puedan llegar a formar parte del reino<sup>262</sup>. Ya sólo esto, estrechamente paralelo a Filipenses 3,21, habría bastado para indicar cuál era la opinión de Pablo acerca de la resurrección: quienes aún vivan cuando el reino finalmente llegue no perderán sus cuerpos, sino que los verán cambiados, de su estado presente al requerido para el futuro de Dios. Como antes, sin embargo, unas pocas palabras se han aprovechado para indicar que Pablo sostiene una opinión diferente, que entraña la pérdida de la dimensión física en la vida nueva. Puesto que el versículo en cuestión es el que abre el párrafo, puede ser oportuno ver cuál es la idea fundamental del resto de éste antes de volver al pasaje en cuestión.

La principal característica del nuevo mundo de Dios será, según decía Pablo en el versículo 26, que la muerte como tal habrá sido derrotada. La victoria está asegurada porque lo que causaba la muerte desde el principio, a saber, el pecado, ha quedado eliminado (versículos 56-57)<sup>263</sup>. La fuerza fundamental del párrafo es, por tanto, que, como los muertos son resucitados “incorruptibles” (versículo 52), “nosotros” -es decir, quienes quedemos vivos- seremos “transformados” (*allagesometha*):

<sup>52b</sup>Sonará la trompeta; los muertos serán resucitados incorruptibles; y nosotros seremos transformados. <sup>53</sup>Porque este [cuerpo] corruptible debe revestirse de incorruptibilidad; y este [cuerpo] mortal debe revestirse de inmortalidad. <sup>54</sup>Cuando este [cuerpo] corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este [cuerpo] mortal se haya revestido de inmortalidad, se cumplirá lo que está escrito:

La muerte ha quedado tragada en la victoria.

¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?

¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?

La solemne repetición de prácticamente la misma frase en los versículos 53 y 54 es sumamente rara en Pablo, quien (a diferencia de algunos de nosotros) rara vez utiliza tres frases si puede pasar con una. Está claro que ésta es una idea que quiere subrayar, recalcar lo más que pueda, acentuar contra los escépticos y quienes plantean interrogantes, para aclarar a todos los cristianos de Corinto que el cuerpo es para el señor, y el señor para el cuerpo (6,13), y que el señor en cuya propia persona había sido derrotada la muerte haría efectiva un día esa derrota en favor de todo su pueblo. No perderán sus cuerpos; tampoco serán encontrados “desnudos” (versículo 37)<sup>264</sup>. Se “pondrán un traje nuevo”, se les dará un nuevo tipo de dimensión física, cuya principal característica, la primera en la lista de los versículos 42-44, es que no puede desgastarse, no puede corromperse, no puede morir.

Esto es lo que “debe” suceder si quienes ahora viven han de heredar la nueva creación. El cuerpo final tendrá que ser “incorruptible”, “inmortal”. Estas palabras presentan matices diferentes (“incorruptible” implica que ninguna parte puede desgastarse o decaer; “inmortal”, que el cuerpo no puede morir), pero ambas eran casi sinónimas en el mundo de Pablo<sup>265</sup>. Sin embargo, hace casi medio siglo se adujeron razones a favor de la idea de que Pablo entendía aquí “lo corruptible” como referido a los ya muertos, y “lo mortal”, a quienes todavía viven, dando al versículo 52 un doble centro de atención (“los muertos” serán resucitados, y “nosotros” -es decir, quienes aún estemos vivos- seremos transformados)<sup>266</sup>. Esto es importante para comprender el versículo 50 (*infra*).

El juntar ambos lleva a Pablo a la posición donde puede entresacar un par de versos de Isaías y Oseas y convertirlos en un canto de burla contra la Muerte. El capítulo entero ha versado, no sobre un acuerdo con la Muerte, sino sobre su derrota; y aquí, como un guerrero que triunfa sobre un

enemigo caído, Pablo se burla del poder que en este momento se ha vuelto impotente<sup>267</sup>.

Así, declara él, el Dios creador “nos da la victoria” (versículo 57), igual que este mismo Dios, ante una semilla desnuda enterrada en la tierra, “le da un cuerpo” (versículo 38). Ésta es otra parte de la respuesta a la pregunta “cómo” del versículo 35. Dios, en cuanto creador y dador de vida, ha sido el tema principal del capítulo entero; Pablo da por supuesta en muchos pasajes esta perspectiva sobre el Dios vivo, mencionándola explícitamente cuando necesita hacerlo (como en Romanos 4, por ejemplo). Ésta es, claramente, una teología en la cual el presente cuerpo físico no ha de ser abandonado, ni tampoco afirmado tal como es, sino que ha de ser transformado, cambiado, de la humillación presente a la nueva gloria (Filipenses 3,21), de la presente corrupción y mortalidad a una incorrupción e inmortalidad nuevas. Esto entraña, efectivamente, la derrota de la muerte, no una solución de compromiso en la que a la muerte se le permita quedarse con el cuerpo mientras que algunos otros aspectos del ser humano (¿el alma?, ¿el espíritu?) siguen adelante.

Esto debiera dejar claro lo que se quiere decir, y lo que no, con las palabras iniciales, a menudo controvertidas, del párrafo:

<sup>50</sup>Lo que quiero deciros, hermanos y hermanas, es esto: “la carne y la sangre” no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción puede heredar la incorrupción. <sup>51</sup>Mirad, voy a confiaros un misterio. No todos dormiremos, pero todos seremos transformados, <sup>S2</sup>en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la última trompeta.

Los versículos 51-52a encajan fácilmente en la línea de pensamiento que hemos estado examinando. Pablo describe la escena del último día con un lenguaje que recuerda el de 1 Tesalonicenses 4,16-17, y sus imágenes están sacadas de los cuadros judíos habituales<sup>268</sup>. Esto es un “misterio”, una visión del futuro escatológico de Dios, y una comprensión profunda de cómo el creador va a hacer un mundo donde su mandato se cumplirá tan completamente que la muerte como tal quedará destruida. Esto requerirá un gran acto de nueva creación, tanto en favor de quienes todavía viven como en favor de quienes ya han muerto. Esto es exactamente lo que Pablo afirma.

¿Por qué dice, entonces, que “la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios”? Ininterrumpidamente desde el siglo II (y cada vez más en el ámbito de la investigación durante el siglo XX), los escépticos han utilizado

esta frase para preguntarse si Pablo realmente creía en la resurrección del *cuerpo*. De hecho, la segunda mitad del versículo 50 explica ya, con un paralelismo hebreo con la primera mitad, más o menos lo que Pablo quiere decir, que a su vez quedaría indicado por el uso habitual que hace del término “carne”: “la carne y la sangre” es una manera de referirse a la existencia humana ordinaria, corruptible y decadente. No significa simplemente, como se ha supuesto con tanta frecuencia, “humanidad física” en el sentido moderno normal de la palabra, sino “la presente humanidad física (en cuanto opuesta a la futura) sometida a la decadencia y la muerte”<sup>269</sup>. El referente de la frase no son quienes en ese momento están muertos, sino quienes están vivos, que no necesitan ser resucitados, sino transformados; y esto nos lleva de vuelta al doble centro de atención de los versículos 53 y 54. Ambas categorías de seres humanos necesitan adquirir el nuevo tipo transformado de cuerpo<sup>270</sup>.

El versículo final del capítulo podría parecer un anticlímax, pero sólo si nos hubiéramos permitido olvidar las múltiples maneras en que este extenso análisis de la resurrección estaba vinculado con el resto de la carta. Una interpretación superficial de Pablo, que asimilase su pensamiento a la piedad popular, podría haber esperado que concluyera este capítulo diciendo: “¡Por tanto, hermanos y hermanas, aguardad con ansia la esperan-  
...

\*\*\*\*\*

## AQUÍ FALTAN DOS PÁGINAS

(vii) 1 Cor. 15: conclusión

2. 2 Cor. 4,7-5, 10

(i) Introducción

Nota <sup>271</sup>

\*\*\*\*\*

... que Pablo dice. En concreto hemos visto cómo la sección que va de 3,1 a 6,13 constituye una apología continuada del ministerio apostólico de Pablo, fundamentado en la muerte y resurrección de Jesús y activado -¡y glorificado, pese a las apariencias presentes!- por el Espíritu del Dios vivo. Debemos volver al pasaje fundamental de esa sección para ver la aportación que hace a su propio contexto, el modo en que se relaciona con lo que



Pablo dice en 1 Corintios y las maneras en que completa el cuadro más amplio del pensamiento de Pablo que hemos ido desarrollando. En concreto debemos examinar la sección central de 2 Corintios a la luz de la propuesta, hecha periódicamente a lo largo de muchos años, de que representa un cambio serio respecto a 1 Corintios, cambio que en síntesis se entiende como un alejamiento de la escatología de estilo judío, que entraña la resurrección del cuerpo, hacia un modelo más helenístico<sup>272</sup>.

La idea central del pasaje es insistir en ver el presente a la luz del futuro. El presente está lleno de sufrimiento, especialmente para el apóstol; pero él lo considera orgánicamente conectado con el futuro en el cual hay resurrección (4,14), gloria (4,17), un nuevo cuerpo (5,1) y juicio (5,10). Esta senda de sufrimiento es así la materialización de la muerte del Mesías, muerte que renueva la alianza, y conlleva a su vez, sorprendentemente, algo de la misma importancia; y es también el comienzo, y el indicador, de la renovación de la creación que se sigue de la renovación de la alianza (5,17). Esta línea de pensamiento es necesariamente diferente de la de 1 Corintios, pero voy a sostener que Pablo está echando mano exactamente de las mismas ideas subyacentes. Ha cambiado de perspectiva, por cuanto en este momento habla abiertamente de su propia muerte como algo que probablemente ocurra antes de la resurrección final (5,1-10); utiliza diferentes aspectos de su narración predominante acerca del presente y el futuro, puesto que expone ideas diferentes; pero no ha cambiado la narración, ni la teología, como tales.

El pasaje se puede dividir de varias maneras, ya que hay diversos cambios y giros que se podrían considerar como indicadores de párrafo. No es gran cosa lo que depende de esto. Pero me parece que el hilo del pensamiento resulta más claro cuando tomamos el pasaje como partido en tres segmentos: 4,7-15; 4,16-5,5; y 5,6-10. El primero describe los sufrimientos de Pablo, y los explica como una realidad que hace presentes el morir y el resucitar de Jesús; el segundo relaciona toda esta experiencia con la futura promesa del cuerpo resucitado; y el tercero reflexiona de nuevo sobre el presente, explicando por qué, a la luz de este futuro, es adecuado tener confianza y trabajar en complacer al señor. Esto lleva luego a la ulterior explicación de la naturaleza del ministerio apostólico en 5,11-6,13, que ya hemos examinado.

## **(ii) 2 Corintios 4,7-15**

El primero de estos párrafos da detalles de los sufrimientos de los que tan consciente ha llegado a ser Pablo y de los que tan avergonzados, quizá, han



llegado a estar los corintios. Pablo ha estado hablando del poder y de la gloria del Dios vivo, que resplandecen en el rostro de Jesús el Mesías; en este momento explica que esto, lejos de dar al apóstol el derecho a recorrer el mundo con paso majestuoso dejando tras de sí nubes de gloria, significa en realidad lo contrario:

<sup>7</sup>Este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que todos vean que una fuerza tan extraordinaria procede de Dios y no de nosotros. <sup>8</sup>Nos acosan por todas partes, pero no estamos abatidos; nos encontramos en apuros, pero no desesperados; <sup>9</sup>somos perseguidos, pero no abandonados; nos derriban, pero no llegan a rematarnos. <sup>10</sup>Siempre llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. <sup>11</sup>Porque nosotros, mientras vivimos, estamos siempre expuestos a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal. <sup>12</sup>Así que en nosotros actúa la muerte y en vosotros, en cambio, la vida.

Esto guarda evidente relación con 1 Corintios 4, donde Pablo contrasta su duro y exigente trabajo apostólico con la vida aparentemente fácil de los corintios. El cuadro se ha desarrollado más, debido a lo que Pablo ha sufrido entre tanto; y esto le permite sostener, no sólo que hay una explicación para su extraño estilo de ministerio, sino que éste es de hecho la necesaria materialización del evangelio, de la muerte y nueva vida de Jesús. Éste es uno de los pasajes más vividos de Pablo sobre la “resurrección presente”, que declara, no sólo (como dirían algunos pensadores posteriores) que la resurrección en el presente significaba un nuevo tipo de vida espiritual, sino que la vida de Jesús debía quedar manifiesta “en nuestro cuerpo” (versículo 10), ¡y hasta “en nuestra carne mortal” (versículo 11)! Incluso la parte de la presente humanidad que sigue siendo mortal, y que decaerá, morirá y se descompondrá, ha de quedar bañada en el presente con los signos de la resurrección, la vida que Jesús resucitado tiene ya y que su pueblo disfrutará un día. Ésta es la vivida explicación que Pablo da a la secuencia “no abatidos... no desesperados... no abandonados... no rematados” de los versículos 8-9. Él en persona es para el evangelio de Jesús un apoyo visual andante. Como resultado de ello -éste es el giro inesperado-, no es simplemente que la vida de Jesús sea visible en su cuerpo: es que, en virtud del principio de intercambio entre apóstol e iglesia, mientras él atrae sobre sí el sufrimiento, la iglesia como tal experimenta vida (versículo 10)[273](#).

En este momento, Pablo amplía el cuadro con lo que a primera vista parece ser una referencia críptica a los Salmos, pero que, cuando se examina, resulta que derrama un torrente de luz sobre su pensamiento. Tenemos, dice él (4,13), el mismo espíritu de fe que quien escribió “Creí, y por eso hablé”. La cita está tomada del Salmo 116,10, que en los LXX está numerado como el primer versículo del Salmo 115; pero existen buenas razones para suponer que, estuviera o no Pablo acostumbrado a esa división de los Salmos (el TM corresponde en este punto a las versiones inglesas [y españolas]), tenía en mente todo el Salmo 116 (114 y 115 en los LXX).

El Salmo es un agradecido canto de amor a YHWH. El Dios de Israel ha escuchado la plegaria del poeta, y se ha ganado con ello su lealtad eterna; más en concreto, le respondió “cuando las trampas de la muerte me rodearon, y las angustias del Seol se apoderaron de mí”; Pablo ha pasado por la misma experiencia, y desea decir, con el salmista,

Alma mía, recobra la calma;  
que YHWH te ha tratado bien.  
Pues tú has librado mi alma de la muerte,  
mis ojos de las lágrimas, y mis pies de los tropiezos<sup>274</sup>.

El siguiente versículo del TM declara, como en la mayoría de las versiones inglesas [y españolas], “caminaré en presencia de YHWH en el mundo de los vivos”; pero los LXX interpretan “caminar”, de manera que no deja de ser razonable, dado el uso hebreo habitual, desde la perspectiva del comportamiento: “seré muy grato ante el Señor”, *euaresteso enantion kyriou*. Como vamos a ver, Pablo se hace eco precisamente de esto en un momento posterior del pasaje (5,9). El salmo parece haber estado en su mente en todo momento, no sólo en esta parte del capítulo 4.

El salmo continúa luego (en los LXX, el nuevo salmo comienza) con el versículo que Pablo cita. La importancia de la cita de “Creí, por eso hablé” no es simplemente que Pablo esté declarando que, cuando predica, habla desde una fe auténtica, sino más bien que el salmista “creyó y habló” cuando se vio gravemente afligido (116,10), cuando podría haber desesperado de todo auxilio humano (116,11). En esa situación había estado Pablo, como sabemos por los capítulos 1 y 2; en este momento se une al salmista (116,12-19) alabando a YHWH por haberlo librado de la muerte y llamando a los demás a que lo alaben:

4,<sup>14</sup>pues sabemos que el que resucitó al señor Jesús nos resucitará también a nosotros con Jesús y nos dará un puesto junto a él en compañía de vosotros. <sup>15</sup>Porque todo esto es para

vuestro bien; para que la gracia, difundida abundantemente en muchos, haga crecer la acción de gracias para gloria de Dios.

El estrecho paralelo entre el versículo 14 y pasajes tales como 1 Corintios 6,14, por no hablar de 1 Corintios 15 en su totalidad y de otras afirmaciones igual de claras, como Romanos 8,11, debiera haber dado que pensar a los estudiosos que han pretendido aseverar que aquí Pablo ha dejado atrás la doctrina judía de la resurrección corporal y que la ha sustituido por otra cosa. Pero lo importante de todo esto -la utilización detallada del salmo, la clara afirmación de la resurrección- es que, al compartir el recorrido del salmista, desde las trampas de la muerte hasta la alegría del rescate, Pablo está viviendo, de manera anticipada, el proceso de morir y resucitar por el cual ha pasado ya Jesús. Así, lo mismo que la iglesia se regocija y alaba a Dios por los acontecimientos del evangelio como tales, también debe celebrar cada vez con más acciones de gracias cuando vea que la misma ley se cumple en las vidas de los suyos, especialmente en la de su apóstol. En otras palabras, los sufrimientos apostólicos no son motivo de vergüenza. Son una paradójica revelación de gloria, y en sí mismos constituyen una ocasión para el regocijo y el agradecimiento.

El salmo tiene otro secreto que revelar, y Pablo también. En el Salmo 116,15, tras declarar que alabará a YHWH y que le cumplirá los votos que le ha hecho por haberlo liberado, el poeta dice: “Costosa es a los ojos del Señor la muerte de sus santos”<sup>275</sup>. Pablo no va a decir que la muerte es algo bueno; para él, sigue siendo el enemigo final (1 Corintios 15,26). Pero, aun cuando deba ocurrir, Dios es más grande que la muerte, y realizará a gran escala ese rescate del cual la resurrección de Jesús es modelo, y la presente experiencia apostólica, anticipo. Ésta es la idea a la que va a prestar atención a partir de este momento. Desde la perspectiva de nuestras preguntas globales, 4,7-15 no debiera dejarnos duda alguna de que Pablo sigue esperando una resurrección corporal que seguirá el modelo de la de Jesús; y de que esta resurrección futura se anticipa en el presente, no simplemente como metáfora de un tipo de espiritualidad, sino en el vaivén que él se ve obligado a experimentar entre el sufrimiento y la muerte, por un lado, y la vida y la alegría, por el otro.

### (iii) *2 Corintios 4,16-5,5*

En contra de reiteradas afirmaciones de los especialistas, el pasaje que en este momento tenemos ante nosotros no debilita estas conclusiones, sino que las refuerza<sup>276</sup>. Pablo pasa a explicar por qué no se siente abatido en

medio de sus sufrimientos -y, de manera implícita, por qué los corintios no debieran avergonzarse de él a causa de éstos-<sup>277</sup>. Su razón es que, como en Romanos 8,17, el padecimiento presente es la senda que lleva a la futura resurrección. El Dios de la alianza está actuando mediante su Espíritu con el fin de preparar al apóstol para la nueva existencia que a éste se le promete, y en última instancia para llevarla a cabo. En este momento debe mantener los ojos del corazón, la mente y la fe puestos en la promesa, y en la invisible realidad futura a la que ésta apunta.

La descripción que Pablo hace de esta realidad invisible, y de su relación con la vida presente, introduce algunos términos que han causado problemas a los exegetas, dando origen a la teoría de que en este texto ha cambiado sus puntos de vista:

<sup>16</sup>Por eso nos desfallecemos; al contrario, aun cuando nuestra humanidad exterior se vaya deteriorando, nuestra humanidad interior se renueva de día en día. <sup>17</sup>Pues nuestro sufrimiento pequeño y temporal nos consigue un caudal eterno e incomparable de gloria, <sup>18</sup>ya que nosotros no miramos a las cosas que se ven, sino a las que no se ven. Pues las cosas que se ven son temporales, pero las cosas que no se ven son eternas.

Por tanto: ¡la persona interior y no la exterior, y las realidades que no se ven y no las que se pueden ver! Y luego, en el capítulo siguiente, ¡el cuerpo actual que se desmorona y, en su lugar, una casa eterna, no hecha por manos humanas, en los cielos (5,1)! Esto es lo que ha atraído a algunos lectores a la opinión de que Pablo ha cambiado de fundamento, pasando de una escatología judía a una cosmología platónica<sup>278</sup>. Pero esto no sólo es en sí mismo muy poco probable (tendríamos que presuponer que luego volvió a cambiar rápidamente de perspectiva justo a tiempo para poder escribir Romanos no muchos meses después; y también tendríamos que partir de la existencia de importantes desórdenes internos en la presente carta); es exegéticamente injustificado. Siempre es vital leer la argumentación entera y entender el lenguaje técnico en función de ella, y este pasaje no es una excepción. El resto de la sección, con algunas anotaciones explicativas, contribuirá a dejar esto claro:

<sup>5</sup> <sup>1</sup>Pues sabemos que si la casa terrenal de nuestra morada [literalmente, nuestra casa terrenal de tienda] se desmorona, tenemos un edificio que viene de Dios, una casa no hecha por manos humanas, en los cielos. <sup>2</sup>Pues en ésta [morada presente]

gemimos, anhelando poner, sobre ella, nuestra morada celestial,<sup>3</sup> siempre y cuando al quitárnosla [varios buenos mss leen “al ponémosla”] no seamos encontrados desnudos. <sup>4</sup>Pues quienes estamos en [esta] tienda gemimos, abrumados, no porque queramos ser desvestidos, sino porque queremos ser vestidos más completamente [el mismo verbo, en pasiva, que “poner sobre” del versículo 2] para que lo mortal quede tragado por la vida. <sup>5</sup>E1 que obró esto en nosotros a modo de preparación [literalmente, “quien nos hizo para esto”] es Dios, que nos da la garantía del Espíritu.

Hay que reconocer que esto es denso, y los problemas de texto y traducción, anotados en este fragmento, lo adensan aún más. Pero cuando juntamos el pasaje entero y lo leemos a la luz de los muchos pasajes de otros escritos de Pablo con los que tiene relación, debiera quedar claro que éste anda en busca de nuevas maneras de examinar y explicar el mismo cuadro, y no de transformarlo en uno nuevo. Una buena manera de adentrarse en el pasaje es examinar algunos de los evidentes paralelos que se encuentran en otras exposiciones paulinas de temas similares.

En 4,17, Pablo habla de un caudal eterno e incomparable de gloria. Un pasaje que se puede situar sin dificultad al lado de éste es Romanos 8,17 (“... siempre y cuando suframos con el Mesías para ser también glorificados con él”), que compendia el pensamiento de la unidad mucho más amplia de la que forma parte, los capítulos 5-8. El tema del sufrimiento y la gloria queda señalado en los resúmenes iniciales y conclusivos (5,2; 8,30) y se expone con amplitud (8,18-25). Este último pasaje habla también, como el que nos ocupa en este momento, de la esperanza de algo que aún no vemos (8,24-5), y en el mismo contexto Pablo hace frecuentemente referencia a la obra del Espíritu a la hora de prepararnos para ello (Romanos 5,5; 8,9-11.13.16s.23). La idea del Espíritu como garantía de la esperanza futura (*arrabon*, 2 Corintios 5,5), el don presente por el cual el Dios vivo está ya realizando en secreto la salvación futura de manera anticipada dentro del creyente, vuelve sobre el mismo tema en 2 Corintios 1,22 y Efesios 1,14; 4,30<sup>279</sup>.

Por supuesto, el contraste entre lo que se ve y lo que no se ve (4,18a) podría de suyo proceder directamente de Platón, y tal vez implicara un dualismo en el cual la realidad física, presente y futura, quedaba degradada en favor de un mundo y una existencia humana no físicos<sup>280</sup>. Pero este dualismo ontológico se cuestiona en la segunda mitad del versículo 18, y queda totalmente refutado en 5,1-5. El versículo 18b indica que dicho

contraste es en realidad escatológico: una vez más, “eterno” se podría leer platónicamente, pero el pasaje siguiente indica que tiene que ver, como es habitual en Pablo, con “la era venidera”, frente a la presente era malvada en la cual vive el apóstol, cuyos indicios son visibles todo en torno. Estas cosas son sólo para un tiempo, dice; la era venidera permanecerá. Este contraste inicia luego la distinción corriente, con la cual estamos ya familiarizados por 1 Corintios, entre el actual cuerpo *corruptible* y el futuro *incorruptible*. El versículo 4 deja claro que esto es lo que Pablo tiene en mente cuando, en un claro eco de 1 Corintios 15,54 (que a su vez cita Isaías 25,8), declara que lo “mortal” será “tragado” por la vida.

Este paralelo con el capítulo que acabamos de estudiar abre el camino a una verdadera comprensión del contraste de 5,1-4 entre el cuerpo actual y el futuro. Este cuerpo mortal y corruptible, hacía Pablo hincapié en 1 Corintios 15,53-54, debe “vestirse” (*endusasthai*) de incorrupción, inmortalidad. En este caso dice que nosotros que estamos en el cuerpo actual anhelamos “ponernos encima” (*ependusasthai*) el nuevo cuerpo, la nueva “morada” (5,2.4). En la analogía de 1 Corintios 15,37 decía de la semilla que cuando la plantan está “desnuda”, pero recibe de Dios un cuerpo nuevo; también aquí (5,3) habla del anhelo de los seres humanos presentes de no ser encontrados “desnudos”, sino de quedar más plenamente vestidos. El lenguaje de la “desnudez”, como es bien sabido, se podía utilizar en el mundo helenístico más amplio para referirse al alma cuando queda despojada del cuerpo<sup>281</sup>. El versículo 4 se puede leer como una declaración de que Pablo prefería pasar directamente al cuerpo transformado, como indica con el lenguaje “de cambio” de 1 Corintios 15,21-22 y Filipenses 3,21, en lugar de despojarse de su cuerpo actual para luego someterse a un período de espera de la resurrección final. Es verdad, en Filipenses 1,23 habla de partir para estar con el Mesías, y en el pasaje que ahora nos ocupa habla de “habitar con el Señor” (5,8-9). Esto es todo lo explícito que Pablo llega a ser acerca de la cuestión de un “estado intermedio”; desde luego cree que en dicho estado la gente estará feliz y contenta. Pero, precisamente porque Pablo sigue pensando de manera muy judía, su preferencia se halla del lado del estado final, en el cual a cada uno se le dará un cuerpo nuevo que se ha de poner sobre el presente, revistiendo al pueblo del Mesías con un nuevo tipo de realidad física cuya principal característica será la incorrupción. Así, aunque sin duda Moule tiene razón al decir que Pablo puede estar imaginando la posibilidad de un “intercambio” (perder un cuerpo y conseguir otro), y no de una “adición”, como en 1 Corintios 1, no debemos perder de vista el hecho de que, aun cuando dicho “intercambio” hubiera de tener lugar, el nuevo cuerpo sería *más que* el



presente: más sustancial, más sólido, más lo que un ser humano estaba destinado a ser, como resultado del trabajo preparatorio que se está llevando ya a cabo por medio del Espíritu<sup>282</sup>.

¿Por qué habla Pablo entonces del cuerpo nuevo como de algo que está “en los cielos”? ¿No significa esto que, según él, los cristianos simplemente “irán al cielo” después de morir? No. Este pasaje es uno de los que han proporcionado a la tradición posterior los materiales para una injustificada platonización de la esperanza cristiana. Como en el caso de Filipenses 3,20-21, y también de 1 Corintios 1,47-49, la tentación de la tradición ha sido pasar una apisonadora sobre lo que Pablo realmente dice, quitando de en medio sus cuidadosas palabras para hacer hueco a una cosmovisión diferente dentro de la cual el objetivo de la fe cristiana es “ir al cielo cuando uno muere”. A la tradición siempre le ha resultado difícil incorporar la “resurrección”, en cualquier sentido judío o paleo- cristiano, a esa situación hipotética, hecho que quizá explique por qué al cristianismo ortodoxo le ha resultado difícil responder a los ataques de la modernidad secular en este punto. Para Pablo, aquí como en otros lugares, el “cielo” no es tanto el sitio donde va la gente después de morir -acerca de esto mantiene un sorprendente silencio, con la posible excepción de Colosenses 3,3-4-, como *el lugar donde el designio futuro de Dios para el mundo se guarda en seguro*, en previsión del día en que, como nuevo atrezo sacado de entre los bastidores y puesto sobre el escenario, verá la luz en el mundo renovado, “en la tierra como en el cielo”. Si les aseguro a mis invitados que hay una botella de champán para ellos en la nevera, no estoy indicando que todos tengamos que entrar en la nevera si queremos celebrar una fiesta. El cuerpo futuro, la “casa” incorruptible (y por lo tanto “eterna”), está actualmente “en los cielos”, y no “sobre la tierra” (*epigeios*) (5,1); pero no va a permanecer allí<sup>283</sup>. Que nosotros nos la pongamos sobre nuestra “casa” presente (ropas, cuerpos, casas, templos y tiendas; ¿por qué mezclar dos metáforas si sirven cuatro o cinco?) requerirá que la traigan *del* cielo (5,2)<sup>284</sup>. Éste es un pasaje clave, no sólo para comprender a Pablo, sino para entender lenguajes parecidos en otras partes del Nuevo Testamento.

Con todo esto en mente podemos volver a 4,16-18 con alguna esperanza de ver qué cimientos está echando Pablo para esta declaración más detallada de la esperanza de la resurrección definitiva. El contraste entre el “ser humano interior” y el “ser humano exterior”, uno cada vez más desgastado y decadente, el otro que se renueva, no es el prelude de una bienaventuranza incorpórea en la cual una vida o alma “interior” acaba escapando a la corporeidad llena de agradecimiento. Tampoco la aparición de “abrumados” en 5,4 es un indicio de esa cosmovisión, pese al paralelo



evidente con Sabiduría 9,15<sup>285</sup>. Otras menciones por parte de Pablo del “ser humano interior” ponen de manifiesto que puede utilizar esta expresión de diversas maneras; no se pueden sacar, apoyándose en ella, conclusiones acerca de un cambio radical de perspectiva filosófica, especialmente a la luz del pasaje y de la carta enteros<sup>286</sup>.

La parte central del pasaje central de esta carta centrada en la resurrección no se aparta, pues, del cuadro que hemos visto en todo Pablo. Éste espera con ansia una resurrección corporal final, un nuevo cuerpo que habrá dejado atrás la decadencia y la corrupción del presente, y que funcionará en relación con la vida presente como un traje nuevo y mayor que se ha de poner sobre el existente. El camino hasta este futuro es, exactamente igual que en Romanos y en otros escritos, el sufrimiento y el Espíritu. Y la vida presente que anticipa este futuro, y que puede utilizar el lenguaje de la resurrección futura metafóricamente para referirse a su estado presente, es de “renovación” (4,16), de “preparación” en el sentido pleno antes indicado, y de una fe y una esperanza que pueden ver donde la vista ordinaria no. Ésta es una declaración detallada, no simplemente de la misma esperanza cristiana que Pablo ha expresado en otros lugares, sino también de la razón por la cual los corintios no debieran avergonzarse de los sufrimientos de Pablo, sino que debieran más bien regocijarse, tanto por él como por ellos mismos: la vida de la era venidera está ya segura y asegurada, y está ya irrumpiendo, por paradójico que sea el modo en que lo haga, en este tiempo presente de lucha y aflicción. Por supuesto, este texto lleva también adelante el principal tema teológico que sustenta esta idea en concreto, a saber, la argumentación que va de la nueva alianza a la nueva creación. Pablo, el ministro de la nueva alianza, descubre que el medio de dicha alianza (la muerte y resurrección de Jesús) se está desarrollando en el presente en su propia vida. Él sabe que esto se debe a que la nueva creación, cuyo rasgo fundamental es la resurrección corporal, está siendo “preparada”; y que él es parte de ella.

Esto deja expedito el camino para la sección final de este pasaje vital.

#### **(iv) 2 Corintios 5,6-10**

Pablo ha superado un punto de inflexión en su argumentación, y en este momento mira al futuro con la cabeza alta. En 4,1 y 4,16 negaba que estuviera desanimado; ahora en 5,6 exclama que está lleno de buen ánimo y que se siente plenamente confiado<sup>287</sup>. La razón de ello, como en el texto estrechamente afín de Filipenses 1,18-26, es que cuando mira al futuro sólo

hay dos opciones, y está contento con ambas. Que muera o que continúe viviendo por un tiempo al menos. La muerte (la disolución del cuerpo actual) no merece por sí misma que se le dé la bienvenida, pero sí puede ser bien acogida por su resultado inmediato, a saber, “vivir lejos del cuerpo y con el señor” (5,8), ya que en el cuerpo actual uno inevitablemente “vive en el cuerpo y lejos del señor” (5,6). Ésa es la razón (5,7) por la que la vida cristiana es vida de fe, no visión, como sigue poniendo de relieve Pablo y como, podemos suponer, deseaba que los corintios entendieran. Junto con el pasaje de Filipenses, esto es lo más cerca que Pablo llega a aproximarse a una explicación del estado intermedio entre la muerte y la resurrección.

Su mirada, sin embargo, no se detiene en ese estado por sí mismo, sino en lo que se sigue para alguien que ha vivido su fe sobre la base del Salmo 116, entendido a través de la lente de los acontecimientos evangélicos relativos a Jesús. “Sea que estemos en el hogar o lejos del hogar”, dice, “ponemos nuestras miras en agradarle”; en “caminar en presencia del Señor agradándole”, como dice el salmo, “en el mundo de los vivos”<sup>288</sup>. Esto responde a la cuestión que de otro modo podría haberse planteado a raíz de lo que Pablo dice de estar “lejos del cuerpo”; no hay nada intrínsecamente malo en estar “en el cuerpo”, nada gnóstico ni dualista en el deseo de Pablo de “estar con el señor”. El cuerpo actual es el lugar del culto y de la santidad actuales; y el término del viaje definitivo es el cuerpo nuevo, la morada que actualmente está en el cielo. Todo esto mira tanto a la declaración final de esperanza del versículo 10 como a lo que sigue inmediatamente después: Pablo vive su vida, y se entrega a su trabajo apostólico, no sobre la base de lo que la gente de la cultura circundante podía esperar, sino sobre la base de lo que agrade al señor. Y este “agradar” tiene en mente un día de juicio:

<sup>10</sup>ya que todos nosotros hemos de comparecer ante el tribunal del Mesías, para que cada uno reciba el premio o castigo que le corresponda por lo que hizo con el cuerpo, sea bueno o malo.

Pablo se refiere a este juicio futuro con suficiente frecuencia para que supongamos que éste era un punto fijo de todo su pensamiento, y siempre tiene claro que ese día el juicio de Dios tendrá en cuenta, no simplemente el estado de nuestro corazón y nuestra mente, sino también las obras realizadas en el *cuerpo*<sup>289</sup>. En efecto, a lo largo de gran parte de la literatura judía que hemos examinado en los capítulos 3 y 4, y en gran parte de los escritos cristianos primitivos que vamos a estudiar en la Parte III de este libro, existe una estrecha conexión entre el juicio futuro y la resurrección futura. Aquí, como en 1 Corintios, encontramos una vez más la continuidad entre vida presente y futura vista desde el cuerpo<sup>290</sup>. Ésta es la expectativa

y esperanza futura definitiva que impulsa la preocupación de Pablo por vivir adecuadamente y por manifestar los signos de un apóstol, especialmente el sufrimiento y la esperanza -sea que la iglesia, por no hablar ya del mundo, lo quiera y lo entienda o no-<sup>291</sup>. Este pasaje desemboca a continuación sin solución de continuidad en 5,11-6,13, concluyendo el análisis de la nueva alianza y la nueva creación y de la naturaleza del apostolado como materialización de ambas.

## (v) *Conclusión*

No hemos visto razón alguna para afirmar que Pablo cambiara de opinión entre 1 y 2 Corintios. Como hemos dicho, cambió de *perspectiva*, ya que en ese momento empezó a admitir que existían muchas probabilidades de que su muerte se produjera antes de que la nueva era llegara en su forma completa. Por tanto expresó de manera nueva tanto lo que eso significaría para él en el futuro (ésta es la razón por la que encontramos breves alusiones y cuestiones relativas a un estado intermedio en 2 Corintios, pero no en la carta anterior) y lo que significa para su trabajo en el presente, trabajo cuya naturaleza ha puesto en tela de juicio la iglesia (ésta es la razón por la que encontramos una mayor insistencia que en 1 Corintios en la vida presente y en su carácter de metafórica muerte y resurrección). Pero no se produce cambio alguno en la historia o teología subyacentes<sup>292</sup>.

El ángulo necesario para abordar en 2 Corintios el tema de la esperanza futura del cristiano ha supuesto que haya menos referencias explícitas a la muerte y la resurrección de Jesús. Pero 4,14 afirma el vínculo entre Pascua y esperanza cristiana tan claramente que puede resultar legítimo que, como hicimos en 1 Corintios 15, investiguemos un poco más e indaguemos si, mediante el estudio de 4,16-5,5 en particular, podemos entrever algo más de lo que Pablo creía que le había sucedido a Jesús. ¿Creía Pablo tal vez que el nuevo cuerpo de Jesús, su incorruptible cuerpo pascual, había estado aguardando todo el tiempo “en los cielos” a que él “se lo pusiera sobre” su cuerpo actual? Ciertamente podemos suponer que creía, con el Pedro de Hechos 2,24-36, que el cuerpo de Jesús no se había corrompido tras la muerte. Ni siquiera el Sábado Santo se había quedado Jesús “desnudo”, si ése es el modo correcto de entender 5,3, con su cuerpo físico corrompido y con su alma o espíritu de regreso, sin el cuerpo, al padre. (Pablo parece ajeno a las especulaciones relativas a lo que Jesús estuvo haciendo entre su muerte y su resurrección, especulaciones que vemos en 1 Pedro 3,19 en sus primeros estadios.) El vínculo evidente entre 5,4-5 y Romanos 8,9-11 nos anima a aprovechar esta idea: Pablo probablemente creía que, en

Pascua, el “cuerpo mortal” de Jesús quedó “tragado por la vida”, una vida corporal nueva en continuidad, pero también en discontinuidad (inmortalidad en vez de mortalidad) con la precedente. Y, como en Romanos 2,16 y Hechos 17,31, es esta resurrección de Jesús, que se anticipa a todos los demás, lo que le habilita para ser el juez de todo, para sentarse en la *bema*, la sede judicial, y para impartir la justicia del Dios al mundo. Aunque no hemos examinado todos los posibles matices políticos del lenguaje que Pablo emplea para hablar de la resurrección en 2 Corintios, no debemos pasar por alto el hecho de que, para Pablo y probablemente para la mayoría de los primeros cristianos, era precisamente la resurrección de Jesús lo que declaraba que él era señor, salvador y juez, y que el César no lo era<sup>293</sup>.

De la vida presente como tal, atrapada entre la era presente y la era venidera, mantenida en tensión entre la pasada resurrección de Jesús y la futura resurrección prometida a todo su pueblo, se puede así hablar adecuadamente con la *metáfora* de la resurrección, como en 4,10-12. Como sucede con los demás pasajes que estudiamos en el capítulo 5, éste no significa que Pablo estuviera usando la palabra de una manera extraña al uso metafórico dentro del judaísmo. Era precisamente lo que él pensaba que significaba, en el tiempo presente, la restauración del pueblo de Dios. Los usos metafórico y literal, ambos (conviene notarlo) con referentes concretos, se refuerzan mutuamente y apuntan a la rica, pero coherente cosmovisión que Pablo desarrolló y que se esforzó al máximo por enseñar y encarnar.

### **3. Conclusión: la resurrección en Pablo**

Con esto concluye el estudio de los pasajes clave de las cartas paulinas. Comprender a Pablo ha de ser necesariamente elemento esencial de cualquier comprensión del cristianismo primitivo; ciertamente, llegar a saber dónde se sitúa él en la cuestión de la muerte y la resurrección, y más concretamente de la muerte y resurrección de Jesús, está en el núcleo del descubrimiento de lo que los primeros cristianos creían acerca de estos temas. Podemos resumir brevemente nuestros hallazgos<sup>294</sup>.

Si ubicamos a Pablo en el abanico de creencias esbozadas en los capítulos 2-4 del presente libro, está claro que su sitio se encuentra en el mapa judío y no en el pagano, pese a los esfuerzos que los especialistas hacen a veces por conseguir que cambie de opinión. Dentro del abanico judío se sitúa, con la mayoría de los judíos de su tiempo, en el mismo lugar que los fariseos, muchos autores de apocalipsis y otros a los que

estudiamos en el capítulo 4 de la presente obra. Es decir, creía en la futura resurrección corporal de todo el verdadero pueblo del Dios verdadero, y exploró con cautela, aquí y allí, maneras de referirse al estado intermedio que era el necesario corolario de tal creencia. Creía que el Dios de Israel, que era a la vez el creador del mundo y el Dios de justicia, llevaría a cabo esta resurrección por su Espíritu, que ya estaba actuando en el pueblo del Mesías.

Al mismo tiempo, Pablo creía dos cosas que sólo resultan comprensibles como mutaciones dentro de la cosmovisión judía, no como combinaciones de una escatología judía con algo más. En primer lugar, creía que “la resurrección” se había dividido, como momento histórico, en dos: primero la resurrección del Mesías, y luego, en la “parusía” de éste, la de todo su pueblo. En segundo lugar, creía, y expresaba de manera considerablemente detallada, que la resurrección no sólo sería corporal (la idea de una resurrección incorpórea habría sido un oxímoron tan grande para él como para sus contemporáneos judíos y paganos; creyera uno o no en la resurrección, el término como tal denotaba cuerpos), sino que entrañaría también una *transformación*. El cuerpo actual es corruptible, decadente y está sometido a la muerte; pero la muerte, que escupe a la cara del buen Dios creador, no puede tener la última palabra<sup>295</sup>. El creador va a hacer, por tanto, un mundo nuevo y nuevos cuerpos, adecuados a la nueva era. Por un lado, el mundo nuevo y los cuerpos nuevos son las versiones redimidas, rehechas, de los antiguos; en eso es en lo que hace hincapié Romanos 8. Por otro lado, el mundo nuevo y los cuerpos nuevos están “almacenados en el cielo”. No debemos contraponer ambas perspectivas; esta última expresión significa, entre otras cosas, que están seguros en la mente, el plan y la intención del Dios creador. Aunque Pablo no hace referencia al árbol de la vida de Génesis 3, su narración predominante está señalando constantemente el modo en que el creador trae finalmente a sus criaturas humanas, portadoras de su imagen, y de hecho al cosmos entero, a través del callejón sin salida de la caída, de los espinos y cardos y de la espada que gira relampagueante, a saborear por fin el don de la vida en toda su plenitud, una nueva vida corporal en un mundo nuevo donde el dominio del cielo es traído por fin a la tierra.

Además, Pablo utilizaba con frecuencia el lenguaje de resurrección, de manera metafórica, para denotar los acontecimientos corporales y concretos del vivir cristiano, especialmente el bautismo y la santidad; y también, al menos en una ocasión, para denotar la renovación del “ser humano interior”. Esto, he indicado, era un desarrollo del uso metafórico (y también metonímico) del lenguaje de resurrección dentro del judaísmo para denotar

la restauración venidera de Israel, el gran “regreso del exilio”, el tiempo del que se habla en Ezequiel 37 y tal vez en otros pasajes<sup>296</sup>. Esto no era una “espiritualización” de la idea de resurrección. Tampoco era, como se ha dicho con frecuencia, un alejamiento de la tensión entre el “ya” y el “todavía no” de Pablo en la dirección de una escatología más plenamente realizada. Menos aún era un paso hacia el posterior uso gnóstico del lenguaje de “resurrección” para denotar una experiencia espiritual entendida dentro de una cosmovisión ontológicamente dualista<sup>297</sup>. Era, más bien, una manera de dar expresión a la experiencia y creencia de los primeros seguidores de Jesús: que la vida cristiana tenía su lugar propio dentro de una narración histórica que empezaba con la resurrección de Jesús y terminaba con la resurrección de todos los creyentes, y que el Espíritu divino que había llevado a cabo la primera llevaría a cabo la segunda, y que incluso ya en ese momento estaba actuando para anticipar y garantizar ese acontecimiento final.

La pregunta que cualquier historiador debe hacerse al descubrir tal conjunto de ideas intrincadas, a la vez tan judías y con tan escasa probabilidad de que nunca antes las hubiera formulado judío alguno, es evidente: ¿cuál fue la causa de estas “modificaciones desde dentro”, de estas creencias de nuevo cuño acerca de la resurrección? Pablo por su parte habría contestado: la propia resurrección de Jesús<sup>298</sup>. “La resurrección”, tal como la concebían los judíos de su época, no había tenido lugar; ni tampoco la restauración nacional, con respecto a la cual “resurrección” podía desempeñar la función tanto de metáfora como de metonimia. Por vivida que fuera la experiencia espiritual de Pablo o de otros cristianos primitivos, no hay razón para suponer que hubieran expresado sus creencias y esperanzas de tal manera a menos que creyeran realmente que Jesús había sido “resucitado de entre los muertos” en el sentido en que todos los habitantes del mundo antiguo habrían entendido estas palabras, es decir, corporalmente. Tampoco existe explicación de por qué Pablo desarrolló su opinión acerca del futuro cuerpo resucitado como lo hizo, salvo la que a él le habría resultado evidente: que el propio cuerpo resucitado del Mesías era ciertamente el mismo y curiosamente diferente, estaba vivo con una nueva clase de vida. Y puesto que el llamamiento a la santidad de vida por un lado, y al sufrimiento y la persecución por otro, eran temas muy importantes en la literatura judía, pero en ninguno de los dos casos se utilizaba el lenguaje de “resurrección” metafóricamente como una manera de entenderlos o explicarlos, debemos sacar la misma conclusión acerca del lenguaje metafórico recién acuñado de Pablo que éste aplica a la vida y la experiencia cristiana.

Al mismo tiempo podemos señalar que fue de ese llamamiento a la santidad, el sufrimiento y la persecución de donde surgieron, en Daniel y en otros lugares, las primeras formulaciones claras de la esperanza de la resurrección. Fue adoptando esta visión como Jesús tomó el camino que condujo a su propia muerte y (así lo creía Pablo) a su propia resurrección. Esto a su vez moldeó el modo en que Pablo mismo entendía la santidad, el sufrimiento y la persecución. Se podría decir que sobre esto es sobre lo que versa la correspondencia corintia en su totalidad.

Las numerosas y variadas declaraciones de Pablo acerca de la resurrección futura y presente plantean, así, un interrogante histórico cuya única respuesta satisfactoria, para él y para el historiador, es su creencia firme y nítidamente delineada en un acontecimiento pasado: la resurrección de Jesús de Nazaret. Cómo llegó a dicha creencia ha de ser el tema del capítulo siguiente.



# Capítulo 8

## Cuando Pablo vio a Jesús

### 1. Introducción

Los que conocen poco más acerca de Pablo saben que su conversión fue espectacular. La expresión “camino de Damasco” se ha convertido en una metáfora popularmente conocida para referirse a un lugar, o incluso a un momento, de súbita iluminación y transformación, de descubrimiento de que se ha tomado el camino equivocado y de dar media vuelta para tomar otro diferente.

Además, un sorprendente número de personas con un conocimiento limitado de la Biblia tienen una clara imagen mental de lo que, según ellos, ocurrió en el camino de Damasco. Pablo iba montado a caballo cuando de repente apareció una luz cegadora, que lo derribó de un golpe del caballo haciéndole caer al suelo. En realidad, al igual que el buey, el asno y el camello de un centenar de escenas navideñas, el caballo de Pablo pertenece a la imaginación artística posterior y no a los textos originales. Como veremos, el episodio se describe tres veces (por lo menos) en los propios escritos paulinos y otras tres veces en Hechos, y en ningún momento llegamos a vislumbrar huellas de cascos de caballo, ni siquiera a oír un débil relincho. La idea corriente que de dicho episodio se tiene le debe mucho al fresco que Miguel Ángel pintó en la Capilla Paulina del Vaticano, a la impresionante pintura de Caravaggio conservada en la Iglesia de Santa María del Popolo, también en Roma, y a otras obras similares<sup>299</sup>. Éstas, a su vez, reflejan modelos anteriores. Aun cuando los guías turísticos nos digan que ya no se suelen aprender historias de la Biblia a partir de imágenes, la concepción popular acerca de la conversión de Pablo nos da buenas razones para discrepar de tal opinión.

Un fenómeno similar -en este caso no relacionado con caballos, sino con el modo en que la gente habla de “visiones”- ha aquejado a los ensayos especializados sobre la conversión de Pablo. Se ha afirmado hasta la saciedad que lo que le ocurrió a Pablo fue una intensa experiencia espiritual; que ésta le supuso “ver”, no con la visión común sino con la visión interna del corazón, a un “Jesús” que no estaba físicamente presente, sino que era un ser de luz (sea cual sea el significado de esto). Fue esta experiencia de “luminosidad”, se nos dice, lo que precipitó su conversión y lo que influyó en

su subsiguiente teología<sup>300</sup>. “A partir de lo que dice Pablo”, afirma PHEME PERKINS, “podemos suponer que [su visión básica] es una experiencia espiritual que llevaba consigo la convicción de un encuentro revelador con Dios”<sup>301</sup>. Y de aquí se saca generalmente la conclusión siguiente: si la experiencia de Pablo consistió en esto (y sus textos representan los primeros indicios al respecto), probablemente fuera esto también lo que los otros discípulos iniciales experimentaron. Las informaciones sobre diferentes clases de “vista”, como las que aparecen por ejemplo en Lucas y Juan, son, por tanto, intentos posteriores de convertir una visión inicialmente “espiritual” en una modalidad de “testimonio ocular” más sólida<sup>302</sup>.

Por más habitual que sea esta interpretación, es un producto de la imaginación en la misma medida que el espléndido caballo de Caravaggio. Lo que al parecer ha sucedido es que la corriente dominante de la investigación crítica ha olvidado su principio, pregonado a bombo y platillo, de leer las cartas del propio Pablo como pruebas de primer orden y los relatos de Hechos como pruebas de segundo orden<sup>303</sup>. El magnífico cuadro del acontecimiento del camino de Damasco, relatado al menos tres veces en Hechos, ha teñido la imaginación de quienes han leído las breves y someras referencias que aparecen en Pablo mismo; erróneamente se ha situado en la línea de un solo pasaje en particular (2 Corintios 4,6), el cual aborda otra cuestión; y esta lectura imaginativa ha apartado la atención de lo que Lucas intentaba hacer al contar la historia de esa manera (o “de esas maneras”, ya que los tres relatos difieren entre sí). Todo esto debiera disuadirnos de tomarlo como prueba decisiva de una “vista” incorpórea de Jesús. Para exponer esta argumentación, debemos abordar los indicios uno por uno.

Al hacerlo, debemos señalar que en los últimos años este acontecimiento se ha analizado también desde otros dos puntos de vista, ninguno de los cuales es de fundamental interés para nosotros en este momento. En primer lugar, ha habido un debate considerable acerca de si el mejor término para referirse a dicho acontecimiento es “conversión”, ya que Pablo no estaba “cambiando de religión”, en el sentido que nosotros damos a esta expresión, sino recibiendo, así lo creía él, una revelación más completa del dios al que siempre había adorado. Sin embargo, también se ha hecho hincapié (acertadamente, a mi parecer) en que existen elementos seguros de “conversión” en lo que le ocurrió<sup>304</sup>. De ahora en adelante voy a utilizar este término, sabedor de que puede ser problemático, pero también de que las perífrasis repetidas resultan tediosas e incómodas. (También me referiré al acontecimiento designándolo “camino de Damasco”, consciente de que Pablo no menciona, estrictamente hablando, dicho lugar, pero conocedor

también de que la primera vez que refiere la historia dice que se fue directamente a Arabia “y regresé de nuevo a Damasco”, lo cual da a entender dos cosas: que fue allí donde ocurrió y que sus lectores estaban al tanto de ello<sup>305</sup>.)

En segundo lugar, la mayoría de los estudios sobre la conversión de Pablo han destacado la relación existente entre lo que le ocurrió en el camino de Damasco y la forma y contenido de su teología posterior. Aunque esto es de interés para nosotros en un aspecto en particular, a saber, qué pensaba Pablo acerca de la resurrección de Jesús, las cuestiones más amplias se pueden poner entre paréntesis dados los objetivos que aquí nos proponemos<sup>306</sup>.

Empecemos con unas palabras sobre epistemología<sup>307</sup>. A lo largo de los últimos dos siglos, los debates sobre la conversión de Pablo han vuelto una y otra vez sobre la cuestión de si lo que le ocurrió fue una experiencia “objetiva” o “subjetiva”; esto es, si Pablo vio u oyó algo o a alguien que estaba “realmente allí” en el ámbito público, o si lo que le ocurrió fue una experiencia “interior”, sin correlato alguno en la realidad exterior<sup>308</sup>. Esta cuestión se ha vinculado generalmente con diferentes visiones de la resurrección como tal, y debemos hacer todo lo posible por evitar los círculos viciosos. Sin embargo, vale la pena advertir que la concepción “modernista” de la “religión”, dentro de cuya estructura se ha llevado a cabo buena parte de la investigación crítica, consideraba a priori que la “experiencia religiosa”, en la cual quedaba incluida toda experiencia referida de revelaciones procedentes de otro mundo (por ejemplo, del “cielo”), era necesariamente “interior”. Esto forma parte del paradigma clásico posilustrado en el cual, según el deísmo del siglo XVIII, todo lo que tuviera que ver con “Dios” o la “religión”, se separaba, por definición, de cualquier contacto con el mundo del espacio, el tiempo y la materia. De esta manera, cuandoquiera que alguien constreñido por esta cosmovisión se encuentra con la relación de una visión celestial, se ve obligado a clasificarla como “interior”. No puede ser de otro modo... para tales personas. Pero los judíos del siglo I no veían las cosas de esa manera. Para ellos, “el cielo”, en cuanto esfera de Dios, era absolutamente real, y tan absolutamente exterior a su propia realidad, a sus propios corazones, mentes y sentimientos, como el mundo de la “tierra”. Está muy bien que nosotros les digamos, dos mil años más tarde, lo que había “realmente”. Pero, antes de imponer con condescendencia nuestro punto de vista de observadores, aplastando cuanto surja de una comprensión más histórica, más de actores, tal vez debiéramos estar un poco más seguros del terreno que pisamos<sup>309</sup>.

Además, la oposición entre objetivo y subjetivo es una simplificación radical<sup>310</sup>. Cuando una ambulancia pasa por la calle haciendo sonar la sirena, el hecho de que pueda percibir el sonido en el centro de mi cráneo no significa que ése sea el único lugar donde existe. Si me duelen los ojos ante la luz deslumbrante del sol, no es porque el sol no exista, sino porque existe. Existen, indudablemente, estados de conciencia que parecen estar relacionados con una realidad exterior, pero que son producidos simplemente por procesos psicológicos o fisiológicos. Tanto los sueños como las drogas pueden producirnos este efecto. Pero resultaría arbitrario, además de injustificable históricamente hablando, suponer antes de tiempo que cualquier afirmación sobre sucesos extraordinarios en el mundo exterior, ya sean terrenales o celestiales, que tienen extraordinarias consecuencias en aquellos que informan de ellos, se pueda explicar a la postre a partir del estado de conciencia de la persona en cuestión. Esto le concedería al obispo Berkeley y a su epistemología una victoria tardía a la cual, francamente y para empezar, nunca tuvo derecho -lo mismo que insistir en que cualquier declaración sobre realidades “celestiales” o divinas se debe reducir a una declaración sobre la persona que afirma experimentarlas equivale a levantar las manos y ceder ante Feuerbach-<sup>311</sup>. Por tanto, cuando Pablo dice que ha visto u oído algo que tiene un profundo efecto sobre él, esto de suyo no tiene por qué significar que estaba simplemente teniendo “una experiencia religiosa” sin correlato objetivo alguno<sup>312</sup>. Toda experiencia es experiencia interpretada, pero no toda experiencia se puede reducir a los términos de la interpretación. Esto no equivale a decidir las cuestiones por adelantado. Más bien es precisamente un intento de impedir que hagan tal cosa las estructuras lingüísticas cómodamente proporcionadas, sobre la base de un abuso de información privilegiada, por la cosmovisión, actualmente ampliamente cuestionada, de la Ilustración.

Como requiere todo buen método histórico, vamos a empezar con los relatos del propio Pablo, esto es, con tres pasajes donde el apóstol hace claramente referencia al momento en que encontró y vio a Jesús.

## **2. Los relatos del propio Pablo**

### **(i) *Gálatas 1,11-17***

Cada vez que Pablo menciona lo que le ocurrió en el camino de Damasco lo hace, no por el hecho como tal, sino para exponer una idea en particular, una idea diferente en cada caso. En Gálatas 1, el primero de los tres relatos,

sostiene de manera apasionada, probablemente contra acusaciones de las que había sido objeto, que él no había recibido su evangelio de los apóstoles “columnas”, como Pedro, Santiago y Juan, sino directamente como un encargo de Jesús en persona. En dos ocasiones, describe este momento como una “revelación” (*apokalypsis*):

<sup>11</sup>Quiero que sepáis, hermanos, que el evangelio anunciado por mí no es una invención de hombres, <sup>12</sup>pues no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno; Jesucristo es quien me lo ha revelado (*di' apokalypseos Iesou Christou*)... [Pablo describe a continuación su vida anterior como judío lleno de celo.]... <sup>15</sup>Pero cuando Dios, que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por pura benevolencia, <sup>16</sup>tuvo a bien revelarme a su hijo en mí (*apokalypsai ton huion autou en emoi*) para que yo pudiera proclamar su buena nueva entre los paganos, inmediatamente, sin consultar a hombre alguno <sup>17</sup>y sin subir a Jerusalén para ver a quienes eran apóstoles antes que yo, me dirigí a Arabia y después otra vez a Damasco.

Para nuestra argumentación es necesario explicar seis puntos sobre este breve pero complejo pasaje<sup>313</sup>. En primer lugar, las necesidades retóricas de la argumentación le conducen de forma natural a subrayar la diferencia entre la “revelación” que él recibió y la posibilidad de que hubiera “recibido” su evangelio de fuentes humanas ordinarias, un poco aguas abajo dentro de la cadena de la tradición, de manera que los gálatas pudieran haber apelado, en este caso, a la fuente original pasando por encima de él. Ésta es la razón por la que elige la raíz *apokalypsis* para argumentar: en efecto, fue un “desvelamiento” de la verdad en sí, del propio Jesús, no una transmisión secundaria<sup>314</sup>. El término connota el matiz del repentino descubrimiento de algo previamente oculto, en particular, de algo escondido en la esfera divina de la realidad (“el cielo”), algo que normalmente no es visible en la esfera humana (“tierra”), pero que podía llegar a serlo en circunstancias especiales<sup>315</sup>. En otros textos de Pablo, este grupo verbal tiene fuerza escatológica: algo que cabía esperar que se manifestara en el último día ha sido “revelado” antes de tiempo<sup>316</sup>. Puesto que éstos son los subrayados concretos que Pablo desea marcar en este contexto, de esta palabra no podemos deducir nada acerca de qué clase de experiencia se trata exactamente (un ver ordinario, o un “ver” en el corazón).

En segundo lugar, Pablo se refiere a su conversión/vocación en unos términos que recuerdan la vocación de los profetas<sup>317</sup>. Hay en el texto ecos

de dos profetas clásicos: Isaías 49,1.5 (“el Señor me llamó desde el seno materno, desde las entrañas de mi madre, YHWH pronunció mi nombre” ... “en el vientre YHWH me formó para ser su siervo”)<sup>318</sup> y Jeremías 1,5 (“antes de formarte en el vientre, te conocí, y te constituí profeta de las naciones”). Éste es uno de los dos importantes paralelos que existen entre el relato del propio Pablo, por más breve que sea, y el más completo de Lucas, en el cual, como veremos, Lucas se esfuerza en describir lo que le ocurrió a Pablo desde la perspectiva bíblica propia de una visión profética (posiblemente inaugural).

En tercer lugar, este pasaje presenta un paralelismo parcial con 1 Corintios 15,3-11, que estudiamos en el capítulo anterior y sobre el cual volveremos en breve. Pablo está defendiendo la idea de que Jesús el Mesías se le ha revelado a él lo mismo que a los otros apóstoles a los que, por lo demás, se les podría considerar principales.

En cuarto lugar, la crucial revelación fue de “el hijo de dios”. Éste es el segundo paralelo fundamental que aparece con los relatos de Hechos, donde los discursos iniciales de Pablo en las sinagogas de Damasco tienen como idea central que Jesús es “hijo de dios” (9,20). Tanto allí como aquí y en Romanos 1,3-4, el significado principal de “hijo de dios” no es “la segunda persona de la Trinidad”, sino “el Mesías de Israel”.

En quinto lugar, la frase clave del versículo 16 se puede entender que hace hincapié en dos cosas distintas: bien en la revelación que dios hace de su hijo a Pablo, bien en su revelación de su hijo a través de Pablo. La preposición griega “en” puede significar una cosa u otra, o tal vez ambas a la vez, pero la frase siguiente indica el mensaje principal que Pablo quiere transmitir: que el designio divino era que Pablo predicara el evangelio entre las naciones gentiles. En ningún otro lugar habla Pablo de que el hijo de Dios more en él como el instrumento de su misión evangelizadora<sup>319</sup>. Pero ve su propia vida como reflejo de la vida de Jesús, y como tal ha de ser imitada por la joven iglesia<sup>320</sup>; y en varios pasajes, entre ellos uno importante del capítulo siguiente, describe su propia llegada a la fe cristiana como un paradigma de lo que le sucede a la gente en virtud del evangelio<sup>321</sup>. Si esto es lo que se pretende destacar en este pasaje, parece que Pablo se refiere en este caso a que dios revela a Jesús a través de él, aunque esto requiere que primero Jesús sea revelado a él. Esta combinación descarta la hipótesis que a veces se ha hecho de que el término “en” apunta a una revelación meramente “interior”, una “experiencia espiritual” *en cuanto opuesta a una, visión exterior*<sup>322</sup>.



En sexto lugar, una comparación de este pasaje con Romanos 1,3-4 y 1 Corintios 15,1-4 nos recuerda que cuando Pablo habla en este texto de “el evangelio” no quiere decir “justificación por la fe” ni tampoco “inclusión de los gentiles”. Quiere decir “Jesús el Mesías ha resucitado de entre los muertos y es el señor del mundo”<sup>323</sup>. Puesto que por Romanos y 1 Corintios tenemos una clara idea de lo que Pablo quería decir con este tipo de declaración, la mejor manera de entender Gálatas 1,12 y 16 es insistir en que cuando Pablo hablaba de la revelación de Jesús el Mesías, del hijo de Dios, estaba dando por supuesto que con esta revelación y en virtud de ella había quedado convencido de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos en el sentido explicado por esas otras dos cartas.

De esta manera, en este breve pasaje Gálatas nos brinda claras indicaciones de cómo interpretaba Pablo lo que le había sucedido en el camino de Damasco. Por otra parte, aunque no nos sea de mucha ayuda para comprender mejor qué ocurrió de verdad, sí nos remite a los dos textos que lo explican, ambos en 1 Corintios.

## (ii) *1 Corintios 9,1*

Dentro de la argumentación más amplia de 1 Corintios 8,1-11,1 relativa a los alimentos ofrecidos a los ídolos, Pablo pone su propia vida como ejemplo<sup>324</sup>. No lo hace describiendo sus propios hábitos alimentarios, de los cuales seguimos sin saber gran cosa, sino describiendo el uso táctico que hace (o que no hace, en este caso) de su libertad y de sus derechos como apóstol. Tiene derecho a viajar con una esposa; tiene derecho a que le paguen por su trabajo; pero ha decidido no hacer uso de tales derechos por razones estratégicas -entre ellas, tal vez, la de no querer enredarse en las complejas relaciones patrono/cliente que por lo demás estaban establecidas-<sup>325</sup>.

Los dos primeros versículos del capítulo 9 introducen este ilustrativo subtema con el talante incisivo que lo caracteriza:

<sup>1</sup>¿No soy yo libre? ¿No soy apóstol? ¿Es que no he visto yo a Jesús nuestro Señor? ¿No sois vosotros hechura mía en el Señor? <sup>2</sup>Si para otros no soy apóstol, por lo menos para vosotros sí lo soy, pues vuestra condición de cristianos es la garantía de mi apostolado.

Para Pablo, un “apóstol” era alguien que había visto al señor resucitado; pero la prueba de la condición de apóstol llegaba con la fecundidad del



ministerio apostólico<sup>326</sup>. Pablo da por supuesto que el apostolado otorga libertad, si se le puede llamar libertad, y él señala esto en primer lugar porque ésta es la idea que va a desarrollar. Pero para nosotros la conexión decisiva se encuentra entre la segunda y la tercera pregunta. Pablo es apóstol porque ha visto a Jesús el señor<sup>327</sup>. Pertenece al limitado número de quienes vieron a Jesús y quedaron para siempre marcados por tal hecho (esto es lo importante del tiempo perfecto *heoraka*, “he visto”: el tiempo perfecto llama la atención sobre la importancia presente y continuada de un acontecimiento pasado único)<sup>328</sup>. Esto no equivale a decir que Pablo se haya visto involucrado, a sabiendas de que era un error, en la adopción de “la costumbre cristiana de referirse a este tipo de experiencias reveladoras como Ver al Señor”<sup>329</sup>. Quiere exponer esta idea porque cree que es verdad, y porque la verdad de dicha idea es relevante para su argumentación.

La combinación de este versículo con 15,8-11 (véase *infra*) deja claro que Pablo se refiere a una “vista” que es algo muy distinto de las múltiples experiencias espirituales, las “vistas” del ojo del corazón, que han vivido muchos cristianos a lo largo de la mayoría de los períodos de la historia. Los corintios habían tenido todo tipo de experiencias espirituales, motivo por el cual Pablo de hecho les felicita en 1,4-7; pero no habían tenido esta experiencia. También Pablo tuvo muchas experiencias espirituales a medida que su vida y su labor fueron avanzando, pero aquí no se refiere a algo que podría volver a ocurrir. Para él, ésta fue una “visión” única e iniciática, que lo constituyó en apóstol pero que no se repetiría. Las apariciones de Jesús resucitado llegaron a su fin. La de Pablo fue la última; de hecho, casi tuvo lugar demasiado tarde.

La palabra *heoraka*, “he visto”, es un término aplicado normalmente a la vista ordinaria. No da a entender que ésta fuera una “visión” subjetiva o una revelación privada; como subraya Newman, parte de su importancia estriba en que fue un ver real, no una “visión” como la que cualquier miembro de la iglesia podía tener<sup>330</sup>. Lo mismo se puede afirmar rotundamente del otro texto de 1 Corintios.

### (iii) 1 Corintios 15,8-11

Como ya hemos abordado este pasaje en el capítulo anterior, aquí simplemente se requiere sacar la idea principal con un poco más de firmeza. Pablo está dando una lista de personas que han visto a Jesús resucitado y que pueden ser presentadas por la iglesia como testigos a los cuales, en

principio, se podía interrogar. Tras enumerar las apariciones a Cefas, a los Doce, a más de 500 personas a la vez y a Santiago, añade:

Y después de todos se me apareció a mí, como si de un hijo nacido a destiempo se tratara<sup>331</sup>.

En cualquier caso, del verbo *ophthe*, “él apareció”, no se puede sacar gran cosa en limpio. Como he sostenido antes, se podía aplicar a una visión privada, o a una “aparición” pública, muy normal y corriente, de alguien. Pero existen cuatro factores que hablan enérgicamente en favor de que la intención de Pablo era referirse a un “ver” real con sus ojos normales, y no a un “ver” no físico, en el sentido de una “experiencia” privada o interior.

En primer lugar, la proximidad de 9,1 indica que en el texto que nos ocupa debemos suponer lo que está claro allí, a saber, que Pablo pretende hacer referencia a un “ver” que estaba al mismo nivel que el “ver” humano normal. Tal vez fuera más que eso, pero ciertamente no fue menos. No fue una simple experiencia personal.

En segundo lugar, “después de todos” deja claro que, al menos en cuanto a Pablo se refiere, su “vista” de Jesús resucitado formaba parte de una secuencia que tocó a su fin. No pertenecía a una serie de experiencias espirituales en curso que él o cualquier otra persona estaban teniendo, o era probable que tuvieran. Era de un orden diferente.

En tercer lugar, vale la pena señalar que 15,1-11 como un todo habla de un *acontecimiento público* del cual existían *pruebas* en forma de *testigos* que *vieron algo y a los cuales se puede interrogar*. Como vimos anteriormente, quienes hubieran deseado afirmar que el Cristo resucitado no era ese tipo de ser, que la resurrección no fue esa clase de acontecimiento, que no existía ese tipo de prueba y que los testigos, cualesquiera que fuesen, simplemente podían hablar de su propia convicción y experiencia interiores, y no de la evidencia de sus ojos, han tenido que decir que Pablo está aquí socavando la idea que en realidad debiera estar defendiendo. El mejor ejemplo de ello -con lo cual da signos de una hermenéutica que se apresta a caminar por el borde de un precipicio con los ojos vendados- es Rudolf Bultmann<sup>332</sup>.

En cuarto lugar, y en apoyo de lo anterior, el resto del capítulo 15 no habla (como hemos visto) de ese interesante oxímoron, una “resurrección” no corporal. Ni tampoco dice que el cuerpo resucitado de Jesús esté hecho de luz. En efecto, como hemos observado en varios puntos, y veremos en particular al analizar detalladamente los relatos evangélicos, es la no luminosidad del cuerpo resucitado de Jesús la que resulta sorprendente

(teniendo en cuenta Daniel 12,3), y no su luminosidad, que se menciona raramente en el Nuevo Testamento (el cuerpo de Jesús no se describe propiamente como luminoso en los relatos de la conversión de Pablo, pero su aparición en el camino de Damasco fue acompañada por un cegador destello de luz; la visión de Ap 1,14-17 pertenece a una categoría muy distinta) o en los Padres de los dos primeros siglos. La íntima conexión existente entre la opinión de Pablo acerca de lo que le ocurrió a Jesús y su opinión acerca de lo que les ocurrirá a todos los cristianos, así como la exposición intensamente “corporal” que de esto último se hace a lo largo de 1 Corintios 15, ofrece un argumento irrefutable en favor del hecho de que cuando Pablo hablaba en el versículo 8 de la “aparición” de Jesús, no quería decir que éste se le apareciera en el corazón o la mente, sino ante sus ojos y su vista corporales, como un auténtico ser humano, verdadera y corporalmente resucitado de entre los muertos. Pablo sabe que su “vista” de Jesús fue algo diferente de la de los otros mencionados en la lista. Ocurrió a destiempo; las apariciones casi habían cesado; pero a él se le concedió ésta no en último término como un signo de gracia (15,10).

Estos pasajes son los únicos en los que Pablo habla de su “conversión” o “vocación”. Sin embargo, a veces se citan otros dos en relación con esto, especialmente con el fin de contrarrestar el tipo de argumento que estoy exponiendo, y para abogar en lugar de ello en favor de un tipo de “vista” “interior”, luminosa e incorpórea -en otras palabras (por utilizar el problemático lenguaje habitual), en favor de una experiencia “subjetiva” sin correlato alguno en la realidad exterior-. Estos pasajes, por tanto, se destacan aquí de entre un número más amplio que brindan un relato del “antes y después” de la vida de Pablo, o que mencionan el encargo primordial hecho por Jesús a Pablo, pero nos dicen poco o nada acerca de la cuestión concreta que nos ocupa<sup>333</sup>.

#### (iv) 2 Corintios 4,6

Tras haber analizado 2 Corintios 3 y 4 en los dos capítulos anteriores, podemos ahora utilizar los resultados de ese análisis para poner de relieve 4,5-6.

<sup>5</sup>Porque no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Jesús el Mesías como Señor, y a nosotros como servidores vuestros por amor a Jesús. <sup>6</sup>Pues es el Dios que ha dicho: “Brille la luz de entre las tinieblas”, quien brilló en nuestros corazones, para

iluminación del conocimiento de la gloria de Dios, que está reflejada en el rostro de Jesús el Mesías.

Los términos “brillar” e “iluminación”, presentes en este pasaje, se deben leer en el contexto de 3,1-4,6 como un todo, donde quedan claras dos cosas.

En primer lugar, ésta es una experiencia que Pablo supone que todos los cristianos comparten. La primera persona plural aquí empleada no es simplemente una versión educada de “yo”; refleja la verdadera argumentación de Pablo a lo largo de la sección: todos y cada uno de los cristianos, incluidos los de Corinto, llevan escrita en sus corazones la nueva alianza (3,3), de manera que la comunión cristiana, y dentro de ella también la relación del apóstol con la iglesia, tiene que ver con que todos los cristianos se miran unos a otros y ven reflejada en el otro la gloria reflejada de aquel que, por el Espíritu, vive en cada uno (3,18)<sup>334</sup>. Este contexto (a menudo pasado por alto en la discusión de la conversión de Pablo en relación con este pasaje) deja claras dos cosas; que no está hablando de su experiencia propia y única, sino de algo que es común a todos los cristianos; y que no está hablando de una experiencia inicial de conversión o vocación, sino de algo que sigue siendo, en principio, un elemento constante en la experiencia de los cristianos<sup>335</sup>.

Esto se ve reforzado por el paralelismo entre el versículo 6 y el versículo 4, donde Pablo declara que el dios de este mundo ha cegado las mentes de los no creyentes, para impedirles ver la luz (*photismón*) del evangelio de la gloria de Cristo, que es la “imagen de Dios”. Pablo no piensa que, cada vez que se predica el evangelio, la gente vea al señor de la misma manera que él en el camino de Damasco. De hecho, aquí no está hablando en absoluto de un “ver” literal, sino simplemente de la *mente* que es capaz de aprehender, como en 3,14, la verdad nueva del evangelio.

Esto nos conduce al segundo punto clave. El “brillo”, la luminosidad de la cual nos habla Pablo, no es una luz visible, ni siquiera un resplandor que se manifieste en el plano de una experiencia “interior”. Es una iluminación percibida por la fe. Ésta es la razón por la cual Pablo tiene que *sostener* en el capítulo 3 que la revelación de la nueva alianza en Cristo es *de hecho* gloriosa: porque los corintios estaban dispuestos a dudar de ello. Uno no se pone en la calle a las doce de la mañana de un día totalmente despejado a desarrollar una extensa argumentación, remontándose a los primeros principios, para demostrar que el sol brilla. Kim y otros autores que afirman la realidad exterior del Jesús al que Pablo vio en su conversión distorsionan este pasaje, que trata del ojo interior de la mente y el corazón, al intentar

referirlo a ese mismo acontecimiento; lo mismo que Patterson y otros, que niegan la realidad exterior del Jesús que “vio” Pablo en el momento de su conversión, distorsionan los pasajes donde Pablo describe tal acontecimiento vinculándolos de manera parecida con el que ahora nos ocupa. En 1 Corintios, Pablo declara que vio a Jesús. Como veremos, Hechos habla (entre otras cosas) de una luz que deslumbró los ojos de los allí presentes, no sus corazones. 2 Corintios 4,6 no habla de ninguna de las dos cosas<sup>336</sup>.

De hecho, esto saca a la luz toda la fuerza del versículo 5. Si Pablo estuviera predicando su íntima “experiencia” personal de algún tipo de iluminación espiritual, que luego él conectó con Jesús, el versículo 5 sería insincero. En efecto, al decir “He tenido esta experiencia; ¿no os gustaría tenerla a vosotros también?”, se *estaría* “anunciando a sí mismo”. Tal vez ésta sea la manera de actuar de algunos predicadores, del siglo I o del XXI, pero no era lo que Pablo se proponía. Por el contrario, está hablando de Jesús, apartando la atención de sí mismo y centrándola en aquel que, tras haber resucitado de entre los muertos, es anunciado y aclamado en ese momento como señor. Desde luego, Pablo cree que el Jesús que en ese momento es conocido en virtud del ministerio de la nueva alianza que el Espíritu ejercita en el corazón es el mismo Jesús que murió y resucitó, el mismo Jesús que se le apareció en el camino de Damasco. Pero en el texto que nos ocupa no hace referencia a este acontecimiento. Su mención del “rostro” de Jesús vincula este pasaje, no con un reconocimiento de Jesús en el momento de la conversión/vocación, sino con el análisis de “rostros”, con velo y sin velo, que aparece en 3,12-18. El lenguaje de Gn 1 (“que brille la luz de entre las tinieblas”) es, como ya hemos visto, parte del tema que Pablo aborda sobre la nueva creación, la cual surge en virtud de la consumación de la nueva alianza (véase 5,17). Todo esto es algo que se podía decir, y que se puede seguir diciendo, de todos los cristianos, y no sólo algo que se pueda decir de la experiencia singular de un apóstol.

Dentro de poco tendremos más que decir sobre la relación existente entre este pasaje y los inicios del desarrollo y formación de la opinión de Pablo sobre Jesús. Pero por el momento vamos a pasar al otro pasaje a veces citado en conexión con la experiencia de conversión o llamada de Pablo.

### **(v) 2 Corintios 12,1-4**

El otro pasaje es la descripción llena de ironía que en 2 Corintios 12 hace de una visión en concreto. Pablo está “jactándose”, medio burlándose con mucha resolución, de todas las cosas de las que puede sentirse orgulloso -o

más bien, de hecho, de todas las cosas que muestran lo débil que es-. Los corintios le han forzado a hacer una especie de declaración de sus cualificaciones, una especie de *curriculum vitae* o de *cursus honorum*, cosa que finalmente hace -aunque incluyendo en la lista toda clase de datos inadecuados-<sup>337</sup>.

En este pasaje vuelve a las “visiones y revelaciones”. Los corintios no quieren saber nada de su original vista de Jesús. Ya les ha hablado de ello en persona y por carta. Lo que ellos quieren es un relato actualizado de sus maravillosas experiencias espirituales, cuanto más recientes, mejor<sup>338</sup>. Si Pablo es de verdad un apóstol, sin duda podrá obsequiarles con espléndidas historias de viajes celestiales, de revelaciones de una sabiduría secreta, de vislumbres de gloria muy alejados de los ojos mortales. Está bien, declara Pablo, lo hará y no lo hará: sólo presumirá, una vez más, de las cosas que evidencian sus flaquezas (11,30; 12,9-10). De este modo, aunque deja claro que ha tenido experiencias extáticas particularmente extraordinarias, lo que desea subrayar sobre todo es la “espinas clavada en la carne” que le acompañaba y que ni siquiera la oración podía eliminar (12,7-9).

Al parecer, la experiencia extática concreta a la que se refiere en 12,1-4 tuvo lugar sobre el año 40 (suponiendo que 2 Corintios se escribiera a mediados de los años cincuenta):

<sup>1</sup>¿Hay que seguir presumiendo? Aunque es del todo inútil, me referiré a las visiones y revelaciones del Señor. <sup>2</sup>Conozco a un cristiano que hace catorce años -si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo. <sup>3</sup>Y me consta que ese hombre -si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe- <sup>4</sup>fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que ningún ser humano puede expresar.

La parte final del pasaje parece indicar claramente que Pablo está hablando de sí mismo, aunque utiliza esta formulación deliberadamente distante para desvincularse de la posibilidad de orgullo espiritual aneja a tales experiencias. También resulta evidente que no puede referirse a su experiencia en el camino de Damasco; cronológicamente, tuvo lugar mucho más tarde, y pertenece a una categoría diferente<sup>339</sup>. El lenguaje coincide parcialmente con las descripciones de este acontecimiento, como no podía ser menos: cuando “los cielos se abren”, de manera que las realidades de la dimensión celestial resultan súbitamente visibles a los ojos mortales, el lenguaje de “revelación” (*apocalypsis*) surge de forma natural. Asimismo, “visión” (*optasia*) es un término genérico para hablar de algo que se ha visto



de una forma que normalmente no se espera; el mismo término se aplica en Hechos 26,19 a la “visión” que Pablo tiene de Jesús. Pero la descripción de su “arrebatación hasta el cielo” difiere bastante de todo cuanto se encuentra en los relatos de Hechos o en las referencias que el propio Pablo hace al acontecimiento del camino de Damasco<sup>340</sup>.

Como hemos visto, Pablo ya ha catalogado su propia “vista” de Jesús como algo que por su índole difiere de sus experiencias subsiguientes. El presente pasaje no se escribió, desde luego, para abordar el tipo de cuestión que estamos planteando en este momento. Pablo no se tomó la molestia de explicar en detalle las cosas que nos gustaría que hubiera explicado. Pero cuando juntamos sus propias declaraciones sobre el suceso que le hizo dejar de ser un perseguidor lleno de celo y lo convirtió en discípulo fiel de Jesús, y sobre la naturaleza constante de la experiencia cristiana con su estado permanente de “gloria” por una parte (2 Corintios 3 y 4) y sus ocasionales momentos extraordinarios de elevación espiritual por otra (2 Corintios 12), debemos tener claro que ambas cosas son, desde su punto de vista, distintas<sup>341</sup>.

Por supuesto, siempre cabe afirmar que Pablo describió erróneamente un lado u otro de esta desequilibrada ecuación, y que de hecho nosotros, como historiadores, podemos detectar que la experiencia del camino de Damasco fue en realidad del mismo tipo que las otras experiencias a las que alude. Pero veamos qué ocurre si hacemos esto. Al dar un paso así admitimos que Pablo está al tanto de ciertas experiencias concretas, iniciales, irrepetibles y definitorias de “ver a Jesús resucitado” que habían tenido los primeros apóstoles, y que con tal descripción errónea pretende situarse en el mismo plano que ellos. En otras palabras, admitimos que las primeras “vistas” de Jesús no fueron como las experiencias extáticas posteriores -lo cual es el punto que estábamos debatiendo en un primer momento-. Puesto que en este punto no se puede obtener nada investigando de manera escéptica a Pablo, es mejor concluir que sabía de lo que estaba hablando (después de todo, se necesita ser un crítico audaz para poder decirles a otras personas lo que “realmente” experimentaron, especialmente cuando media tanta distancia temporal y cultural), y que cuando distinguía su “vista” inicial y única de Jesús de sus posteriores experiencias cristianas, tanto “normales” como anormales, sabía lo que se decía. Esto queda probado en parte por la suposición que sin duda hemos de hacer, como hemos dicho a propósito de 1 Corintios 15,1-11, de que Pablo debía saber que los corintios no le atacarían en este punto. Él había visto a Jesús resucitado; ellos no; y ellos lo sabían igual que él. Esto es lo más importante de la cuestión.



### 3. La conversión/vocación de Pablo en Hechos

Es bien sabido que Lucas cuenta la historia de la experiencia de Pablo en el camino de Damasco no menos de tres veces, y que estos relatos no concuerdan entre sí en todos los aspectos. A veces difieren en detalles; pero a veces, como en lo tocante a la cuestión de qué es lo que oyeron y vieron exactamente los compañeros de Pablo, existen auténticas diferencias, cuya mejor explicación es que Lucas sigue la convención helenística de estilo según la cual la variación de un relato aporta interés. Asimismo, la extraordinaria repetición de la historia nos dice bastantes cosas acerca de los motivos de Lucas<sup>342</sup>. Independientemente de que Hechos fuera o no escrito para acreditar a Pablo como tal, parece claro que tanto la conversión de Pablo como el modo en que se produjo se intentaron presentar en este libro como un testimonio impresionante de la verdad de la fe cristiana y como un importante apoyo a su legitimidad dentro del imperio romano.

A mi parecer, esto es lo que más le preocupaba al autor, ya que desarrolló y adaptó claramente una historia tradicional de lo que le ocurrió a Pablo utilizando para ello otros motivos tradicionales. Esto es lo decisivo: no que Lucas haya inventado una historia de cabo a rabo, o que haya falsificado radicalmente una que ya existía, sino que puso de relieve y en primer plano algunos elementos de la historia para ponerlos al servicio de ciertos objetivos, de los cuales no es el menor el de evocar recuerdos y asociaciones de otras narraciones. Seamos claros desde el principio: voy a sostener que estos factores, junto con la normal prioridad que se concede a los relatos propios de Pablo respecto a los de Hechos (donde éstos parecen discrepar), nos impiden utilizar Hechos como una plantilla, y menos aún como un lecho de Procrustes, donde encajar, y tal vez falsificar, lo que Pablo mismo dice en sus cartas.

Para ver esto claramente, necesitamos colocar las tres versiones una detrás de otra:

<sup>9,3</sup>Cuando Pablo estaba ya cerca de Damasco, de repente lo envolvió un resplandor del cielo, <sup>4</sup>cayó a tierra y oyó una voz que le decía: “Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?”. <sup>5</sup>Él preguntó: “¿Quién eres, Señor?”. La voz respondió: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues. <sup>6</sup>Levántate entre la ciudad y allí te dirán lo que debes hacer”. <sup>7</sup>Los hombres que le acompañaban se detuvieron

atónitos; oían la voz pero no veían a nadie. <sup>8</sup>Saulo se levantó del suelo, pero, aunque tenía los ojos abiertos, no veía nada; así que lo llevaron de la mano y lo introdujeron en Damasco, <sup>9</sup>donde estuvo tres días sin ver y sin comer ni beber.

<sup>22,6</sup>Iba, pues, camino de Damasco, y cuando estaba ya cerca de la ciudad, hacia el mediodía, de repente brilló a mi alrededor una luz cegadora venida del cielo. <sup>7</sup>Caí al suelo, y oí una voz que me decía: “Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?”. <sup>8</sup>Yo respondí: “¿Quién eres, Señor?”. Y me dijo: “¡Yo soy Jesús de Nazaret, a quien tú persigues!”. <sup>9</sup>Los que venían conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba. <sup>10</sup>Yo dije: “¿Qué debo hacer, Señor?”. Y el Señor me dijo: “Levántate y vete a Damasco; allí te dirán lo que debes hacer”. <sup>11</sup>Como no veía nada, debido al resplandor de aquella luz, entré a Damasco de la mano de mis compañeros.

<sup>26,12</sup>Me dirigía hacia Damasco con poder y autorización de los jefes de los sacerdotes, <sup>13</sup>cuando al mediodía vi en el camino, majestad, una luz venida del cielo más brillante que la del sol, que me envolvió a mí y a los que iban conmigo. <sup>14</sup>Caímos todos por tierra, y oí una voz que me decía en arameo: “Saúl, Saúl, por qué me persigues. Es inútil que des coces contra el aguijón”. <sup>15</sup>Yo pregunté: “¿Quién eres, Señor?”. Y él respondió: “Yo soy Jesús, a quien tú persigues. <sup>16</sup>Anda, levántate y ponte en pie. Me he aparecido a ti para hacerte mi servidor y para que des testimonio de que me has visto, y de lo que aún te mostraré”... <sup>19</sup>Y yo, rey Agripa, no fui desobediente a la visión (*optasia*) del cielo...

Los paralelos y divergencias entre estas tres versiones son obvias e interesantes, pero no forman parte, estrictamente hablando, de nuestro estudio<sup>343</sup>. Está claro que ninguno de estos relatos fue escrito para sostener lo que Pablo dice en 1 Corintios 9,1 o 15,8; esto es, ninguno de ellos dice directamente lo que Pablo considera allí lo fundamental, a saber, que vio realmente a Jesús en persona. Sin embargo, esta idea se desprende claramente de Hechos 9,17, donde Ananías dice que Jesús “se te ha aparecido (*ophtheis*)”, y de 9,27, donde Bernabé explica cómo Saulo había visto (*eiden*) al señor en el camino<sup>344</sup>. En 26,16 Jesús dice que se ha aparecido a Pablo, utilizando el mismo verbo que se repite en 1 Corintios 15,

pero habla además de vistas futuras lo mismo que de la que acaba de tener lugar. (Una de esas visiones posteriores de Jesús se describe en 22,17-21.) Al igual que con el lenguaje de “carne y huesos” utilizado por Lucas en Lc 24,39, que produce una tensión superficial con la negación por parte de Pablo en 1 Corintios 15,50 de que “la carne y la sangre puedan entrar en el reino”, lo más que podemos decir es que Lucas no pretendía ni imitar el lenguaje de Pablo ni procurar cumplir los objetivos de éste. Claramente cree que Pablo vio a Jesús; sus relatos no se pueden oponer directamente a 1 Corintios 9 y 15; pero no siente la necesidad de hacer hincapié en ese hecho, ni en la manera en que sucedió. Lo que ha añadido, de modo efectista, es que la vista de Jesús por parte de Pablo estuvo acompañada por una luz deslumbrante. Sin embargo, nunca dice que Jesús se apareciera a Pablo ni como fuente de esa luz ni como un ser de luz.

Las principales diferencias entre los relatos se explican fácilmente desde el auditorio que Lucas imagina en cada ocasión. La primera vez, Lucas mismo les cuenta la historia a sus propios lectores; la segunda vez y la tercera brinda a sus lectores la posibilidad de “escuchar” mientras Pablo la cuenta de nuevo ante auditorios un tanto diferentes<sup>345</sup>. En el primer caso, Lucas presenta a Pablo y explica cómo quedó transformado de perseguidor en predicador. En el segundo pasaje, Pablo se ve enfrentado a la violencia del populacho, y lo que encontramos es una versión nueva y apasionada que pone de relieve sus estrictas credenciales judías, pero que también lleva a una explicación de por qué se había dirigido a los gentiles (véase particularmente 22,15.21). El tercer relato, que se sitúa durante la audiencia de Pablo ante Agripa II y Berenice, va encaminado a mostrar que Pablo había causado una gran impresión al rey, el hombre más poderoso del judaísmo de su tiempo, quien al final había comentado que Pablo hubiera podido quedar en libertad de no haber apelado al César (26,32)<sup>346</sup>.

Entonces, ¿por qué contó Lucas la historia de esa manera? En primer lugar, se está haciendo eco deliberadamente de historias de visiones y revelaciones que tal vez fueran conocidas para algunos, al menos, de sus lectores. En segundo lugar, está argumentando en favor de que Pablo estaba verdaderamente autorizado por el dios de Israel para hacer lo que estaba haciendo, aun cuando pareciera un rebelde enfrentado al judaísmo tradicional. Hay dos famosos paralelos de la historia, y ambos merecen ser examinados para ver por qué Lucas ha puesto de relieve ciertas cosas como lo ha hecho<sup>347</sup>.

El paralelo más evidente es 2 Macabeos 3, donde el rey sirio Seleuco envía a su ministro Heliodoro para saquear el dinero acumulado en el

## Templo de Jerusalén:

<sup>24</sup>Pero cuando Heliodoro estaba con su escolta junto al tesoro, el Señor de los espíritus y de todo poder hizo tal manifestación de fuerza (*epiphaneia*), que los que se habían atrevido a entrar en el templo, heridos por el poder de Dios, quedaron impotentes y atemorizados. <sup>25</sup>Se les apareció (*ophthe*) un caballo, montado por un terrible jinete y enjaezado con riquísima montura. El caballo pateó con sus pezuñas delanteras a Heliodoro; el jinete llevaba armadura de oro. <sup>26</sup>Aparecieron (*prosephanesan*) también dos jóvenes fuertes, de aspecto majestuoso, magníficamente vestidos, que se pusieron uno a cada lado de Heliodoro, y le propinaron una lluvia de azotes. <sup>27</sup>Heliodoro cayó en tierra, envuelto en profunda oscuridad. <sup>28</sup>Lo recogieron y lo llevaron en una litera. Y el que poco antes había entrado en el tesoro con gran séquito y fuerte escolta, era transportado, reducido a la impotencia; todos reconocieron así claramente el poder de Dios.

Por fin tenemos un caballo, aunque se asemeje más a las visiones de los caballos que aparecen en el Apocalipsis, sobre todo el último y más espléndido de ellos, que a los caballos ya sin caballero de Miguel Ángel y Caravaggio<sup>348</sup>. Debemos señalar que, aun cuando el lenguaje habla todo el tiempo de visiones y revelaciones celestiales, la paliza que Heliodoro recibió parece bastante real. Este tipo de historia nos hace de nuevo plantearnos si la distinción cielo-tierra, tan a menudo presupuesta en la cultura occidental, y tan a menudo correlacionada con la distinción epistemológica subjetivo-objetivo, guarda o no correspondencia con algún elemento que el judaísmo del segundo Templo reconociera<sup>349</sup>.

Si suponemos que esta historia, u otras como ella, eran bien conocidas, esto podría arrojar luz sobre la motivación de Lucas para contar la historia de la conversión de Pablo como lo hizo<sup>350</sup>. La historia de Heliodoro habla del dios soberano que detiene en seco al pagano maleante y ladrón precisamente cuando éste estaba a punto de saquear el mismísimo Templo. Su soberbia queda humillada ante la fuerza poderosa del dios de Israel. Si transponemos esto a la escena del camino de Damasco, la idea de Lucas es sensacional. Aquí está Saulo de Tarso, quien acaba de dar su consentimiento a la muerte de Esteban (Hechos 8,1), sobre quien recaen diversas acusaciones, de las cuales no es la menos grave la de hablar contra el Templo. Sin embargo, no es el Templo de Jerusalén lo que preocupa al dios de Israel en ese momento. El puesto del Templo y su tesoro

lo ocupan... ¡los discípulos de Jesús, a quienes Saulo persigue! La todopoderosa fuerza divina se manifiesta humillando a Saulo, derribándolo al suelo de un golpe, sumiéndolo en la oscuridad y obligándolo a confiar en sus compañeros. Se pone de manifiesto que el verdadero “Templo” es el minúsculo y asediado grupo de discípulos; quienes les persiguen, por más que puedan estar actuando movidos por el celo por el dios de Israel y su ley, son los nuevos paganos<sup>351</sup>.

El segundo paralelo, aunque no sea tan estrecho como el anterior, se encuentra en *José y Asenet*, una novela del período del segundo Templo que centra su atención en la conversión de Asenet, la hija de Putifar, y sus esponsales con José. Tras una larga plegaria de arrepentimiento, Asenet recibe una visión celestial:

Asenet siguió mirando y he aquí que, cerca de la estrella de la mañana, el cielo se desgarró y apareció una luz grande e indescriptible. Y Asenet lo vio y cayó de bruces sobre las cenizas. Y un hombre bajó del cielo hasta ella y se detuvo junto a la cabeza de Asenet. Y la llamó diciendo: “Asenet, Asenet”. Y ella respondió: “¿Quién me llama? Porque la puerta de mis aposentos está cerrada, y la torre es alta: ¿cómo, entonces, has podido entrar en mis aposentos?”. Y el hombre la llamó por segunda vez diciendo: “Asenet, Asenet”. Y ella dijo: “Aquí estoy, Señor. ¿Quién eres, dime?”. Y el hombre dijo: “Soy el jefe de la casa del Señor y el comandante de todo el ejército del Altísimo. Levántate, ponte en pie, y te diré lo que tengo que decir”<sup>352</sup>.

Existen, por supuesto, muchas diferencias entre este texto y las historias de Pablo en Hechos y de Heliodoro en 2 Macabeos (y de Apolonio en 4 Macabeos). Esta historia va precedida por un largo arrepentimiento, y va seguida por un matrimonio y un “vivieron felices”, rasgos ambos que no ocupan un lugar destacado ni en Hechos ni en Macabeos. Pero los paralelismos también son instructivos: la gran luz, la caída de bruces, la llamada por el nombre que se repite varias veces, la pregunta por quién está hablando, y el mandato de levantarse, ponerse de pie y recibir más instrucciones. Como mínimo, empieza a parecer como si esta estructura fuera conocida en la literatura judía helenística de la época, y fuera una manera normal de dar forma a una historia así.

La razón de esto podría ser perfectamente que Lucas está también evocando historias bíblicas de vocación de los profetas. Ezequiel cayó de bruces ante la gloria del señor, y recibió la orden de ponerse de pie y

escuchar<sup>353</sup>. Daniel, tras ayunar y orar, ve a un hombre, en circunstancias no del todo diferentes de las de la historia de Hechos:

Miré hacia arriba y vi un hombre vestido de blanco, con un cinturón de oro puro rodeando su cintura. Su cuerpo era como el crisólito, su rostro brillaba como el fulgor del relámpago, sus ojos eran como antorchas de fuego, sus brazos y sus pies como el destello del bronce bruñido, y sus palabras resonaban como rumor de multitud. Sólo yo, Daniel, vi la aparición: los hombres que estaban conmigo no vieron nada, pero un gran terror los invadió y corrieron a esconderse. Quedé yo solo contemplando esta gran aparición, y me sentí sin fuerzas; mi semblante se cambió hasta desfigurarse, y las fuerzas me abandonaron. Oí el rumor de sus palabras y, al oírlo, caí desvanecido, rostro en tierra. En esto, una mano me tocó y me hizo colocarme tembloroso sobre mis rodillas y sobre las palmas de mi mano. Y me dijo: “Daniel, hombre predilecto para Dios, presta atención a las palabras que te voy a decir, y ponte de pie, porque ahora he sido enviado a ti”. Al escuchar estas palabras me incorporé temblando<sup>354</sup>.

Los evidentes paralelos proporcionan más pistas acerca de lo que está sucediendo. Ésta es la clase de relato en la que Lucas deseaba que sus lectores pensaran mientras escuchaban, tres veces, la historia de lo que le ocurrió a Pablo en el camino de Damasco.

El objetivo subyacente de Lucas, y tal vez el de sus fuentes originales, era, al parecer, contar el relato de tal manera que Pablo quedara situado dentro de la tradición de los profetas y los visionarios de la historia de Israel, y además (con menor certeza, pero con un alto grado de posibilidad) ubicarle junto a los paganos penitentes que daban un giro y tomaban una nueva dirección. Esto sirve a la vez como apología de la nueva vida y obra de Pablo, como legitimación de éste a los ojos de posibles lectores desconcertados u hostiles, y para intensificar la tensión dramática a medida que la historia va repitiéndose *in crescendo* para acompañar los avances de Pablo, a través de disturbios y juicios, hasta que finalmente éste llega a Roma. Lucas, siempre artista, ha pintado su retrato para resaltar los rasgos capaces de llegar al público que tiene en mente.

Todo esto, unido a la regla general de dar prioridad a Pablo como fuente anterior, proporciona una buena razón histórica para no oponer los detalles que aparecen en los relatos de Hechos ni a los relatos del propio Pablo sobre su vista de Jesús, ni a las historias pascuales de los evangelios



canónicos (donde Lucas describe, como es bien sabido, a un Jesús resucitado totalmente corpóreo). Esto descarta tres pasos que se dan habitualmente en virtud de una especie de fusión (y confusión) impresionista entre las dos series de relatos: (a) el paso de una visión de luz celestial, como en Hechos, a una “experiencia puramente subjetiva” (por supuesto, Hechos no dice tal cosa); (b) de esta “experiencia subjetiva de iluminación interior” supuestamente paulina, a la hipótesis de que esto fue lo que todos los apóstoles experimentaron; y (c) de esta experiencia universal no objetiva a una negación de la resurrección corporal de Jesús. Ninguno de estos pasos es legítimo.

Con esto no queremos decir que no se deba tener en cuenta Hechos. En un plano trivial, su mención del camino de Damasco explica la referencia de Pablo a su regreso allí más tarde. Los relatos encajan bastante bien. Pero la conclusión histórica que se desprende de su yuxtaposición no puede ser que Pablo no vio después de todo a Jesús (cosa que ninguno de ellos dice), ni que vio a Jesús simplemente como “un ser de luz” (cosa que, una vez más, ninguno de ellos dice). Con peras y manzanas se puede hacer una ensalada de frutas; pero no se puede hacer una empanada de cerdo. Pablo dice que vio a Jesús, y éste sigue siendo nuestro principal dato histórico. Hechos cuenta la historia de esa manera concreta para comunicar a su propio público unas interpretaciones concretas. Ésa es la base de la cual debe partir cualquier explicación histórica de la conversión de Pablo.

## 4. Conversión y cristología

Pero ¿acaso la experiencia de Pablo de ver a Jesús en gloria no le condujo directamente, sin ninguna etapa intermedia de “condición mesiánica”, a un reconocimiento de la divinidad de Jesús? Así lo han sostenido dos autores recientes de los cuales he aprendido mucho. No disponemos del espacio para considerar detalladamente sus respectivas tesis, ni tenemos la necesidad de hacerlo, pero debemos señalar los puntos en los que este interrogante incide en el de qué fue lo que vio Pablo y cuáles fueron las conclusiones que sacó de ello.

Seyoon Kim ha sostenido que la vista de Jesús por parte de Pablo en el camino formaba parte de lo que Pablo consideró una visión mística, al estilo Merkabah, de Jesús como “la imagen de Dios”, que él interpretó dentro de una estructura de pensamiento donde las otras ideas fundamentales eran “la cristología adánica” y la visión de Daniel del “hijo del hombre”<sup>355</sup>. Por



razones que he dado ya, no creo que el uso fundamental que Kim hace de 2 Corintios 4,1-6 dentro de esta propuesta pueda funcionar. Pese a que me siento muy contento de considerar, a modo de hipótesis, que cuando Pablo vio a Jesús interpretó este acontecimiento dentro de una estructura que contenía, entre otras cosas, ideas de una cristología adánica y sobre el “hijo del hombre”, sigo convencido, sin embargo, de que, para él, el significado inicial y principal de dicho acontecimiento se encuentra en otra parte (en la convicción de que Jesús era el Mesías). A mi parecer, Kim corre siempre el peligro de derivar todas y cada una de las partes de la teología paulina únicamente de la experiencia del camino de Damasco como tal, excluyendo el contexto judío del segundo Templo dentro del cual debió de adquirir su sentido propio.

No encontramos este problema en Carey Newman, quien ofrece una explicación mucho más completa del contexto judío<sup>356</sup>. Pero es como Kim en el aspecto siguiente: sostiene que, cuando Pablo vio a Jesús en gloria, interpretó esto como un anticipo de la revelación de la gloria divina que se había prometido como parte de la restauración de Israel<sup>357</sup>. Como la tesis de Kim, esto no es intrínsecamente improbable, y creo que contiene algunos elementos que necesariamente deben formar parte de una explicación completa. Pero sigo convencido de que también esto da al traste con el hilo de pensamiento que en realidad tuvo lugar.

El abanico de datos sobre los que Kim y Newman llaman la atención puede ciertamente desempeñar un papel, pero como elementos estrechamente dependientes de una creencia inicial en la condición mesiánica de Jesús -categoría ésta que, a mi parecer, Kim en concreto, como Hengel, margina completamente-<sup>358</sup>. Teniendo en cuenta las propias referencias de Pablo a su llegada a la fe, y el modo en que utiliza la resurrección de Jesús en relación con la cristología, la mejor interpretación que podemos aportar es la siguiente. Tras haber perseguido al cristianismo por considerarlo, precisamente, una secta mesiánica falsa, Pablo se encontró cara a cara (tal era su convicción) con la prueba viviente de que el dios de Israel había acreditado a Jesús, acusado de ser un falso mesías. Con la resurrección, dios había declarado que Jesús era realmente “su hijo” en este sentido esencialmente *mesiánico*. Ésta es, a mi juicio, la principal trascendencia de Romanos 1,3-4, con la cita correspondiente de Isaías 11,10 en 15,12; la resurrección demuestra que Jesús es el hijo de David, la raíz de Jesé, el Mesías de Israel, el ungido de Dios.

Si Jesús, entonces, ha sido acreditado como Mesías, hay ciertas cosas que se siguen inmediatamente. A Jesús se le debe considerar como el

verdadero representante de Israel; el gran giro de las edades ha comenzado ya; “la resurrección” se ha dividido en dos, con Jesús el Mesías como primicias, y el pueblo del Mesías siguiéndolo más tarde, cuando él regrese. Y si es el Mesías, de aquellas raíces bíblicas que hemos expuesto anteriormente (Salmo 2, Daniel 7, etcétera), y que se reafirman en el Nuevo Testamento como elementos centrales de la opinión que la iglesia fue desarrollando acerca de Jesús, debe seguirse que éste es *el verdadero señor del mundo*. Él es el *kyrios*, a cuyo nombre se doblará toda rodilla. Él es el “hijo del hombre” exaltado sobre los animales, el rey de Israel que se alza para regir a las naciones. Pero cada paso dado en este camino (imagino que dichos pasos se dieron extremadamente rápido en la iglesia primitiva, de manera que Pablo entra en una tradición exegética ya muy desarrollada) nos acerca más a decir que, si Jesús es el *kyrios* ahora exaltado sobre el mundo -deducción que, lo repetimos, se desprende de su condición mesiánica—, los textos bíblicos que hablan de esta manera resultan cada vez más difíciles de separar de los textos que, al decir *kyrios*, se refieren al dios de Israel, al propio YHWH. Jesús, el Mesías, es *kyrios*. El dios de Israel, que según la fe de judíos y cristianos es Dios, lo ha exaltado para que sea el verdadero señor del mundo; y con Daniel 7 y el Salmo 110, claramente de gran trascendencia en la opinión de la iglesia primitiva, esto parece significar que el único Dios verdadero lo ha exaltado para que comparta el trono divino mismo. De esta manera -donde quizá veamos más claramente este paso es en Filipenses 2,6-11- si Jesús ha sido exaltado en este momento a compartir el trono mismo de Dios, del Dios que (según declara Isaías 45,23) no compartirá su gloria con ningún otro, este Jesús debe de haber sido desde toda la eternidad, de una manera u otra, “igual a Dios”<sup>359</sup>.

Esto guarda relación, más íntima de lo que a veces se piensa, con los relatos lucanos de Hechos relativos a lo que le pasó a Pablo en el camino de Damasco. La interpretación que Lucas hace de la conversión de Pablo no es en absoluto que éste vio a Jesús e inmediatamente dedujo que era “divino”. Lucas hace hincapié sobre todo en que Jesús se reveló a Saulo de Tarso como “señor”. Pero este término, tanto en sí como incluso en el contexto global de Hechos, posee una gama demasiado amplia de significados para poder cargar de manera sencilla con el significado de “divinidad”. De hecho, tras el primer relato de su conversión, Lucas cuenta que Pablo sostenía de manera convincente en las sinagogas de Damasco que Jesús era “hijo de Dios”<sup>360</sup>. La inmediata explicación que el propio Lucas da de lo que esto significa no es “la segunda persona divina de la santísima Trinidad”, sino, como en las cartas del propio Pablo, “el Mesías”<sup>361</sup>. En Hechos, esta

expresión sólo se pone una vez más en boca de Pablo, y confirma totalmente esto<sup>362</sup>.

Al mismo tiempo -y la integración de ambas cosas tal vez sea el paso clave dentro del estudio de la cristología primitiva- nos encontramos con que el relato que Lucas hace de la historia del camino de Damasco va encaminado de diversas maneras a evocar escenas teofánicas del Antiguo Testamento. La luz del cielo, más brillante que el sol de mediodía, ha recordado a algunos no sólo el paralelo más obvio, la visión de Daniel en el capítulo 10, sino también la revelación en el monte Sinaí y la visión inaugural de Ezequiel<sup>363</sup>.

Sin embargo, no debemos apresurarnos a sacar conclusiones. En el más estrecho de estos paralelos, Daniel 10, da a entender claramente que la persona que Daniel está viendo no es Dios, sino el ángel Gabriel<sup>364</sup>. Desde el punto de vista de lo que se le manda hacer a Saulo, el paralelo más cercano parece ser Éxodo 3,1-17: Moisés sólo ve un arbusto que arde (no una luz del cielo, ni una forma humana), pero YHWH le habla, revelándose como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el YO SOY QUIEN SOY, y le encarga que vaya a los ancianos de Israel para anunciarles el cumplimiento largamente esperado de la promesa de rescatarlos y darles su tierra. “Moisés, Moisés”, llama YHWH, lo mismo que el “Saúl, Saúl” del camino de Damasco. En lugar de YO SOY QUIEN SOY, tenemos “Yo soy Jesús, a quien tú persigues”<sup>365</sup>. Lucas ha llamado nuestra atención sobre los paralelos, pero también desea insistir sobre diferencias significativas. No está presentando a Saulo/Pablo simplemente como otro Moisés (puesto éste que reserva principalmente para el propio Jesús) u otro Daniel. Pablo es como ellos en algunos aspectos, pero, de la misma manera que su misión no es idéntica a la de ellos, su visión inaugural es diferente. Independientemente de todo lo demás, en ninguno de los relatos de Hechos se describe realmente la figura que vio Saulo. Resplandece una luz del cielo<sup>366</sup>, pero (pese a las impresiones populares de lo contrario, como en el caso del caballo de Caravaggio) Lucas nunca afirma ni que Saulo ve una figura compuesta de luz, ni que la luz brillante proceda de la figura como tal, en contraste con el “del cielo” en un sentido más general.

Esto puede parecer hilar demasiado fino, pero es importante no proyectar sobre el texto, para luego elevarlo a la condición de dato fundamental, algo que Lucas no dijo nunca -un hecho que, dado que cuenta la historia tres veces, no podemos suponer que sea un accidente-. Efectivamente, de entre todo el material de los tres relatos, sólo en 9,7 aparece la insinuación de que Saulo está viendo una figura real, en lugar de ver una luz cegadora y oír una

voz. Al parecer, la luz del cielo funciona de manera más parecida al arbusto ardiente de Moisés: constituye, dentro del marco narrativo de Lucas, el contexto espectacular, fascinante e iluminador dentro del cual se oye la voz que encomienda la misión. Desde el punto de vista exegético e histórico, resulta arriesgado, como mínimo, juntar la historia de “la visión de luz” de Lucas (durante la cual, según una insinuación que aparece una sola vez, Pablo ve una figura) y el relato preciso del propio Pablo sobre su “vista de Jesús”, e identificar a Jesús con la luz como tal o con su fuente.

De esta manera, cualquier intento de montar una reconstrucción histórica global del hilo de pensamiento que se produjo en la mente de Saulo de Tarso en el momento de su visión se ve rodeado por problemas tremendos de diversas clases. Cuando nos enfrentamos a una situación de este tipo, lo mejor es regresar a terreno seguro. Lucas dice que Pablo predicó inmediatamente a Jesús como “hijo de Dios” en sentido mesiánico. Pablo dice que Jesús fue “designado hijo de dios” en sentido mesiánico en virtud de la resurrección. Al parecer, ambos consideran que éste es el significado principal de la visión.

Pero, también para ambos, la visión tuvo lugar en un contexto que daba, y que tal vez daba casi al instante, una ulterior dimensión a la conciencia de Jesús como el mesiánico “hijo de dios”. El hecho de que Lucas cuente la historia dentro del marco de las visiones proféticas guarda correspondencia con la insinuación por parte de Pablo de un marco parecido en Gálatas 1,15-16 (donde, una vez más, el centro de la revelación es Jesús como “hijo de dios”). Aquí volvemos a pisar terreno histórico firme. Puesto que las vocaciones proféticas se entendían como procedentes del dios de Israel, aunque a veces a través de intermediarios, como en Daniel 10, la revelación de Jesús como el mesiánico “hijo de dios” vacila peligrosamente sobre el filo de la creencia nueva y anteriormente impensable: que este título mesiánico podía contener mucho más de lo que nadie había imaginado anteriormente al leer el Salmo 2 o 2 Samuel 7. El uso que hace el propio Pablo del Salmo 110 recuerda el que de él se hace en la tradición sinóptica: descubrió que el hijo de David era también el señor de David<sup>367</sup>.

¿Cómo llegó a tal descubrimiento? A mi parecer, no debemos suponer que Saulo de Tarso, tras haber llegado instantáneamente a creer que Jesús era el Mesías, llegara luego a entender, en virtud de un proceso de lógica y reflexión bíblica únicamente, que el Mesías era después de todo divino (aunque en el proceso hubiera tanto lógica como reflexión bíblica). Por el contrario, la secuencia que podemos esbozar (volveremos sobre este punto en los capítulos 12 y 19) es la siguiente...

El contexto en el que Saulo llegó a creer que Jesús era el Mesías fue una visión que en aquel momento a él le pareció muy semejante a las teofanías bíblicas. Quizá, como han señalado algunos, estuviera en realidad meditando sobre el carro-trono y descubrió que la figura sentada sobre el trono era Jesús<sup>368</sup>. Luego, al continuar orando al Dios de Israel día tras día como había hecho siempre, aunque en ese momento con la conciencia de que Jesús de Nazaret era el Mesías, el “hijo de Dios” en ese sentido, descubrió que necesitaba que la expresión “hijo de Dios” funcionara con un nuevo significado, escondido todo el tiempo dentro del significado original y paralelo en su función a las otras nociones con las que los judíos habían invocado la presencia y actividad del Dios trascendente y escondido<sup>369</sup>. El razonamiento lógico y la reflexión bíblica tuvieron lugar dentro de un doble contexto: el del recuerdo de la visión original (interpretada en relación con modelos bíblicos) y el de la práctica continuada de la oración a Dios, y de la meditación sobre él, el Dios uno de Abrahán, Isaac y Jacob. Pablo iba entendiendo de manera cada vez más clara que este Dios debía ser conocido como el que envió al hijo y al Espíritu del hijo (Gálatas 4,4- 6); como el que compartía su gloria, imposible de compartir, con este nuevo Señor del mundo (Filipenses 2,9-11); como aquel en el que se reflejaba el Dios invisible (Colosenses 1,15); como aquel cuyo señorío mismo proporcionaba, en virtud de las múltiples posibilidades del término *kyrios*, una manera de distinguir entre “un solo Dios, el padre” y “un solo señor, Jesucristo”, aunque simultáneamente y con los mismos términos afirmaba el monoteísmo judío frente al politeísmo pagano (1 Corintios 8,6). Estas imponentes exploraciones dentro del Dios uno de la ancestral creencia judía no eran cavilaciones hechas al azar, ni faltas de rigor. Cada paso que daba, Pablo lo fundamentaba en las Escrituras; pero la razón por la que dio tales pasos fue lo que había visto en el camino, y lo que siguió descubriendo a medida que, en la oración y la comunión con otros creyentes, se encontró con que el lenguaje sobre el Mesías, cuando se aplicaba a Jesús, era capaz de sustentar, y hasta parecía diseñado para sustentar, un nuevo lenguaje sobre dios que se debía aplicar al mismo Dios, al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

De esta experiencia constante de conocer al único y verdadero Dios en, y a través de, Jesús el Mesías, el señor, y de conocerlo en la comunión de la iglesia, es de lo que Pablo hablaba en 2 Corintios 4,1-6. Por supuesto, existe continuidad teológica entre lo que él dice allí y lo que podemos decir (Pablo, Lucas, y nosotros dos mil años más tarde) sobre el acontecimiento inicial que tuvo lugar en el camino de Damasco y sobre el significado que al parecer dicho acontecimiento transmitió. Pero 2 Corintios 4 no describe ese

acontecimiento, y no podemos tomar elementos de lo que dicho texto dice (por ejemplo, que la luz brilla “en nuestros corazones”, lo cual no es ciertamente una descripción del acontecimiento del camino de Damasco) y proyectarlos sobre la “vista” original de Jesús por parte de Pablo, y menos aún convertirlos en determinantes de esta experiencia.

## **5. Conclusión**

Muchas más cosas se podrían decir acerca de la conversión de Pablo y su relación con la teología más amplia de este apóstol. Algunas de ellas aparecerán brevemente más adelante. Sin embargo, hemos dicho lo suficiente para concluir nuestro estudio sobre Pablo con dos ideas claras: que creía haber visto a Jesús resucitado en persona; y que su comprensión de quién era este Jesús entrañaba la firme convicción de que éste poseía un cuerpo transformado, pero todavía físico. Los intentos de socavar esta conclusión recurriendo a “lo que realmente ocurrió” en la conversión de Pablo, basándose en Hechos o en otros pasajes de Pablo, no resultan convincentes.

Acabamos de estudiar a fondo a nuestro testigo más antiguo. Ha llegado el momento de ampliar el horizonte y estudiar los escritos del siglo y medio siguiente.

# **TERCERA PARTE LA RESURRECCIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO (APARTE DE PABLO)**

En esta tierra nueva, extraña y desconocida,  
una vez doblada la esquina prohibida, traspasada  
la puerta cerrada con llave y cerrojo, a tientas vamos,  
prisioneros liberados en un mundo mayor.

del *Easter Oratorio* (véase p. 23 *supra*)



# Capítulo 9

## La esperanza recentrada (1): Tradiciones evangélicas fuera de los relatos pascuales

### 1. Introducción

Teniendo en cuenta que los evangelios canónicos sin duda reflejan las creencias y esperanzas de los primeros cristianos, una de las sorpresas permanentes que causan es la de lo poco que tienen que decir sobre el tema de la resurrección. Por supuesto, todos ellos concluyen con historias sobre la tumba vacía de Jesús, y en todos salvo en Marcos encontramos historias sobre cómo se apareció vivo a sus seguidores. Pero en vano buscamos pasajes donde se trate por extenso de la resurrección entre las historias que pretenden ocuparse del ministerio público de Jesús, quien, según la fe de la iglesia primitiva, había sido resucitado de entre los muertos<sup>370</sup>.

Esto, por supuesto, es un signo evidente (uno entre otros muchos) de que la iglesia primitiva no inventó “palabras de Jesús” tan rápidamente como a una generación anterior de investigadores le gustaba suponer<sup>371</sup>. Aun cuando hayamos de suponer que el vehemente interés de Pablo por la resurrección no era compartido por la mayoría de sus contemporáneos, debemos seguir suponiendo que la resurrección en general, y la resurrección de Jesús en particular, eran sumamente controvertidas tanto en la proclamación y sencilla explicación de la iglesia a gente de fuera, como en los debates que debieron marcar su vida interna. Qué fácil hubiera sido, según las suposiciones de tiempos anteriores acerca de que las tradiciones se generaban para satisfacer las necesidades de la iglesia, obtener unas pocas “palabras del Señor” que explicaran con mayor precisión lo que era la resurrección y lo que significaba. Según Marcos 9,7-9, los discípulos necesitaban una explicación de la resurrección, pero no se les dio ninguna. Incluso cabría imaginar que se hubieran inventado situaciones que sirvieran de vehículo para tales dichos, y quizá una parábola o dos que giraran en torno a esta cuestión; pero esto sólo consigue demostrar que los estudiosos del Nuevo Testamento probablemente están más dispuestos a imaginar

situaciones ficticias que lo que parecen haberlo estado los autores mismos del Nuevo Testamento. De una cosa podemos estar seguros. Si hubiera habido más palabras de Jesús sobre el tema de la resurrección que alguien hubiera podido recordar, se habrían conservado<sup>372</sup>. El hecho de que no existan significa simplemente que éste no era un tema capital de la enseñanza de Jesús; en efecto, casi no lo abordó en absoluto, y en la única ocasión en que parece haberlo hecho fue a instancias de otros. Jesús ciertamente creía en la resurrección como el futuro prometido para el pueblo de dios, pero esto no parece haber desempeñado en su enseñanza un papel significativamente mayor que el habitual en la mayor parte del judaísmo de la época, donde, como hemos visto, incluso quienes creían en ella la mantenían en buena medida como un tema entre otros, y no habitualmente como uno de gran importancia.

Esta aparente reticencia por parte de los autores de los evangelios y de las diferentes tradiciones que éstos recopilaron crea un peculiar problema estructural para el presente libro, problema que, pese a no ser tremendamente importante, es preferible señalar, no obstante. Parte del material contenido en los evangelios parece entrar en la misma categoría que el analizado antes en el capítulo 3, principalmente como indicios de creencias mantenidas dentro del judaísmo del segundo Templo. Un caso destacado es, por ejemplo, el de las opiniones que se recogen de Herodes Antipas a propósito de la posible identidad de Jesús como un Juan el Bautista resucitado<sup>373</sup>. Otros fragmentos, aun cuando a la postre se remontan a Jesús, pueden perfectamente ser indicios, en su forma y redacción, de una comprensión paleocristiana desarrollada. La razón por la que me ocupo de todo este material en este punto del libro es en parte que resultaba artificial poner aparte aquellos pasajes que parecían simplemente reflejar creencias judías no cristianas de aquella misma época, y más en particular que, puesto que los evangelios nos han llegado de la iglesia primitiva, su principal valor probatorio estriba en ser indicios de las historias que los primeros cristianos contaban y de la vida y pensamiento que tales historias generaban y sostenían. Sea más o menos verdad que, como he sostenido en otros lugares, los evangelios nos proporcionan indicios sobre el ministerio público de Jesús mucho mejores que lo que con frecuencia se ha imaginado, seguimos teniendo que empezar por examinarlos como indicios de la vida, obra, pensamiento y, particularmente, actividad narradora de la iglesia en sus cuatro o cinco primeras décadas<sup>374</sup>.

Un ejemplo concreto de la aparente peculiaridad de este material dentro de nuestro tema global es el puesto que ocupa, dentro del pensamiento del cristianismo primitivo sobre la resurrección, cualquier *enseñanza* de Jesús

sobre la resurrección (bien en general, bien como aplicada a sí mismo), en cuanto opuesta a lo que se creía acerca de lo que le había sucedido tras su muerte. Pablo no hace referencia a ninguna enseñanza de Jesús sobre este tema, pero por otro lado rara vez hace referencia a enseñanza alguna de Jesús. Aparte de la conservación, y posible adaptación, de los pocos dichos que encontramos en las tradiciones en su estado actual, y lo que nos dicen acerca del continuado interés de la iglesia primitiva, casi la única vez en que alguien se refiere retrospectivamente a lo que Jesús había dicho acerca de la resurrección es cuando Jesús resucitado en persona explica que de esto era de lo que había estado hablando con anterioridad -y cuando los sumos sacerdotes, en la versión de Mateo, recuerdan que “ese impostor” había predicho que resucitaría de nuevo de entre los muertos y en consecuencia piden que la tumba se ponga bajo custodia-<sup>375</sup>.

Dicho todo esto, por supuesto es importante insistir también en que el tema principal del anuncio de Jesús, de palabra y de obra, era el reino de dios<sup>376</sup>. Aun suponiendo que no todos los movimientos “de reino de dios” de aquella época fueran además necesariamente movimientos “de resurrección” (dicho de otro modo, es perfectamente concebible que algunos de los que utilizaban el lenguaje de “reino de dios” para referirse a sus movimientos se distanciaran de la esperanza farisaica), resulta sumamente probable que a cualquiera que anunciara el reino del dios de Israel en la primera mitad del siglo I se le supusiera que incluía la resurrección como parte de la promesa global. Cuando encontramos referencias, aunque sean dispersas e indirectas, a la resurrección dentro de la enseñanza y los actos de Jesús, queda justificada nuestra suposición de que él consideró la resurrección, no como un tema aislado, sino como parte del reino venidero. Pero la idea general sigue en pie: evidentemente, la resurrección no era uno de sus temas centrales o más importantes.

En las tradiciones evangélicas, las referencias a la resurrección, o a algún tipo de vida nueva después de la muerte, aparecen de forma aleatoria y nada sistemática<sup>377</sup>. Cabría disponerlas en un orden más metódico; pero, puesto que el propósito de esta Parte del libro es examinar el cristianismo primitivo en general y ver lo que podemos aprender acerca de sus opiniones sobre el tema, parece mejor tomar los pasajes tal como aparecen dentro de los diferentes estratos de tradición evangélica normalmente distinguidos por los especialistas. Digo esto sin prejuzgar cuestiones concretas de historia de las tradiciones, puesto que sigo siendo escéptico acerca de cuánto podemos saber sobre los modos en que se desarrollaron las tradiciones antes de su primera aparición en nuestras fuentes, y entre ese momento y apariciones posteriores<sup>378</sup>. Ni siquiera estoy seguro de si debo o no creer en Q, ni, en

caso de respuesta afirmativa, en qué versión de éste debo creer. Por supuesto, el segundo bloque de material que se analiza a continuación (el común a Mateo y Lucas) corresponderá a Q; el primero (material de Marcos contenido íntegramente en uno de los otros dos sinópticos o en ambos) contiene material que muchos consideran razonablemente antiguo. Quedará, por exclusión, el material propio de Mateo, Lucas y Juan, que se habrá de abordar por separado.

Una anotación final. Aunque debemos considerar que este material se remonta, o al menos puede remontarse, más allá de los evangelistas, a una tradición anterior, y a su debido tiempo deberemos considerar del mismo modo las narraciones sobre la resurrección, debemos recordar siempre que estas referencias aisladas a la resurrección, particularmente las de Lucas y Juan, las encontramos en evangelios que contienen relatos sustanciosos y detallados sobre Jesús resucitado como tal. A menos que queramos acusar a los evangelistas de una extrema falta de cuidado, siempre deberá tener algún sentido que vincularan la enseñanza de Jesús, tal como era, con lo que ellos creían acerca de la condición resucitada que le es propia. El lugar donde esto cobra importancia de manera más patente es en las triples predicciones de la pasión y la resurrección. Debemos suponer que, a juicio de los evangelistas, la historia que éstos contaban al final de sus libros era el cumplimiento de estas profecías. Pero también en otros casos habrá que exponer las razones a favor de la idea equivalente.

## **2. La resurrección en Marcos y sus paralelos**

### **(i) *Curaciones***

El material marciano sobre la resurrección se puede clasificar en cuatro categorías razonablemente claras: curaciones, dificultades, predicciones (de acreditación futura) y enigmas. (Del debate entre Jesús y los saduceos me ocuparé en una sección aparte.) La primera categoría contiene sólo una historia: la curación de la hija de Jairo<sup>379</sup>.

Esta historia, y las curaciones paralelas únicas de Lucas y Juan (véase más adelante) nos recuerdan inevitablemente las resucitaciones realizadas por Elías y Eliseo<sup>380</sup>. Los evangelios las presentan como parte del perfil de Jesús como profeta, profeta, sin embargo, sumamente inusitado. Una interpretación interna adicional viene dada por la historia de la mujer con flujo de sangre, que en las tres versiones queda situada dentro de la

narración mayor de la muchachita, y que se hace eco de ella en ciertas maneras (la mujer ha estado enferma durante doce años, los mismos que tiene la muchacha; en ambos casos se insiste en la importancia de la fe)<sup>381</sup>.

Dentro de esta historia hay varios datos pequeños pero importantes para nuestra investigación. Para empezar, observamos el comentario de Jesús a quienes hacen duelo: la niña no está muerta, sino dormida<sup>382</sup>. Esto seguramente no indica un sistema lingüístico donde “dormir” sea una metáfora habitual y evidente para referirse a la muerte, pero puede perfectamente indicar, al menos en las mentes de quienes contaban o escuchaban esta historia, una alusión a Daniel 12,2, donde quienes “duermen” serán despertados<sup>383</sup>. Las burlas de los circunstantes se harían entonces eco de la incredulidad tanto de los discípulos (al principio) como de los que luego escucharon la historia de lo acontecido en la Pascua como tal. La mención del “dormir” hace pensar lógicamente en la descripción del “despertar” de la muchacha. La voz de mando de Jesús (sólo en Marcos y Lucas) es *egeire*, “levántate”, que en Marcos traduce la expresión aramea *talitha koum*<sup>384</sup>. Cuando la muchacha despierta, el verbo utilizado por Marcos y Lucas es *aneste*, y el usado por Mateo, *egerthe*<sup>385</sup>. El asombro de los padres (*exestesan* en Marcos y Lucas) refleja el de las mujeres en la tumba de Jesús y el de los demás al oír la noticia<sup>386</sup>. La petición de Jesús de que den algo de comer a la niña (sólo en Marcos) brinda un eco distante de su propia petición de algo de comer en la historia de Lucas de la habitación del piso superior<sup>387</sup>. Un cristiano primitivo que contara esta historia más o menos de esta manera pensaría casi con certeza en la propia resurrección de Jesús como un ejemplo más amplio y mayor de la misma clase de asombroso poder. Los evangelistas, al redactarla, escuchaban, y esperaban que sus lectores escucharan, una declaración anticipada del tema que surgiría repentinamente de la narración al final de sus libros. Pero no hay ningún indicio en el relato de que nadie, en el mundo histórico descrito o en el mundo ficticio narrado, mire adelante a una ‘resurrección’ de una clase diferente. La hija de Jairo volvería a morir un día. Marcos, Mateo y Lucas terminan contando una historia según la cual Jesús atravesó la muerte y salió al otro lado.

## (ii) *Dificultades*

La segunda categoría de material dentro de la triple tradición es la de las dificultades que Jesús plantea a sus seguidores, y sus predicciones de grandes y radicales cambios en el mundo nuevo. Éstas casi con seguridad

se escuchaban como advertencias cifradas acerca de la necesidad de arriesgarlo todo para implantar el reino; en ese aspecto entran dentro del mismo grupo que, por ejemplo, las exhortaciones de los jefes macabeos, entre otros. Cito en cada caso la versión marcana, señalando las variaciones importantes de las demás.

8,<sup>34</sup>Jesús reunió a la gente y a sus discípulos y les dijo: “Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. <sup>35</sup>El que quiera salvar su vida (*psyche*), la perderá; y el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará [Mt y Le omiten “y por el evangelio”]. <sup>36</sup>Pues, ¿de qué le sirve a uno ganar todo el mundo si pierde su vida? <sup>37</sup>¿Qué puede dar uno a cambio de su vida? <sup>38</sup>Pues si uno se avergüenza de mí y de mi mensaje en medio de esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles” [Mt añade: “Y entonces dará a cada uno según sus obras”]. <sup>9,1</sup>Y añadió: “Os aseguro que algunos de los aquí presentes no probarán la muerte sin haber visto llegar con poder el reino de Dios” [Mt: visto al hijo del hombre venir en su reino; Le; visto el reino de Dios][388](#).

<sup>9,43</sup>Si tu mano te hace tropezar, córtatela. Más te vale entrar manco en la vida, que ir con las dos manos a la Gehenna, al fuego que no se extingue. <sup>45</sup>Y si tu pie te hace tropezar, córtatelo. Más te vale entrar cojo en la vida que ser arrojado con los dos pies a la Gehenna. <sup>47</sup>Y si tu ojo te hace tropezar, sácatelo. Más te vale entrar tuerto en el reino de Dios [Mt: entrar en la vida] que ser arrojado con los dos ojos a la Gehenna[389](#).

<sup>10,29</sup>Jesús dijo: “Os aseguro [Mt añade: que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo y el hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria, os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y] que todo aquel que haya dejado casa o hermanos y hermanas o madre o padre o hijos o tierras por mí y por el evangelio [Mt: por mi nombre; Le: por el reino de Dios] <sup>30</sup>recibirá en el tiempo presente cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, junto con persecuciones, y en la era venidera vida eterna. <sup>31</sup>Hay muchos primeros que serán últimos, y muchos últimos que serán primeros”[390](#).

Cada uno de estos textos hace promesas que, a la luz de Josefo y los demás textos de la época del segundo Templo que hemos estudiado, se podrían interpretar muy razonablemente como una promesa de resurrección. En este sentido no se salen de lo que habría sido normal en esa época: seguid esta senda, comprometeos con este maestro, abandonad estos privilegios, y en la era venidera el verdadero dios os dará una vida nueva, un mundo nuevo, una familia nueva. En el primer pasaje, Marcos 8,35 dice que quienes mueran por la causa salvarán su vida, lo cual probablemente signifique una vida nueva al otro lado de la muerte; dentro del contexto, esto se conecta, naturalmente, con la dificultad específica de seguir a Jesús, pero la promesa tendría sentido dentro de cualquier movimiento revolucionario de aquel tiempo. El vínculo explícito en Marcos y Lucas con la promesa del reino, y en Mateo con el hijo del hombre y su reino, demuestra lo que señalamos antes, que aunque la mención de la resurrección es escasa dentro de las tradiciones evangélicas, sería un error olvidarla cuando se reconoce que el tema principal del ministerio público de Jesús fue el reino de dios. Ciertamente, la referencia a Daniel en Mateo se conectaría con facilidad en la mente de un judío del segundo Templo con el cuadro daniélico más amplio en el cual el reino victorioso del capítulo 2, el acreditado hijo del hombre del capítulo 7 y los mártires acreditados y resucitados del capítulo 12, se podrían ver como parte de un único todo, que se intensifica hasta convertirse en una gran dificultad por las historias de los capítulos 1, 3 y 6 de los judíos justos que estaban dispuestos a afrontar el peligro y la muerte antes que abandonar su lealtad al dios de Israel. La dificultad de Jesús en este caso se plantea, pues, en el estilo clásico del período del segundo Templo, dentro de la dificultad planteada al pueblo de dios de que lo arriesgue todo por el reino, y contiene una promesa codificada (codificada porque el término “resurrección” no aparece en ella) de que quienes pierdan sus vidas las salvarán (Marcos, Lucas) o las encontrarán (Mateo). La situación apocalíptica, con sus vínculos con Daniel, también toma en consideración el lenguaje de Jesús acerca de su propia acreditación, tema sobre el cual volveremos enseguida. No obstante, la promesa se mantiene por completo en el plano de la vuelta del revés, de manera muy parecida a las garantías de 2 Macabeos 7: quienes lo arriesguen todo, e incluso lo pierdan todo, simplemente recuperarán sus vidas. La consecuencia es que el reino de dios, o el hijo del hombre, llevará consigo el mismo tipo de mundo que en el presente, pero con el pueblo fiel de dios finalmente acreditado. En otras palabras, no aparece indicación alguna de algo como la visión desarrollada por Pablo de la resurrección desde la perspectiva de un mundo transformado, o una corporeización transformada. No hay huellas de una elaboración o “cristianización” postpascual. Esto no demuestra de por sí que



Jesús dijera necesariamente todo esto. No es éste mi propósito en este momento. Pero sí demuestra, por un lado, el tipo de creencia que era habitual en aquella época y, por otro, el hecho de que quienquiera que transmitiera tales dichos, y luego los reuniera y transcribiera, debió de considerarlos compatibles con la enseñanza cristiana más completa de su tiempo, aunque no estuvieran desarrollados de la misma manera que ésta.

El segundo pasaje habla de “entrar en la vida” (que en el último versículo se cambia por “en el reino de dios”) a un coste personal considerable. Esto presupone una dicotomía judía corriente entre la era presente y la era venidera, con un alto grado de continuidad corporal entre una y la otra. Aun suponiendo que Jesús entendiera la amputación de pies y manos, y el arrancamiento de ojos, como metáforas vividas, y no como un consejo literal, la idea principal de la reiterada explicación es que, sea su destino la Gehenna o la “vida”, es la misma persona antes que después. Aunque la imagen es sorprendente<sup>391</sup>, no hay nada acerca de la idea de entrar en el reino de dios o una nueva vida, vistiendo sustancialmente el mismo cuerpo que en el presente, que no se pudiera haber dicho en el mundo más amplio del judaísmo del segundo Templo<sup>392</sup>. Una vez más, aunque un cristiano del siglo I que leyera este pasaje lo habría interpretado desde la óptica de seguir a Jesús hasta una vida de resurrección (el cuerpo resucitado de Jesús fue reconocido, según Juan al menos, por las señales de la crucifixión), nada hay aquí que indique que se ha proyectado retrospectivamente una teología posterior.

El tercer pasaje echa mano, como Pablo, de tradiciones judías que hablan de que el pueblo de la alianza quedará acreditado en la era venidera. La adición de Mateo imagina un juicio de Israel, confiado a los seguidores de Jesús, que hace pensar (como en parte de nuestra categoría siguiente) en una referencia a Daniel. La promesa de la era venidera es explícita, y la vida propia de esa era (*zoe aionios*, “vida perteneciente a esta era”, habitualmente traducido por “vida eterna”) será la recompensa de quienes siguen a Jesús. La idea central de este pasaje es, de hecho, garantizar a los seguidores de Jesús lo que normalmente se garantizaba a “todo Israel”; esto forma parte de la extraordinaria redefinición de Israel en torno a Jesús mismo que era característica de sus actos y sus palabras en diversos aspectos<sup>393</sup>. El pasaje promete también una espectacular vuelta del revés, en la que “primeros” y “últimos” intercambiarán sus puestos, en línea como muchos otros dichos “de inversión”, en particular las bienaventuranzas (véase *infra*). Pero lo notable de este pasaje es que la principal inversión no se promete en la era venidera, sino en la era presente como tal. No hay una teología desarrollada de la era venidera, ni tampoco de la resurrección. El

uso por parte de Mateo del término “regeneración” (*palingeneseia*) para denotar la era venidera es el único caso del Nuevo Testamento donde esa palabra tiene este sentido<sup>394</sup>. Está claro que da a entender un gran cambio en el mundo, pero no dice acerca de él más de lo que se podría extraer de muchos otros textos de la época del segundo Templo<sup>395</sup>.

En todos estos pasajes, pues, se percibe claramente un futuro en el cual se dará una vida nueva a quienes sigan fielmente a Jesús, aun cuando entretanto mueran o padezcan graves mutilaciones. Si colocamos estos pasajes sobre el abanico de creencias acerca de la vida venidera, y la era venidera, encajan perfectamente con otros pasajes apocalípticos judíos, especialmente con los que se hacen eco de ideas de Daniel o las desarrollan. Pese a la ausencia en ellos de las palabras normales equivalentes a “resurrección”, podemos decir con seguridad que esta idea está presente al menos de manera implícita. Pero no hay nada específicamente cristiano en ellos en este punto, salvo en la medida en que centran la atención en Jesús como aquel en torno al cual quedan redefinidos quienes conservan estas promesas. Los cristianos primitivos que transmitieron, configuraron y reunieron estos dichos no muestran signos de haberlos conformado a un punto de vista cristiano más matizado, ni siquiera para insinuar que Jesús mismo, quien habla, sería a su vez resucitado un día de entre los muertos.

### (iii) *La futura acreditación de Jesús*

Tres veces, como es bien sabido, presenta la tradición marcana a Jesús prediciendo no sólo su muerte, sino también su resurrección:

Jesús empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley, ser muerto y a los tres días [Mt y Lc: al tercer día] resucitar<sup>396</sup>.

Porque estaba dedicado a instruir a sus discípulos, y les decía que el hijo del hombre iba a ser entregado en manos de los hombres, le darían muerte, y después de morir, a los tres días [Mt: al tercer día] resucitaría [Le omite la mención de la muerte y la resurrección]<sup>397</sup>.

Estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los jefes de los sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles, lo golpearán, le escupirán, le azotarán y lo matarán, y a los tres días [Mt y Le: al tercer día] resucitará<sup>398</sup>.

Ya he sostenido que, pese a la opinión generalizada entre los especialistas a lo largo de las dos últimas generaciones, es muy probable que Jesús fuera a Jerusalén a sabiendas de que moriría allí y de que ésta era la vocación a la que dios le llamaba<sup>399</sup>. También he sostenido que es muy probable que interpretara su muerte inminente según varias narraciones determinantes que tenía a su alcance en la Escritura, en línea con otros aspectos de su vocación y ministerio público; y que, en su condición de judío del segundo Templo implicado en un movimiento “de reino de Dios”, creía, y podía perfectamente declarar, que el dios de Israel le resucitaría de entre los muertos, acreditándolo después de su padecimiento. Esa descripción, por supuesto, se ajustaba con bastante precisión a los mártires de 2 Macabeos (aunque el contraste entre las amenazas con que éstos morían y las palabras con que murió Jesús resulta entonces aún más sorprendente)<sup>400</sup>. Esto no significa, por supuesto, que estas predicciones sean en su totalidad informes literales de cosas que dijo Jesús. El cambio que se da en cada caso, de “a los tres días” en Marcos, a “al tercer día” en Mateo y Lucas (con la omisión por parte de Lucas de la frase entera en la segunda ocasión), es un claro signo de ordenamiento redaccional en un momento muy temprano de la tradición; dado que Jesús murió en viernes, no habían pasado tres días completos antes de la mañana del domingo, pero fue “al tercer día”, y eso es lo que encontramos en la muy temprana tradición que Pablo cita en 1 Corintios 15,4.

La reacción de los discípulos resulta especialmente interesante. Tras la primera predicción, Pedro toma aparte a Jesús y le reprende; está claro que la mención de la resurrección no consiguió en absoluto disipar su conmoción ante el hecho de que Jesús hablara de su propio padecimiento y muerte inminente. La segunda vez, Mateo dice que “se entristecieron mucho”, mientras Marcos y Lucas dicen que “no entendieron sus palabras, y tenían miedo de preguntarle”. Lucas habla de que les estaba deliberadamente oculto, lo cual encaja con su tema de la incomprensión de los discípulos hasta después de la propia resurrección de Jesús, un tema repetido a continuación de la tercera y última predicción<sup>401</sup>. En otras palabras, en ningún punto muestran los discípulos signo alguno de entender que Jesús en realidad parece referirse a una resurrección casi inmediata. Lo mismo que habría sido escaso consuelo a corto plazo para los seguidores y compañeros de los mártires macabeos, o para cualquiera de los que murieron en la lucha por el reino de YHWH durante los primeros siglos a.C. y d.C., que les hubieran dicho que resucitarían de nuevo en una distante fecha en el futuro, los discípulos parecen haber quedado conmocionados o entristecidos por la idea de que Jesús considere la posibilidad de una muerte

inminente, o simplemente llenos de inseguridad por no saber de qué diantres estaba hablando.

Las tradiciones como tales, y los evangelistas al contarlas de nuevo, tal vez pretendan dar a entender al lector que los discípulos supusieron, por un lado, que Jesús debía referirse a la futura resurrección definitiva, y (o), por otro lado, que estaba hablando metafóricamente de la lucha por la restauración de Israel y la necesidad de estar preparados para arriesgarlo todo en ella. Lo que entendieron por “al tercer día” y frases semejantes está totalmente abierto a las conjeturas; la mía es que pensaron que era una metáfora, pero que no tenían ni idea de cuál podía ser su referente concreto. Así, pese a que estos dichos resultaban llamativos dentro del mundo del judaísmo del segundo Templo, en él se hallan a sus anchas, ya que, como 2 Macabeos, dan pruebas sólidas de una creencia en la resurrección corporal para quienes murieron en la obediencia al dios de Israel. Sin embargo, aparte de la referencia a los tres días (de por sí capaz, desde luego, de transmitir ecos de Oseas 6,2, pero no hay ni rastro de nadie que llame la atención sobre esto en los evangelios sinópticos), no hay insinuación alguna de las innovaciones desde dentro de la tradición judía que encontramos en Pablo y en otros ámbitos del cristianismo primitivo. Por supuesto, los cristianos al contar la historia, y al reunir y revisar estos dichos, los celebraban en la creencia de que se habían hecho realidad, más realidad de lo que los discípulos en aquel momento podrían haber supuesto. Pero, aparte de la revisión del dicho de los tres días, parece que no hicieron más explícitos los pasajes.

Junto con estas predicciones de acreditación podemos señalar el dicho que se hace eco de Daniel 7 y que apunta a una futura acreditación:

“... ¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?”. Jesús contestó: “Yo soy, y veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del poder, viniendo con las nubes del cielo”<sup>402</sup>.

En *Jesus and the Victory of God* he sostenido que este dicho habla de “acreditación” más que de “regreso”: el “uno como un hijo de hombre” de Daniel 7 es llevado hasta el Anciano de Días tras haber sufrido a manos de las bestias. Por sí solo, el dicho no dice nada acerca de la resurrección. Pero cualquiera que lo oyera, lo considerara y lo transmitiera a su vez en el contexto de una conciencia de Daniel como un todo, con su famosa profecía del reino en el capítulo 2, y con su igualmente famosa profecía de la resurrección en el capítulo 12, estaría en situación idónea para juntar las referencias y ver que la resurrección como tal constituía la principal

acreditación. A la luz de esto, también podemos incluir el dicho puesto en boca de los falsos testigos en el juicio y por Juan en labios de Jesús mismo:

Nosotros le hemos oído decir: “Yo destruiré este templo hecho por manos humanas y en tres días construiré otro no edificado por manos humanas”<sup>403</sup>.

Jesús replicó: “Destruid este templo, y en tres días lo levantaré (*egero auton*)”<sup>404</sup>.

Aunque Marcos y Mateo insisten en que esto lo dijeron los *falsos* testigos, la tradición joánica, y la conexión con los demás dichos, bien puede ser indicio de que Jesús había dicho algo así; después de todo, en el capítulo anterior de los tres sinópticos Jesús aparece haciendo una solemne advertencia acerca de la destrucción del Templo y de Jerusalén, y termina asegurando su propia acreditación y la de sus seguidores<sup>405</sup>. Juan interpreta el dicho específicamente en relación con la resurrección corporal de Jesús. Cuando entrevemos el cuadro más completo de la intención de Jesús que bosquejé en el volumen precedente -el cuadro de Jesús que actúa simbólicamente en el Templo y en el Cenáculo, con la intención de atraer sobre sí mismo el destino y la vocación largamente esperados del verdadero Israel- descubrimos que esto tiene perfecto sentido desde el punto de vista histórico<sup>406</sup>.

## (iv) *Enigmas*

### (a) *Herodes*

De todos los personajes extraños de los que podríamos aprender algo de las creencias judías del siglo I acerca de los muertos y lo que podría sucederles, a Herodes Antipas le toca fastidiarlo todo con los comentarios que se le atribuyen acerca de Jesús. En este punto, las versiones de Lucas y Marcos son significativamente diferentes; Mateo está próximo a Marcos, pero llega sólo hasta el versículo 14 de Marcos:

[Mc 6] <sup>14</sup>La fama de Jesús se había extendido, y el rey Herodes oyó hablar de él; y decía: “Juan el Bautista ha sido resucitado (*egegertai*) de entre los muertos; por eso actúan en él esos poderes”. <sup>15</sup>Otros decían: “Es Elías”; y otros: “Es un profeta como los antiguos profetas”. <sup>16</sup>Herodes al oírlo, decía: “Es Juan, a quien yo mandé decapitar, que ha sido resucitado (*egerthe*)”<sup>407</sup>.

[Lc 9] <sup>7</sup>El tetrarca Herodes oyó todo lo que estaba sucediendo y no sabía qué pensar, porque unos decían que Juan había sido resucitado (*egerthe*) de entre los muertos, <sup>8</sup>otros que Elías había aparecido, otros que uno de los antiguos profetas había resucitado (*aneste*). <sup>9</sup>Pero Herodes decía: “A Juan lo mandé decapitar yo. ¿Quién es éste, pues, de quien oigo decir tales cosas?” Y buscaba una ocasión para conocerlo<sup>408</sup>.

Esta breve historia es interesante en diferentes planos. Empecemos por los evangelistas: Mateo y Marcos la utilizan como punto de entrada a sus relatos sobre la muerte de Juan, mientras que Lucas, que no tiene tal relato, pero que ya ha mencionado el encarcelamiento de Juan por parte de Herodes (3,19-20), se contenta con la referencia a la decapitación en el último versículo, distanciando a Herodes, en 9,9 y 9,7, de la opinión que Mateo y Marcos le atribuyen, de que Jesús era un Juan el Bautista resucitado. Por supuesto, no es que ni Mateo ni Marcos piensen que Herodes esté en lo cierto al decir tal cosa. Podemos conjeturar que la historia circulaba en una tradición anterior, y fue incluida por Marcos, en parte porque proporcionaba una introducción a la historia de la muerte de Juan, pero igualmente porque, aun cuando Herodes estaba evidentemente equivocado, era de notar que Jesús había atraído tal atención y que se habían dado explicaciones tan descabelladas de sus extraordinarios poderes. La información de que la gente pensaba que Jesús era Elías, u otro de los antiguos profetas, tiene la misma función: los primeros cristianos no identificaban a Jesús de esas maneras, pero conservaron el recuerdo de que hubo quienes sí lo habían hecho, poniéndolos como signos indicadores que apuntaban a lo que ellos creían que era la verdad<sup>409</sup>. De hecho, cuando reflexionamos sobre las motivaciones de los evangelistas y de quienes contaron estas historias antes que ellos, parece muy improbable que dichas historias fueran inventadas por los primeros cristianos. Habría sido poco probable que éstos comprometieran su fe en la naturaleza decisiva, y transformadora del mundo, de la resurrección de Jesús indicando que los profetas muertos también podían ser resucitados a la vida de vez en cuando<sup>410</sup>.

En la tentativa de remontarnos de los evangelistas y sus fuentes a la situación existente durante la vida de Jesús, resulta interesante que Mateo y Marcos expongan la teoría de que Jesús es un profeta muerto y devuelto a la vida para explicar por qué poseía poderes tan notables. Esto tiene perfecto sentido si a Jesús se le consideraba Elías redivivo, ya que también Elías llevó a cabo cosas extraordinarias (en un punto anterior de Marcos, con la resurrección de la hija de Jairo, se acababan de suscitar recuerdos de



la resurrección de un chico muerto llevada a cabo por Elías). Pero Juan el Bautista, a diferencia de Elías, no había llevado a cabo curaciones ni otras “obras poderosas”. Decir que Jesús era un Juan el Bautista vuelto a la vida no era, pues, una manera de explicar sus notables poderes diciendo que los había tenido antes en una vida anterior, sino más bien un indicio de que ser resucitado de entre los muertos tal vez se suponía que le daba a uno, no sólo un revivir, sino también capacidades inusitadas, tal vez sobrehumanas. No existen otros indicios de esta creencia. Sin duda los evangelistas pudieron verla como un indicador distante e impreciso de su propia creencia de que cuando Jesús mismo fue resucitado de entre los muertos, efectivamente se desencadenaron en el mundo toda clase de nuevos poderes.

¿Qué nos dice esta historia acerca del mundo de la creencia judía del segundo Templo? Si admitimos que Herodes y sus cortesanos dijeron realmente algo así, parece ser una excepción a la regla general de que “la resurrección de los muertos” les sucedería simultáneamente a *todos* los justos difuntos, no a uno o dos aquí y allá. La mención de Elías en todos estos textos puede indicar la razón de dicha excepción, por cuanto, como vimos, la historia de Elías concluía con el arrebatamiento de éste al cielo sin haber muerto de manera normal, y el profeta Malaquías prometía que un día Elías regresaría<sup>411</sup>. Pienso que no debemos considerar a Herodes y su corte como los indicadores más exactos de la creencia judía mayoritaria en la época del segundo Templo; aunque es verdad que los fariseos y los herodianos hicieron causa común en un par de ocasiones, podemos suponer que no se sentaron a discutir los matices más sutiles de la teología protorrabínica<sup>412</sup>. Sin embargo, hay un par de puntos dignos de mención. En primer lugar, esto no es precisamente prueba de una creencia en la “reencarnación” o “transmigración”, es decir, en la recorporeización del alma de un difunto inmediatamente después de la muerte o algún tiempo después<sup>413</sup>. Eso normalmente requería que el alma pasara a un niño recién nacido, o recién concebido, mientras que Jesús era un hombre adulto, más o menos de la misma edad que Juan. En segundo lugar, evidentemente está claro que Jesús era un ser humano corpóreo, que caminaba por ahí y decía y hacía cosas. En este punto, Herodes da en el blanco. El lenguaje de “resurrección” no hablaba de espectros, espíritus o fantasmas; para eso había de sobra otros lenguajes. Hablaba de cuerpos. No encontramos aquí indicación alguna, aparte de los nuevos poderes que podría tener un ser así, de que el cuerpo como tal hubiera quedado transformado en modo alguno - ni, probablemente, de que no fuera a morir de nuevo o no pudiera hacerlo<sup>414</sup>. Tal vez, la explicación más sencilla de por qué Herodes dijo lo que dijo -



o de por qué alguien dijo que él lo dijo- es la idea generalizada, habitual al menos desde los macabeos y Daniel, de que el dios de Israel acreditaría a quien sufriera siendo justo, y que Herodes podría perfectamente haber considerado que éste había sido el caso de Juan<sup>415</sup>.

### (b) *La perplejidad de los discípulos*

Si a veces el lenguaje del siglo I relativo a la resurrección nos resulta desconcertante, bueno es saber que a los discípulos les pasaba igual:

<sup>9</sup>Al bajar del monte, les ordenó que no contaran a nadie lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos. <sup>10</sup>Ellos se guardaron estas palabras (*ton logon ekratesan*) para sí, preguntándose qué podría significar aquello de “resucitar de entre los muertos”<sup>416</sup>.

El versículo 10 presenta problemas de traducción: ¿“se guardaron estas palabras para sí”, o “las aprovecharon” para “discutir entre sí”? Es interesante que algunos copistas cambiaran la última frase en algo mucho más fácil: “preguntándose cuándo resucitaría de entre los muertos”<sup>417</sup>. Esto, en efecto, tal vez esté en línea con la omisión por parte de Mateo de la perplejidad de los discípulos: un lector cristiano podría imaginar que los discípulos sabían lo que supuestamente significaba “resucitar de entre los muertos”, ¿no? ¿Acaso este versículo indica que, pese a todos los demás signos que apuntan en dirección contraria, la creencia en la resurrección no estaba ni generalizada ni establecida como ortodoxia?<sup>418</sup> La cuestión se ve complicada aún más, en conexión con nuestro análisis anterior sobre Herodes y Juan el Bautista, porque, tanto en Mateo como en Marcos, los discípulos pasan a preguntar a Jesús acerca de la venida de Elías y reciben como única respuesta que Elías ya había estado y se había marchado, y que en ese momento debían pensar en lo que le ocurriría al hijo del hombre<sup>419</sup>. Puede que Marcos estuviera insinuando que los discípulos, enfrentados a la cuestión relativa a la resurrección, trataban de encontrar algunos puntos de referencia y se planteaban la misma pregunta a la que se habían enfrentado los cortesanos de Herodes tres capítulos antes.

Pero la respuesta al problema -al nuestro, que nos preguntamos acerca de cuál era la cuestión que se planteaban, y al de ellos, que se preguntaban acerca de la resurrección- es obvia. Pese a lo que Herodes pudiese imaginar, o alguien señaló que imaginaba, “la resurrección de entre los muertos” (*to ek nekron anastenai*, Marcos 9,10) normalmente hacía

referencia a la resurrección de todos los justos al final de los tiempos, no a la de una sola persona justa en medio de los tiempos. Harvey expresa perfectamente la idea: les parecía que Jesús estaba tomando una creencia que versaba sobre la futura vida definitiva más allá de la muerte “y que la insertaba bruscamente en el calendario de los acontecimientos inminentes para señalar el momento en el cual serían libres para hablar acerca de la transfiguración”<sup>420</sup>.

De esta manera, el pasaje pone de relieve uno de los puntos en los que hemos visto, en nuestro estudio de Pablo, una importante innovación cristiana: la idea de que “la resurrección” se ha dividido en dos, y de que una de sus partes, la resurrección de Jesús, se ha adelantado al centro de la historia. Está claro que Marcos pretende que sus lectores se den cuenta de que comparten a posteriori el conocimiento que Jesús parecía tener de antemano. El lector entiende lo que para los discípulos en aquel momento seguía siendo un enigma. Así Marcos llama nuestra atención sobre el hecho de que ésta es precisamente una innovación dentro del pensamiento judío. La conversación que sigue a continuación es, entre otras cosas, una manera de asegurarse de que no estemos de acuerdo con la corte de Herodes y supongamos que Jesús es Elías. Elías ya ha venido, e hicieron con él lo que quisieron. Ha llegado el momento de que el hijo del hombre lo siga por la misma senda de sufrimiento; pero resucitará de entre los muertos.

## (v) *La pregunta de los saduceos*

### (a) *Introducción*

El pasaje más importante, con mucho, de toda la tradición evangélica en lo relativo a la resurrección es la respuesta que Jesús da a la pregunta de los saduceos. Lo que sabemos por otras fuentes acerca de los saduceos y sus creencias en esta materia, y sobre el tipo de pregunta que podían plantear a los fariseos, es suficiente para que no nos sorprenda lo que dijeron a Jesús. Lo realmente interesante es lo que él les dijo a ellos<sup>421</sup>.

<sup>18</sup>Se le acercaron unos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron: <sup>19</sup>“Maestro, Moisés nos dejó escrito: Si el hermano de uno muere y deja mujer, pero sin ningún hijo, que su hermano se case con la mujer para dar descendencia al hermano difunto. <sup>20</sup>Había siete hermanos. El primero tomó esposa y murió sin dejar descendencia. <sup>21</sup>El segundo se casó con la mujer y murió también sin dejar descendencia. El tercero

lo mismo, <sup>22</sup>y así los siete, sin que ninguno dejara descendencia. Después de todos murió también la mujer. <sup>23</sup>En la resurrección, cuando resuciten, ¿de quién de ellos será mujer? Porque los siete estuvieron casados con ella”.

<sup>24</sup>Jesús les dijo: “Esta es la razón por la que estáis equivocados, que no comprendéis las Escrituras ni el poder de Dios. <sup>25</sup>Pues cuando sean resucitados de entre los muertos, ni se casarán ni serán dados en matrimonio, sino que serán como ángeles en el cielo. <sup>26</sup>Pero en cuanto a que los muertos resucitan [Mt: y en cuanto a la resurrección de los muertos], ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios: Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? No es un Dios de los muertos, sino de los vivos. Estáis muy equivocados”<sup>422</sup>.

La versión lucana de la respuesta de Jesús es significativamente diferente en algunos aspectos:

<sup>34</sup>Jesús les dijo: “Los hijos de esta era se casan y son dados en matrimonio; <sup>35</sup>pero quienes sean juzgados dignos de tomar parte en esa era, y en la resurrección de los muertos, ni se casarán ni serán dados en matrimonio. <sup>36</sup>Pues ya no pueden morir, dado que son igual que ángeles, y son hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección. <sup>37</sup>Pero que los muertos son resucitados, el mismo Moisés lo indica en el episodio de la zarza, cuando llama al Señor el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. <sup>38</sup>Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos, porque para él todos viven”<sup>423</sup>.

Este pasaje pequeño pero intrincado merece, y ha recibido, un tratamiento mucho más extenso que el permitido por el espacio de que aquí disponemos<sup>424</sup>. Pero al menos espero señalar la senda por la cual podemos encontrar acceso a una comprensión histórica de las cuestiones que nos ocupan.

El pasaje tropieza con una situación clásica de presupuestos anacrónicos por parte del lector. Un ejemplo puede ser útil. Tengo sobre mi escritorio una postal que reproduce la pintura de Alberto Durero en la que éste representa a san Jerónimo. Como en muchos cuadros de este santo, justo detrás de él aparece un león tumbado que le mira a la espalda, mientras san Jerónimo mantiene fija su mirada en la lejanía, como si estuviera teniendo una visión.

Ahora bien, supongamos que miro ese cuadro sin saber nada de san Jerónimo, pero estando muy versado en la Biblia. Mi primera impresión podría ser perfectamente que se trataba de un cuadro de Daniel en el foso de los leones. (El hecho de que la pintura esté situada en un exterior ni quita ni pone para lo que nos proponemos con este ejemplo; los artistas medievales y renacentistas eran muy capaces de situar sus temas en emplazamientos nuevos.) Ahí está el santo en oración, tal vez viendo a un ángel. Ahí está el león dispuesto a atacar, pero que se da cuenta de que en presencia de la santidad, y quizá de ángeles, no debe hacerlo. Muy bien, concluiríamos: se trata de un estudio magnífico y conmovedor de Daniel. Pero de hecho el contexto y el significado son bastante diferentes. La razón por la que hay un león junto a san Jerónimo es que, según la leyenda, éste, como Androcles, lo curó quitándole una espina de una de sus pezuñas, con lo cual el animal se convirtió en su fiel y devoto compañero. La semejanza superficial con lo que un espectador podría imaginar llevaría en una dirección completamente equivocada. Si acaso, el león está protegiendo al santo, no considerando la posibilidad de atacarle.

Algo parecido ocurre cuando los cristianos, y desde luego los no cristianos, leen la historia de Jesús y los saduceos en el mundo occidental moderno<sup>425</sup>. Durante muchos siglos, en la cristiandad occidental se ha supuesto que el objetivo último de ser cristiano era “ir al cielo cuando mueras”. Aunque una tradición (la de Roma, diferente en este aspecto tanto a la de la ortodoxia oriental como a la del protestantismo) insertó una demora temporal en ese proceso (el “purgatorio”) para todos excepto para los completamente santos, el cuadro seguía intacto: un lugar llamado “cielo”, donde vivían dios y los ángeles, en el cual el pueblo de dios sería admitido inmediatamente después de la muerte o en alguna etapa posterior<sup>426</sup>. Este cuadro quedó enormemente reforzado en los períodos medieval y renacentista por obras maestras tales como los escritos de Dante, por un lado, y las pinturas de Miguel Ángel, por otro.

Cuando los reformadores protestantes pusieron en tela de juicio a Roma en la cuestión de cómo podía uno quedar justificado, en primer lugar, y de si uno tendría o no que afrontar el purgatorio, en la otra, no pusieron en tela de juicio la creencia de que el propósito definitivo de todo ello era terminar en “el cielo”. De hecho, no está en absoluto claro cómo abordaban los teólogos, por no hablar de los cristianos corrientes, la noción muy corporal de resurrección dentro de este cuadro<sup>427</sup>. Pero, puesto que, de cualquier modo, se creía que Jesús, después de su resurrección, había “ido al cielo”, el propósito de la vida, la espiritualidad y la esperanza cristianas era evidentemente seguirle hasta allí. Esa creencia, expresada en mil himnos,

diez mil plegarias e incontables sermones, sigue siendo la dieta básica de la mayoría de los cristianos actuales<sup>428</sup>. Dentro de este contexto, la palabra “resurrección” se podía escuchar, como todavía hoy la escuchan muchos, simplemente como una manera intensa de decir “vida después de la muerte” o “ir al cielo”. Y puesto que (a) siempre se ha supuesto, dentro de la tradición judía y cristiana, que el cielo está poblado por ángeles, y (b) dentro de la religiosidad popular tradicional ha habido siempre tendencia a suponer que los seres queridos difuntos *se han convertido* ya en ángeles, ambas cosas pueden combinarse fácilmente y pueden servir de coordenadas interpretativas para “entender” el presente pasaje. “Resurrección” viene así a significar “vida después de la muerte”, lo cual significa (al menos desde un punto de vista optimista) “vivir en el cielo”, bastante posiblemente “convertirse en ángel”<sup>429</sup>. Muchos lectores piensan que esto es, pues, lo que está afirmando Jesús en su discusión con los saduceos<sup>430</sup>.

Pero abordar el presente pasaje con esta serie de ideas en mente es como contemplar el cuadro de san Jerónimo pensando al mismo tiempo en Daniel en el foso de los leones. Nunca se insistirá demasiado en que todo este conjunto de ideas, desarrolladas de manera tan imponente y pluriforme a lo largo de los años, simplemente no estaba en las cabezas o corazones de Jesús ni de los saduceos, ni tampoco de los fariseos o los judíos o paganos corrientes del siglo I. Uno podría suponer también que cuando Herodes quería que se tocara música en su corte tenía que escoger entre Haydn, Mozart y Beethoven. Dentro de la tradición judía, al menos, “el cielo” no era, ni llegó a ser hasta algún tiempo después del siglo I, una designación habitual del lugar adonde iban los justos inmediatamente después de su muerte o en alguna etapa posterior. Hasta donde se me alcanza, pocos suponían que los seres humanos fueran a *convertirse* en ángeles en esa vida futura. Y nadie suponía que la palabra “resurrección” significara “vida después de la muerte” en general. Cuando los saduceos entraban en controversias con los fariseos acerca de este tema, como vimos ya al examinar las opiniones de los saduceos en el capítulo 3, había dos planos de la cuestión: primero, la cuestión última, si habría o no una recorporeización final; pero segundo, la cuestión penúltima, qué clase de existencia tendrían entretanto quienes aguarden esa recorporeización<sup>431</sup>. (A estas cuestiones se unía una tercera: ¿se puede demostrar esto partiendo de la Torá?) Puesto que éstas no son las preguntas que los occidentales modernos han hecho habitualmente (hasta hoy, las encuestas de los periódicos suelen preguntarle a la gente simplemente si creen o no en “la vida después de la muerte”, como si las negaciones secularistas de la “supervivencia” y las afirmaciones tradicionalistas de ella fueran las únicas

opciones dignas de consideración), necesitamos una buena dosis de reeducación histórica si queremos librar nuestra imaginación de anacronismos y sustituir éstos por las preguntas adecuadas y los contextos de significado que dichas preguntas evocarían. A menos que estemos dispuestos a hacer esto, acabaremos simplemente imaginando que Jesús enseñó algo sorprendentemente parecido a Platón -conclusión a la que llegan con demasiada facilidad algunas mentes teológicas-.

Afortunadamente, los materiales para plantear las preguntas correctas están a mano. Debemos empezar esbozando el contexto donde encontramos el pasaje, que en los tres sinópticos es la larga secuencia de debates entre Jesús y diversos grupos a raíz de la acción simbólica de Jesús en el Templo<sup>432</sup>. Si adoptamos una opinión ya tradicional acerca de las relaciones sinópticas, Marcos situó esta historia aquí, flanqueada por un lado por la parábola de los viñadores homicidas y la cuestión acerca de la moneda del tributo, y por otro lado por la cuestión del mandamiento más importante y la contrapregunta de Jesús acerca del Señor de David y el hijo de David. Mateo y Lucas han seguido esta secuencia muy de cerca<sup>433</sup>. Lo interesante de esto es que todos los demás debates dentro de esta secuencia, incluidos los añadidos por Mateo<sup>434</sup>, están a su vez enmarcados en un contexto sumamente polémico y de enfrentamiento, donde el tema, como queda puesto de relieve, no son debates abstractos acerca de los sutiles matices de una teología o creencia relativa a una vida futura, sino el inmediato significado político de lo que Jesús acaba de hacer en el Templo. Marcos y Lucas hablan, justo antes de esta secuencia, de la conspiración contra Jesús por parte de los sumos sacerdotes (es decir, los principales saduceos) y los escribas<sup>435</sup>. También nos llevan directamente desde esta secuencia a la denuncia “apocalíptica” que Jesús hace de la ciudad y el Templo como un todo; Mateo se une de nuevo a ellos en este punto, tras un largo capítulo en el cual Jesús denuncia a los escribas y fariseos. A partir de allí, por supuesto, los tres sinópticos cuentan la historia en rápida progresión hasta que Jesús comparece ante el principal saduceo, el sumo sacerdote en persona, donde, en respuesta a una acusación de amenazas al Templo, declara, con ecos de Daniel, que dios le acreditará después de su padecimiento. De algún modo los evangelistas parecen pensar que el debate acerca de la resurrección forma parte de este conjunto más amplio de pensamiento, de la rica y explosiva mezcla de política y teología que constituye el clímax de la narración sinóptica. Concluiremos que probablemente tenían razón<sup>436</sup>.



Igualmente, interesante es, desde el punto de vista de la intención global de los evangelistas, comparar lo que se dice aquí acerca de la resurrección con lo que cada uno de ellos dice en las extraordinarias historias con que concluyen los evangelios. Suponiendo que la narración propia de Marcos es en este punto deliberadamente breve y poco informativa, o está truncada (yo me inclino a pensar esto último, pero no es necesario que anticipemos la argumentación del capítulo 14), las versiones que Mateo y Lucas dan de la propia resurrección de Jesús no encajan en absoluto con la normal comprensión occidental moderna de lo que el presente pasaje significa. Podríamos decir, por supuesto, que Mateo y Lucas estaban simplemente incluyendo material tradicional en el presente pasaje aun cuando no encajaba con lo que para ambos era el punto culminante del relato; pero sería una medida tomada a la desesperada. Después de todo, Lucas considera conveniente retocar con bastante cuidado la versión que Marcos da de la respuesta de Jesús, y probablemente, metido en ese proceso, podría haberla modificado aún más si hubiera pensado que entraba en conflicto con el cuadro de la propia resurrección de Jesús que estaba planeando ofrecer en el capítulo 24<sup>437</sup>. El hecho de que no lo haga, y de que algo parecido se pueda decir de Mateo, indica que el asunto no es tan simple. Ésta es la única vez que alguno de los evangelistas pone en labios de Jesús algo sustancial acerca de lo que la resurrección de entre los muertos realmente entraña; suponer que los evangelistas simplemente hicieron la vista gorda ante el hecho de que esta enseñanza vital contradecía lo que ellos pretendían decir acerca de Jesús mismo es sobrepasar los límites de la credulidad. Jesús no se había “ido al cielo” en Pascua; cuando lo hace (en Lucas y Hechos), Lucas insiste en que éste es un acontecimiento diferente de la resurrección. Aun cuando podamos declarar que esta distinción era inventada, Lucas al menos no supone que la “resurrección” de Jesús consista en que éste se vaya al cielo y se convierta en un ángel, y no hay razón alguna para pensar que Mateo lo creyera así tampoco.

Al mismo tiempo es importante observar que la respuesta de Jesús no desempeña para los evangelistas la función de una predicción de la historia que luego van a contar. No dice aquí que los saduceos están equivocados y que antes de que pase mucho tiempo él va a demostrarlo personalmente. No habla del tercer día, del hijo del hombre que resucita de entre los muertos, de la *palingenesia*, Lucas le hace hablar de la era presente y de la era venidera -utilizando, en otras palabras, las categorías básicas de la escatología farisaica, que Jesús ciertamente aprobaba, pero que Marcos y Mateo no ponen en este caso explícitamente en sus labios-. En este punto



podemos leer entre líneas: Lucas al menos quiere indicar que, con la propia resurrección de Jesús, ha irrumpido realmente la era venidera. Para Lucas, la declaración de Jesús apunta, implícitamente por lo menos, hacia la desarrollada teología de Pablo. Pero lo principal en los tres autores es que Jesús, en primer lugar, rebate la conclusión de los saduceos dando por supuesta una discontinuidad entre la corporeización presente y la futura, y, en segundo lugar, cita un pasaje de la Escritura que, según él, da a entender la resurrección. Ambas cosas son intrincadas y fácilmente se pueden interpretar mal, y debemos abordarlas una por una.

### (b) *En la resurrección no habrá matrimonio*

La pregunta de los saduceos presupone un mandato concreto de la Torá, a saber, la ley matrimonial del levirato, expuesta en Deuteronomio 25,5-10. Según esta ley, cuando un hombre muere sin hijos, su hermano debe casarse con la viuda, y los hijos fruto del matrimonio se considerarán hijos del primer esposo. Vemos este principio aplicado (o no, según el caso) en pasajes como Génesis 38 (38,8, “dale descendencia a tu hermano”, se cita como parte de la pregunta de los saduceos) y el libro de Rut, y se debate con frecuencia en códigos rabínicos posteriores<sup>438</sup>. El objetivo es, por supuesto, evitar que las familias se extingan en Israel. Esto crea una situación donde el hecho de una corta expectativa de vida, acompañado por una frecuencia mucho mayor que en el mundo occidental actual de la viudedad múltiple y de otro(s) matrimonio(s), se podía estirar, al menos en la imaginación, para plantear la hipotética situación, con tono de cuento popular, de que los siete hermanos de una familia se casen sucesivamente con la misma mujer<sup>439</sup>. Es más, la Torá como tal no sólo aprobaba, sino que mandaba esta práctica, de manera que uno no pudiera rehuirla señalando que casarse de nuevo con frecuencia no era la intención de YHWH<sup>440</sup>. ¿Iba, entonces, Jesús a ser infiel a la Torá, sosteniendo la ilógica y ridícula noción farisaica de la resurrección -como podría perfectamente dar a entender el hecho de que parecía estar encabezando un grupo de presión tipo “reino de dios” y que acababa de llevar a cabo en el Templo un acto simbólico de revolución-?

La respuesta de Jesús en Marcos y Mateo empieza con un titular, por decirlo así: los saduceos demuestran con su pregunta que ignoran tanto las Escrituras como el poder de dios. Esto es aún más interesante a la luz de nuestra interpretación de Pablo, para quien la propia resurrección de Jesús fue, por supuesto, “según las Escrituras”, y que habla de ella frecuentemente como de un acto de poder divino que hace referencia especialmente al

poder de dios como creador. ¿Está Jesús aludiendo a la creación en sí, como en Marcos 10,2-8, para relativizar un mandamiento posterior de la Torá?<sup>441</sup>

Sí y no. En Me 10, Jesús se remonta más allá del mandato deuteronómico (sobre cómo divorciarse de la esposa propia) hasta llegar al mandato original de Génesis 2, tomando dicho mandato en el sentido de fidelidad de por vida. En el presente pasaje no retrocede hacia la creación original, sino que avanza hacia la creación nueva. Y declara, sin explicación en Marcos y Mateo, que quienes son resucitados de entre los muertos no se casan, sino que son como ángeles en el cielo. La segunda frase no es una mera explicación de por qué los resucitados no se casan; si lo hubiera sido, habría quedado introducida por *gar*, “pues”, y no por *alia*, “sino que”. Añade una idea nueva y positiva que luego sirve retrospectivamente como explicación de lo negativo: en la resurrección son como los ángeles en el cielo.

Esta última frase no significa: “ellos, como los ángeles, están en el cielo”. Es decir, no se refiere a la *ubicación* de los resucitados, por fácil que sea suponer, para mentes occidentales modernas, que debe referirse a eso. Después de todo, si los judíos del siglo I hubieran creído que las personas “iban al cielo cuando morían”, podrían perfectamente haber supuesto que el matrimonio continuaba en esa esfera; mencionar la ubicación de los difuntos no habría expresado la idea de Jesús. Más bien, como intentaron dejar claro algunos copistas posteriores, significa “son como *los ángeles que están* en el cielo”<sup>442</sup>, o si se prefiere, “son como los ángeles (que resulta que están en el cielo)”, de la misma manera que yo podría decirle a mi sobrino que vive en Londres “Eres como tu primo (que resulta que está en Vancouver)”. La “semejanza” en cuestión no se entiende en el sentido *ontológico* de que los resucitados sean en este momento el mismo tipo de criatura que los ángeles, ni en el sentido *posicional* de que compartan el mismo espacio, sino en el sentido *funcional* de que los ángeles no se casan. Ni aquí ni en ningún otro lugar de la literatura paleocristiana se indica que los resucitados se hayan convertido en ángeles<sup>443</sup>. Son como *ellos*, lo mismo que un trombón es como un oboe por cuanto ambos son instrumentos de viento, aunque uno esté hecho de metal y el otro de madera.

Lucas, que después de todo fue uno de los primeros lectores de Marcos de los que tenemos noticia, ha cuidado de exponer esta refutación de los saduceos de manera que se ajuste más obviamente, tanto a las creencias judías mayoritarias de la época del segundo Templo, como por consiguiente a la tendencia del cristianismo primitivo representada por Pablo, al menos.

La “era presente” y la “era venidera”, como hemos visto, eran la estructura habitual dentro de la cual los fariseos y sus muchos seguidores entendían la cosmología y la política, y también lo que a veces se llama “escatología personal” (es decir, la esperanza del individuo tras la muerte). En la versión de Lucas, a Jesús se le presenta distinguiendo marcadamente entre estas dos eras, en la primera de las cuales es adecuado el matrimonio, mientras que en la segunda no lo es. Queda claro que esto no se debe a nada malo relacionado con el matrimonio, y menos aún con la conducta y la identidad sexuales; se debe a que la “era venidera” se caracterizará por la inmortalidad. Quienes la alcanzan no pueden morir ya (versículo 36). La resurrección no significará simplemente “resucitación”, como en el caso de la hija de Jairo o en el de Lázaro. No significará volver a empezar en la misma clase de mundo exactamente que en el presente. Significará atravesar la muerte y salir al otro lado a un mundo sin muerte. (Debemos señalar ya que dentro de la cosmovisión donde todo esto tiene sentido, la de las tendencias del judaísmo del segundo Templo que creen en la resurrección, la frase “no pueden morir ya” podría significar una inmortalidad incorpórea. Pero también podía referirse, y cuando iba acompañada por otro lenguaje que apuntaba a la resurrección ciertamente hacía referencia, a una recorporeización resucitada sobre la cual la muerte no tendría ya poder -a diferencia del tipo de estado incorpóreo donde la muerte sí domina efectivamente, prohibiendo la recorporeización-.)

La fuerza de la lógica de la versión que Lucas da de la réplica de Jesús depende de dos presupuestos tácitos: (a) que el matrimonio está instituido para hacer frente al problema de que la gente muera; (b) que los ángeles no mueren. La ley del levirato tenía que ver, de manera bastante explícita, con la perpetuación del linaje familiar cuando éste se veía enfrentado a la muerte; en la versión de Lucas, Jesús no sólo declara que esta ley será superflua en un mundo sin muerte, sino que el matrimonio mismo, aun con un solo marido y una sola esposa, estará igualmente fuera de lugar en un mundo así. Un punto clave, que con frecuencia pasa inadvertido, es que la pregunta de los saduceos no versa sobre el mutuo afecto y camaradería de marido y esposa, sino sobre *cómo cumplir el mandato de tener un hijo*, esto es, cómo se mantendrá en la vida futura la continuidad del linaje familiar<sup>444</sup>. Es probable que esto se base en la creencia, que se remonta a Génesis 1,28, de que la principal finalidad del matrimonio era ser fecundos y multiplicarse.

La aclaración de Lucas sobre los ángeles es sutilmente diferente de la que aparece en Marcos y Mateo. En vez de decir que los resucitados son *como* ángeles, Lucas pone en boca de Jesús que los resucitados son

*iguales a los ángeles*, utilizando el extraño término *isangelos*<sup>445</sup>. Una vez más, sin embargo, debemos insistir en que no dice que sean como, o iguales a, los ángeles en todos los aspectos; sólo en este aspecto (esta vez es una explicación corriente, es decir, con *gar*), que son inmortales<sup>446</sup>. Son “hijos de dios, al ser hijos de la resurrección”, y probablemente Lucas pretende que esa doble frase tenga la misma fuerza. Los verdaderos hijos de Dios son como su padre y no pueden morir<sup>447</sup>. Lucas ha hecho aquí uso de mayor libertad que en algunos otros lugares, pero el significado básico es el mismo que en Marcos y Mateo: la pregunta acerca de la ley del levirato es ajena a la cuestión de la resurrección, porque en el mundo nuevo que el dios creador va a hacer no habrá muerte, y por tanto tampoco necesidad de procreación<sup>448</sup>. Jesús ha abordado el presupuesto de la pregunta, dando al traste, de entrada, con la necesidad de plantearla<sup>449</sup>.

### (c) *Dios de los vivos*

Esto nos lleva a la prueba positiva aducida por Jesús en favor de la resurrección. Lucas vuelve en este punto a unirse a Mateo y Marcos, con un solo cambio de formulación que no tiene trascendencia alguna. Es en este punto donde las normales suposiciones occidentales modernas nos fallan de manera concluyente. Lo que se entiende como la interpretación “natural” del pasaje reza como sigue: Abrahán, Isaac y Jacob están muertos hace mucho; pero Moisés escribe que dios habla de ellos como todavía vivos; por tanto, esto es lo que se quiere decir con “resurrección”. Si juntamos esta interpretación con otra demasiado precipitada del “como ángeles” de la parte anterior del pasaje, terminaremos, como han hecho muchos especialistas, con la opinión de que ésta es “una resurrección espiritual, no corporal como aquella en la que están pensando los saduceos o Herodes”<sup>450</sup>; o con la de que la “resurrección, que aquí no se argumenta, sino que simplemente se supone, entraña que el poder creativo de dios transforme la vida humana en una forma no física, como la de los ángeles”<sup>451</sup>.

Esto es interpretar erróneamente el tipo de argumentación del que estamos siendo testigos<sup>452</sup>. Un estudio detenido de las discusiones recogidas en el Talmud sobre este mismo tema exactamente pondrá de manifiesto lo que en realidad está sucediendo. Por recapitular lo que vimos en el capítulo 4: la opinión farisaica y rabínica sobre la resurrección siempre entrañaba dos etapas: una etapa intermedia, en la cual los muertos estaban de una manera u otra todavía vivos, y una etapa final en la cual serían recorporeizados. Y, puesto que de hecho parece que eran bastante pocos

los judíos que creían que una inmortalidad incorpórea fuera realmente el estado final al cual uno pasaba inmediatamente después de morir, el principal debate por lo que a los fariseos respecta era entre su opinión, que hablada de dos etapas, y la de los saduceos, donde no había etapa alguna, ya que el ser humano dejaba de existir completamente tras la muerte<sup>453</sup>. Es más, todos sabían que lo que normalmente se entendía por “resurrección” todavía no había sucedido. La pregunta “¿Qué dices acerca de la resurrección?” era siempre una pregunta acerca del *futuro*.

Si éste era el debate, y si ambos bandos lo sabían, no siempre era necesario, y así lo indican las discusiones talmúdicas, completar la argumentación en detalle. Como los ajedrecistas que saben perfectamente bien, con una docena de movimientos de anticipación, que la partida está ganada y perdida, los polemistas rabínicos con frecuencia no detallan los movimientos finales de una discusión; sería casi como explicar un chiste. Así, por ejemplo, en el Talmud babilónico, Números 18,28 se cita como prueba de la resurrección porque habla, después de la muerte de Aarón, de que los israelitas le pagaban diezmos a éste. Se considera que esto demuestra, implícitamente, que, después de todo, sigue aún vivo, y *será resucitado en el futuro*; pero la consecuencia, aunque es vital para completar la argumentación, no se llega a formular<sup>454</sup>. Muchos debates políticos, antiguos y modernos, tienen en común esta constante.

Esto parece ser exactamente aquello con lo que nos encontramos en el presente pasaje. Dios se presenta a Moisés como “el dios de Abrahán, el dios de Isaac y el dios de Jacob” (Éxodo 3,6). Jesús saca de aquí la conclusión preliminar de que los patriarcas están aún vivos, puesto que este dios no es dios de los muertos, sino de los vivos. Pero ése no es el final de la verdadera argumentación. Si situamos este debate sobre la plantilla de los equivalentes rabínicos, queda claro que (lo que nosotros querríamos oír como) el auténtico remate del relato se ha omitido. Si están todavía vivos en la presencia de YHWH, *serán resucitados en el futuro*. Después de todo, nadie suponía que Abrahán, Isaac y Jacob habían sido ya resucitados de entre los muertos. Citar un texto que demostraba que aún seguían viviendo de alguna manera incorpórea, si ése fuera el final del relato, ni siquiera guardaría relación con la discusión. En esa medida tendría razón Evans al decir que la cita de Éxodo 3 al parecer demostraría lo contrario de la resurrección: que los muertos *no* son resucitados, sino que sólo siguen vivos en una incorporeidad post mórtem de algún tipo. Eso no sería una respuesta a la pregunta de los saduceos; o más bien sería una manera de decir: “En realidad estoy de acuerdo con ese joven filósofo, Filón, de allí abajo, de Alejandría, pero quiero seguir utilizando la palabra ‘resurrección, de manera

que voy a intentar usarla en este momento, de manera totalmente nueva, para denotar una opinión más bien como la suya”. Éste era un paso tan familiar en la teología aspirante a cristiana del siglo XX, que resulta fatalmente fácil suponer que Jesús lo estaba dando también<sup>455</sup>. Pero la argumentación no funciona de esa manera. Los patriarcas siguen vivos, y por tanto serán resucitados en el futuro. Demuestra lo primero y (dentro de la cosmovisión supuesta por ambas partes en debate, y por cualquier fariseo que les escuchase) habrás demostrado lo segundo.

La variante lucana menor en este punto consiste en añadir esta frase explicativa: “pues para él todos viven”, es decir, para el dios de Israel. Los muertos, ciertamente los patriarcas muertos, están así “vivos para dios”. Esta frase, sin embargo, se puede usar también de otras dos maneras, y está claro que no se debe tomar como una expresión técnica que en el judaísmo del siglo I se aplicara a un estado concreto. El autor de 4 Macabeos cambia sistemáticamente la clara enseñanza sobre la resurrección de 2 Macabeos en enseñanza sobre la victoria de la razón sobre las pasiones y en la promesa de una inmortalidad bienaventurada<sup>456</sup>. Quienes controlan las pasiones carnales (resulta un poco exagerado hablar de los mártires de esta manera, pero el autor está determinado a imponer su idea) creen “que no mueren para dios, lo mismo que nuestros patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob no mueren, sino que viven para dios” (4 Macabeos 7.19). La madre de los siete hermanos asesinados animó a éstos a morir antes que desobedecer los mandatos divinos, “sabiendo que quienes mueren por dios viven para dios, como Abrahán, Isaac, Jacob y todos los patriarcas” (4 Macabeos 16.25). Aquí parece que la frase “vivir para dios” se utiliza para describir un estado final de incorporeidad bienaventurada. En Romanos 6,10-11, sin embargo, la misma expresión se utiliza para describir la vida que Jesús mismo posee en ese momento, que por otros lugares de Romanos sabemos claramente que es una existencia corporal nueva, y para recomendar encarecidamente sobre esa base la “vida para dios” de la obediencia cristiana en el presente<sup>457</sup>.

Estos pasajes indican que dicha frase carecía de significado fijo, significado que en cualquier caso hubiera resultado improbable con una expresión tan genérica. Lucas parece entenderla como referida al estado temporal de incorporeidad en el que todos están “vivos para dios” mientras aguardan su resurrección, y los otros dos pasajes no se pueden invocar para tirar de ella en otra dirección.

La respuesta de Jesús a los saduceos apunta, de hecho, hacia la nueva concentración de la esperanza de la resurrección que iba a tener lugar más

tarde, especialmente a través de la obra de Pablo. Habla de una vida cualitativamente diferente, de una vida intocable ya para la muerte, y por tanto de una vida en la cual los elementos normales de la vida mortal (es decir, sujeta a la muerte), entre ellos el matrimonio procreador, no tienen ya finalidad alguna. Habla de un estado intermedio en el cual todos los justos difuntos están mantenidos en una especie de vida continuada mientras aguardan la resurrección que todos, fueran fariseos o saduceos, sabían perfectamente que todavía no había sucedido. Habla de una palabra pasada de YHWH a Moisés para indicar una realidad presente (los patriarcas siguen vivos), con el fin de afirmar con ello la esperanza futura (serán resucitados a una vida nuevamente corpórea).

#### (d) *Patriarcas, éxodo y reino*

Esta interpretación del texto no sólo tiene el mérito de que coloca el debate en el mundo del judaísmo del siglo I, y no en el del pensamiento occidental moderno, que se ha enseñado a sí mismo a utilizar la palabra “resurrección” como un sinónimo aproximado de “vida después de la muerte”. También deja claro que, aun cuando los evangelistas sinópticos no han intentado utilizar su revisión del pasaje para destacar ideas específicamente cristianas, tampoco han registrado pasivamente una discusión en la cual Jesús afirme algo que las propias historias posteriores de ellos acerca de su resurrección vayan a negar (o en la cual Jesús niegue indirectamente algo que sus historias posteriores vayan a afirmar). Pero queda todavía por considerar otra dimensión que es de gran importancia para entender la visión que los primeros cristianos tenían de la resurrección. No debemos olvidar el significado político que siempre tuvo esta doctrina para los fariseos; ésa era, después de todo, una de las razones por las que los saduceos se oponían a ella. Por lo que se desprende de este texto, parece que el significado político siguió perfectamente vivo también en el cristianismo primitivo. Quizá sea ésta, después de todo, y no simplemente un implícito escepticismo a lo Hume, la razón por la que la modernidad occidental tardía ha tenido tanta dificultad con la resurrección.

El pasaje tiene su sitio exactamente donde Marcos lo ha puesto, en medio de una serie de tensos debates acerca de lo que Jesús estaba haciendo en el Templo, acerca del origen de su autoridad, acerca de si su movimiento del reino suprimiría los impuestos debidos al César, y finalmente acerca de si realmente era, como parecía afirmar, el Mesías de Israel. Marcos y los demás, al poner estas historias en este orden y contexto, parecen estar utilizando esta narración concreta para señalar a la resurrección de Jesús



mismo. Éste, están diciendo indirectamente, será el momento en que los saduceos serán derrotados, no en un debate, sino en la realidad ontológica. Cuando Jesús sea resucitado de entre los muertos, ese acontecimiento, que demostrará que están equivocados, estará estrechamente vinculado con los demás acontecimientos, particularmente con la destrucción del Templo, que tendrá el mismo efecto práctico y también teológico. En la medida en que oímos la voz de Jesús mismo en esta historia, debemos ver el diálogo entero como parte de otro mayor: la crítica de Jesús a las autoridades oficiales del judaísmo de su tiempo. También tenía su crítica a los fariseos, pero en este punto él, como Pablo en Hechos, podía hacer causa común con ellos contra estos adversarios concretos.

Dentro de esto, no podemos pasar por alto la consecuencia deliberadamente subversiva de la cita de Éxodo 3 que Jesús elige como la punta de su lanza en pro de la resurrección. Dios se aparece a Moisés en la zarza, no simplemente para decirle que él es el dios de Abrahán, Isaac y Jacob, sino para decirle que ha oído el grito de su pueblo en Egipto, ha recordado su alianza con los patriarcas y ha venido para liberar a Israel, sacarlo de allí y llevarlo finalmente a su propia tierra. Éxodo 3,6 no es sólo un potencial texto probatorio en relación con la resurrección (que además sólo funciona suponiendo que el tiempo verbal presente de la cita, “Yo soy el dios de Abrahán...” se pueda invocar para demostrar que Abrahán está todavía vivo). Forma parte de un pasaje que habla del deseo de YHWH de liberar a su pueblo -un deseo que constituyó la espina dorsal de muchos movimientos de resistencia judíos, y que se encuentra también en el núcleo del anuncio hecho por Jesús del reino de dios-. El movimiento de Jesús era como tal un movimiento de nuevo éxodo, un movimiento de liberación, un movimiento de regreso del exilio, en los sentidos que examiné en *Jesús and the Victory of God* Afirmar la resurrección era afirmar el hecho de que el dios de Israel estaba actuando de manera nueva, volviendo el mundo del revés, haciendo (quizá) a los presentes gobernantes judíos lo que Jesús había hecho en el Templo. Pon esta discusión dentro de este contexto y verás cómo se ajusta igual que un guante.

Éxodo 3,6 era de hecho uno de esos dichos (acerca del dios de Israel como el dios de Abrahán, Isaac y Jacob) que se solían citar no tanto para decir algo sobre los patriarcas en cuestión como para decir algo sobre este dios: que está comprometido a ser el salvador de Israel, en el presente y el futuro igual que en el pasado<sup>458</sup>. YHWH fue fiel a los patriarcas; esta fidelidad se manifestó en tiempos de Moisés (el contexto de Éxodo 3); y seguiría actuando en favor de Israel en situaciones posteriores<sup>459</sup>. El relato de Moisés se contaba una y otra vez, y todavía se cuenta hasta el día de

hoy (en la Pascua judía, por ejemplo) para decir que el dios de Israel, el dios verdadero, es el dios de la libertad. Y, como hemos visto con frecuencia, la libertad que Israel anhelaba en el siglo I se podía expresar partiendo de ideas de nuevo éxodo que a su vez estaban ya firmemente vinculadas, como metáfora y metonimia, con la creencia en la resurrección. Ezequiel 37 utilizaba la imagen de la resurrección como una metáfora de la liberación nacional; pero, para los tiempos de Jesús, la resurrección, tomada literalmente, era vista a su vez como un elemento dentro del paquete global de libertad al cual se pensaba que el dios de Israel estaba comprometido por alianza.

A estas alturas, el lector del evangelio debe saber que, a lo largo de su ministerio público, Jesús había reafirmado la esperanza de Israel y la había redefinido en torno a sí mismo. Su mensaje del reino, que culmina (hasta ese momento) en su imponente ataque simbólico al Templo, hablaba de que el dios de Israel hacía aquello de lo cual, como sabían perfectamente los saduceos, la “resurrección” era a su vez un símbolo imponente: volver del revés el orden presente y marcar el comienzo del reino. Así, cuando nos vamos abriendo paso descendiendo por los planos de significado contenidos en esta historia, nos encontramos no demasiado lejos de lo que Pablo quería decir cuando afirmaba que la resurrección del pueblo de Jesús se produciría porque Jesús es el señor y salvador que tiene el poder para someter todas las cosas a sí mismo (1 Corintios 15,20-28; Filipenses 3,20-21).

Esta historia, por tanto, hace una aportación de muchos planos a nuestra investigación de los modos en que los primeros cristianos concebían la resurrección. El debate de Jesús con los saduceos se sitúa en el punto de encuentro entre los debates que estaban teniendo lugar en el judaísmo del siglo I y la nueva opinión, que se desarrolló desde dentro del judaísmo como tal, que tomó forma rápidamente en la comunidad que creía que Jesús había sido resucitado de entre los muertos. Los evangelistas, cabe pensar que las fuentes de las que echaron mano y ciertamente Jesús mismo, se sitúan, dentro del abanico de creencias, en el punto farisaico tradicional. Creen en una futura resurrección corporal y aceptan que habrá un estado intermedio que la precede, como en este momento con los patriarcas. Lo que añade este pasaje es una nota nueva de discontinuidad entre el estado presente y el futuro que guarda correspondencia con la discontinuidad de la que Pablo habla en 1 Corintios 15: el cuerpo actual, dentro de la era presente, es corruptible y morirá, pero el nuevo cuerpo que habite la nueva era de dios, es incorruptible y no morirá. Ésa es la razón por la que se pueden afirmar también otras diversas discontinuidades, particularmente en este caso el

hecho de que en la era venidera no habrá necesidad de decidir quién se casa con quién. Es más, la naciente fe cristiana en la resurrección parece ser tan revolucionaria, en sentido político, como los saduceos interpretaban que era la de los fariseos. Ésta es la razón por la que a esta historia le corresponde el lugar que ocupa dentro de las narraciones sinópticas. Y ésta es la razón por la que no debe sorprendernos descubrir, en Pablo y más tarde hasta el siglo II, que esta creencia sostiene a la iglesia primitiva a la hora de dar sus primeros pasos en ser leal a Jesús y no al César.

Por supuesto, nada de esto nos dice directamente gran cosa acerca de la resurrección de Jesús, que es el tema principal del presente libro. Pero resulta vital, a medida que nos acercamos a las declaraciones paleocristianas fundamentales acerca de ese acontecimiento, ver la manera en que el lenguaje y los conceptos funcionaban en aquella época. Y es especialmente importante observar las maneras en que, dentro del cristianismo primitivo, se hicieron innovaciones trascendentales desde el interior de la tradición judía. El presente pasaje nos ha ofrecido una al menos, y no hay ninguna buena razón para negar que, en principio, se remonta a Jesús mismo. Pero el hecho de que el relato fuera transmitido, fuera contado de esta forma y, en particular, que fuera recogido por Marcos como parte de una secuencia de debates encaminada a explicar lo que estaba realmente en marcha durante esa última y fatídica celebración del éxodo en Jerusalén dice mucho, tanto de la creencia paleocristiana en la resurrección de Jesús y de su pueblo, como de su sentir acerca de que la nueva era empezada en Pascua iba a ser una era en la que el dios verdadero cumpliría finalmente, para el mundo entero, lo que en el éxodo se había hecho en favor de Israel. Juzgaría el mal, liberaría a su pueblo y traería por fin justicia y esperanza.

### **3. La resurrección en el material Mateo/Lucas (a veces conocido como “Q”)**

Nadie dudará de que el cristianismo primitivo representado por la triple tradición sinóptica, y Marcos como su normal punto hipotético de recopilación, creían firmemente en la resurrección, tanto en la de Jesús como, en el futuro, en la de todo el pueblo de dios. Pero muchos han dudado, al menos en tiempos recientes, de si la forma de cristianismo primitivo representada por la doble tradición de Mateo y Lucas, es decir, los pasajes que tienen en común ambos, pero no con Marcos, sostenía tal

creencia. Incluso se ha llegado a afirmar audazmente que la “metáfora” de la resurrección “es fundamentalmente inadecuada para el género y la teología de Q” -donde “Q” es, naturalmente, la etiqueta asignada desde hace ya más de un siglo al material en cuestión-<sup>460</sup>. En un artículo reciente he argumentado a favor de la posibilidad contraria: que, si “Q” existió, y fue efectivamente la carta magna de una comunidad con una teología reconocible, dicha teología incluía la resurrección tanto de Jesús como de los creyentes. No es necesario que examinemos el mismo terreno de nuevo<sup>461</sup>. Aquí, sin prejuizar inicialmente la hipótesis “Q” ni en un sentido ni en otro, quiero simplemente echar un vistazo a los principales textos que son más o menos paralelos en la tradición sinóptica no marcana.

Empezamos en terreno seguro. El Jesús de Mateo encuentra fe en un centurión romano y lo ve como un signo de una gran reunión en la cual algunos que se habían considerado automáticamente incluidos serán dejados fuera. El Jesús de Lucas advierte, entretanto, del peligro de las suposiciones. En este punto, Mateo y Lucas coinciden parcialmente:

[Mt 8] <sup>11</sup>Por eso os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos. <sup>12</sup>Pero los hijos del reino serán echados fuera a las tinieblas, donde habrá llanto y rechinar de dientes.

[Lc 13] <sup>28</sup>Habrà llanto y rechinar de dientes cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. <sup>29</sup>Y muchos vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, a sentarse en el reino de Dios.

Dentro del contexto del judaísmo del segundo Templo, esto sólo puede significar una cosa: que está por llegar una gran inversión escatológica, y que cuando ésta llegue, los patriarcas serán resucitados de entre los muertos para compartirla no sólo con sus descendientes, algunos de los cuales están en peligro inminente de perderse la fiesta, sino también con gran número de personas procedentes del mundo gentil, de las cuales el centurión de Mateo es un primer ejemplo. Esto encaja, de hecho, con varios dichos de la doble tradición que hablan de un juicio venidero; en el judaísmo del segundo Templo, el juicio final no estuvo nunca destinado a castigar el mal, sino a acreditar y recompensar a los justos. Si se admite este dicho como material de “doble tradición”, pese a las diferencias superficiales, resulta difícil negar que esta corriente prevé una resurrección futura, aun cuando (como muchas otras obras judías de la época del segundo Templo) sólo la menciona ocasionalmente.

Lo mismo se puede decir de Mateo 19,28/Lucas 22,29s:

[Mt 19] <sup>28</sup>Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo [*palingenesia*], y el hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria, también os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.

[Lc 22] <sup>28</sup>Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; <sup>29</sup>y yo dispongo a favor vuestro, como dispuso a mi favor mi Padre, un reino: <sup>30</sup>comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino, y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel<sup>462</sup>.

El carácter primitivo de este dicho queda indicado especialmente por la mención de los Doce, puesto que desde muy pronto Judas quedó, por supuesto, eliminado de la lista. Por supuesto, los elementos diferentes, entre ellos la mención por parte de Mateo del mundo recién nacido y el hijo del hombre en su trono, pueden ser adiciones posteriores a una primitiva tradición común, pero el núcleo presupone que llegará un tiempo en el que el reino esté perfectamente establecido, en el que el dios de Israel gobierne Israel y posiblemente el mundo, en el que los discípulos estén a la mesa con Jesús y se les confíe -¡como había dicho Pablo a los corintios!- administrar el dominio soberano del único dios verdadero. Y que este dicho estuviera simplemente en circulación tras la muerte de Jesús, y fuera incorporado en al menos dos documentos y puede que en otro anterior que subyace a ellos, es indicio de la alta probabilidad de que dichos documentos, y quienes vivían de acuerdo con ellos, creían tanto en la resurrección de Jesús como en la suya propia.

El tercer pasaje de doble tradición que a mi parecer habla claramente de la resurrección, es la advertencia y promesa de Jesús acerca de quienes matan el cuerpo, pero no pueden hacer nada más que eso:

[Mt 10] <sup>28</sup>No tengáis miedo a quienes pueden matar el cuerpo, pero no pueden matar la vida [*psyche*, "alma", pero dentro de un contexto judío esto no se debe forzar para hacerlo entrar en el molde de un dualismo helenístico]. Temed más bien al que puede destruir vida y cuerpo en la Gehenna. <sup>29</sup>¿No se venden dos gorriones por una sola moneda? Y ni uno de ellos cae en tierra sin que lo permita vuestro Padre. <sup>30</sup>En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados. No temáis, vosotros valéis más que muchos gorriones.

[Lc 12] <sup>4</sup>A vosotros, amigos míos, os digo esto: No temáis a los que matan el cuerpo y después no pueden hacer nada más. <sup>5</sup>Yo os diré a quién debéis temer. Temed al que, después de matar, tiene poder para arrojar en la Gehenna. A ése es a quien debéis temer. <sup>6</sup>¿No se venden cinco gorriones por dos monedas? Y Dios no se olvida ni de uno solo de ellos. <sup>7</sup>Pues hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados. No temáis. Vosotros valéis más que muchos gorriones<sup>463</sup>.

Decirle a la gente que no tema a quienes pueden matar el cuerpo tiene sentido únicamente si existe una vida que esperar más allá de la muerte corporal. Esto es, por supuesto, un llamamiento a entender el sufrimiento e incluso el martirio de la misma manera que, por ejemplo, 2 Macabeos y la Sabiduría de Salomón<sup>464</sup>. El pasaje que en ambos evangelios sigue inmediatamente insta a los seguidores de Jesús a confesarlo sin temor, para que él a su vez los confiese ante dios y sus ángeles<sup>465</sup>. También esto encaja sin problemas dentro del abanico de creencias judías del segundo Templo acerca del futuro, y es perfectamente coherente con una creencia en una resurrección futura mediante la cual tendrá lugar tal acreditación.

También la doble tradición ha conservado un comentario acerca de la propia obra de Jesús de resucitar a los muertos. Ante una pregunta del encarcelado Juan el Bautista acerca de si Jesús es realmente “el que tenía que venir”, Jesús responde describiendo lo que está haciendo:

Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres se les anuncia la buena nueva<sup>466</sup>.

Como se ha subrayado con frecuencia, esto guarda estrecha relación con las predicciones mesiánicas de 4Q521<sup>467</sup>. Dentro de Mateo, el dicho remite retrospectivamente a la resurrección de la hija de Jairo (9,18-26), y dentro de Lucas, a la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7,11-17). De suyo, esto simplemente destaca la resurrección de quienes han muerto muy recientemente como el tipo más espectacular de las historias de curación. Tomado juntamente con el resto del material de los evangelios, en la iglesia primitiva se debió de escuchar, no sólo como un signo, dentro del ministerio de Jesús, de que él era efectivamente el Mesías, sino también como un indicador de la resurrección definitiva de la que los demás textos habían hablado. Con éste tal vez debamos emparejar los diversos textos, especialmente las bienaventuranzas, que hablan de una gran inversión: para que los hambrientos se sacien y los perseguidos hereden el reino, algo

espectacular debe estar a punto de suceder. Se podría incluso indicar que, si quienes hacen duelo van a ser consolados y quienes lloran van a reír, esto podría deberse a que se iba a dar vida nueva a los muertos<sup>468</sup>.

Los pasajes más complejos y controvertidos de la doble tradición que hace al caso es el de las crípticas palabras de Jesús sobre el signo de Jonás<sup>469</sup>:

[Mt 12] <sup>39</sup>Una generación malvada y adúltera busca un signo, pero no se le dará otro signo que el del profeta Jonás. <sup>40</sup>Pues así como Jonás estuvo en el vientre del monstruo tres días y tres noches, así estará el hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches. <sup>41</sup>Los ninivitas se levantarán (*anastesontai*) en el juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos hicieron penitencia ante la predicación de Jonás, y aquí hay uno que es más importante que Jonás. <sup>42</sup>La reina del sur se alzaré (*egerthesetai*) en el juicio junto con esta generación y la condenará; pues ella vino desde los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay uno que es más importante que Salomón.

[Lc 11] <sup>29</sup>Ésta es una generación malvada; busca un signo, pero no se le dará otro signo que el de Jonás. <sup>30</sup>Pues así como Jonás fue un signo para los ninivitas, así el hijo del hombre lo será para esta generación. <sup>31</sup>La reina del sur se alzaré (*egerthesetai*) en el juicio junto con los hombres de esta generación, y los condenará; pues ella vino desde los confines de la tierra a escuchar la sabiduría de Salomón, y aquí hay uno que es más importante que Salomón. <sup>32</sup>Los habitantes de Nínive se levantarán (*anastesontai*) en el juicio con esta generación y la condenarán; pues ellos se arrepintieron con la predicación de Jonás, y aquí hay uno que es más importante que Jonás.

Lo primero que se ha de observar en estos textos es el lenguaje explícito de resurrección aplicado a los ninivitas y a la reina del sur. Ambas versiones subrayan el dicho de Jesús de que “se levantarán en el juicio”, como lo harán los israelitas de la propia generación de Jesús. Su misma presencia demostrará que están en lo cierto y que los contemporáneos de Jesús están equivocados. También esto está firmemente situado dentro del abanico de creencias judías de la época del segundo Templo, con la excepción de que aquellos judíos que predecían la resurrección finura normalmente preveían que Israel juzgaría a los gentiles, y no al revés. En estos textos encontramos



el mismo tipo de inversión que aquella de la que se habla en el pasaje de Mateo 8 y Lucas 13, pero puesta dentro de una clásica situación judía de juicio futuro según las líneas de Daniel 7, por ejemplo.

Esto, pienso, hace más probable que Lucas y también Mateo pretendan que “el signo de Jonás” se entienda como el hecho de la propia resurrección de Jesús. En Mateo está claro: el único “signo” que recibirá la presente generación es el signo que corresponde al que Jonás materializó. Jonás surgió del monstruo marino tras tres días y tres noches; el hijo del hombre hará lo mismo saliendo del corazón de la tierra, dicho de otra manera, de la tumba. La mayoría de los especialistas han supuesto, sin embargo, que esto es la expansión realizada por Mateo de la versión anterior, mientras que el pasaje más críptico de Lucas estaría más cerca del original; y que Lucas entiende que el “signo” ofrecido por Jesús es, bien su sabiduría y su predicación del arrepentimiento (como con Salomón y Jonás en Lucas 11,31-32), bien el hecho de no recibir signo alguno, lo cual, desde la perspectiva de Lucas 11,16, puede equivaler a lo mismo<sup>470</sup>. Pero ciertamente es posible, a la luz del resto del pasaje, que Lucas, como Mateo, pretenda que la resurrección de Jesús sea el “signo” en cuestión. Encuentro una confirmación indirecta de ello en la advertencia de Lucas 16,31, que estudiaremos en breve<sup>471</sup>.

La doble tradición representada por Mateo y Lucas no está, pues, en una especie de limbo, al margen de los demás sectores del cristianismo primitivo<sup>472</sup>. Siempre es posible, por supuesto, que unos especialistas extraigan cuidadosamente un tema de lo que es ya una fuente hipotética (es decir, “Q”), para anunciar que con ello han recuperado una versión anterior en la cual este tema no era conocido. En este caso, sin embargo, hay razones de peso en la historia del cristianismo primitivo para dudar de tal hipótesis. La enorme presión en algunos círculos del gremio de los estudios neotestamentarios, particularmente en Norteamérica, para presentar versiones del cristianismo primitivo que sepan poco, y se interesen aún menos, acerca de la muerte y resurrección de Jesús, con el fin (me atrevería a decir) de legitimar movimientos actuales semejantes, o para desacreditar a movimientos que hacen hincapié en estas cosas, debiera hacernos recelar de hipótesis según las cuales una versión primitiva de “Q” proporciona indicios de ese tipo de movimiento.

Sigue siendo verdad, por supuesto, que “Q” no tiene relato de la resurrección, aunque si el documento existió y se pretendía que fuera una colección de dichos de Jesús, no hay razón por la cual debiera contener tal relato<sup>473</sup>. Existen libros enteros sobre la sabiduría completa de Abraham

Lincoln, por ejemplo, o de Winston Churchill, de los cuales poco o nada se podría espigar de lo que hicieron estos caballeros, por no hablar de cómo acabaron cada uno de ellos; y aunque el ejemplo es desde luego manifiestamente anacrónico, debiera alertarnos sobre el peligro de compartimentar excesivamente el cristianismo primitivo. Después de todo, Mateo fue capaz de acomodar “Q” muy fácilmente dentro de una teología en la cual la resurrección desempeña un papel importante<sup>474</sup>. La doble tradición no sólo no se puede utilizar como prueba de una forma de cristianismo primitivo que no estaba interesada en la resurrección; más positivamente, proporciona indicios de tradiciones paleocristianas y de dichos de Jesús mismo que encajan perfectamente en el mapa de las expectativas judías de la época del segundo Templo acerca de la resurrección. Dentro de ella se da una reiterada insistencia en la resurrección futura del pueblo de dios, y quizá de todos, de una manera que no cabe sino entender que designa una nueva vida corporal; y en el pasaje relativo al signo de Jonás existen indicios creíbles de que la resurrección de Jesús se consideraba como un signo nuevo, que guardaba correspondencia con el de Jonás pero iba más allá de él, y que validaba retrospectivamente el ministerio profético y mesiánico de Jesús (ésta era la razón de pedir un signo) y además miraba hacia el juicio final, en el cual los papeles esperados de judíos y gentiles podrían quedar invertidos. Si esto se acerca en parte a la interpretación correcta, tenemos aquí indicios de algo que apunta en la dirección que Marcos 9,9-10 mencionaba crípticamente y que Pablo haría después mucho más explícito: una resurrección general que se ha dividido en dos, de manera que la resurrección anticipada de Jesús es un signo de lo que más tarde les sucedería a todos los demás.

#### **4. La resurrección en Mateo**

Hemos visto ya varios casos en los que Mateo, cuando sigue a Marcos o está en paralelo con Lucas, incorpora al texto cambios pequeños pero significativos. (Digo “incorpora” para dejar abierto si Mateo los añadió o los encontró en una fuente que no ha llegado hasta nosotros.) A éstos podemos añadir los pasajes siguientes, que completan el cuadro de la “resurrección” en Mateo (dejando aparte, desde luego, los acontecimientos que cuenta al final de su evangelio).

En la versión mateana del encargo de misión a los discípulos, Jesús les ordena, no sólo que realicen el mismo tipo de curaciones de enfermedades que él está llevando a cabo, sino incluso resucitar a los muertos (10,8).

Aunque esto carece de paralelo, naturalmente guarda afinidad con el pasaje de doble tradición de 11,5: denota el tipo de “resurrecciones” de personas recientemente fallecidas que se cuenta que Jesús llevó a cabo, como Elías y Eliseo. Puede ser un signo que apunte a la resurrección mayor, todavía por llegar, pero en ese momento simplemente cuenta como la clase más notable de “curación”.

Uno de los raros casos de alusión a Daniel 12,3 (los justos que brillan como estrellas) se da en el capítulo parabólico de Mateo, en 13,43. Al final de la gran escena apocalíptica que constituye la interpretación de la parábola de la cizaña del campo, Jesús declara que, cuando la cizaña haya sido arrojada al fuego y el trigo reunido en el granero, “los justos brillarán como el sol en el reino de su padre”. No es una referencia exacta, puesto que en Daniel la referencia es a las estrellas, no al sol. Pero puede ser una alusión, dentro del complejo mundo del eco intertextual que Mateo ciertamente sabía cómo aprovechar, de que el reino del que se habla en las parábolas cumpliría, entre otras promesas, la de la resurrección. Si esto es así, refuerza la idea de que Mateo, como las demás tradiciones que hemos estudiado, ocupa el mismo lugar que la teología farisaica tradicional en el mapa de las creencias judías de la época del segundo Templo<sup>475</sup>.

## 5. La resurrección en Lucas

Como en el caso de Mateo, ya hemos indicado ocasiones en que Lucas añade sus ligeras variaciones propias a pasajes de triple o de doble tradición (siempre admitiendo lo difícil que es estar seguro de en qué punto se han introducido las variantes). Pero en su caso hay otros varios signos, además del relato pascual como tal, de que su intención era entretejer el tema de la resurrección dentro de la estructura de su evangelio.

Esto comienza ya en los relatos del nacimiento y la infancia. Cuando José y María llevan al niño Jesús al Templo, Simeón declara primero que ése es el momento que ha estado esperando, y luego dirige a María en particular unas palabras solemnes:

[Lc 2] <sup>34</sup>Simeón les bendijo y dijo a María, su madre: “Mira, este niño está puesto para caída y levantamiento (*eis ptosin kai anastasin*) de muchos en Israel, y como signo al que se contradice <sup>35</sup>(y a ti misma, una espada te traspasará el corazón)

para que queden manifiestos (*apokalyphthosin*) los pensamientos de muchos corazones”.

Ésta es, en miniatura, una escena de juicio: la ‘manifestación’ de los pensamientos íntimos de la gente es algo que sucederá en el día final o en alguna gran anticipación de dicho día. Lucas, sabedor de dónde va a terminar su narración, quiere que se vea que la muerte y resurrección de Jesús no tendrá lugar a título personal, por decirlo así: su destino determinará el de Israel como tal. El lector ha de entender la creciente oposición a Jesús, y la aflicción de María ante la dirección que tomaba la vida de su hijo, como un signo de que Israel está atravesando la gran “caída y levantamiento” metafórico, llevando el exilio a su culmen y entrando en la nueva vida de más allá de éste. Esto desempeña la función de una nueva presentación del sentido metafórico de “resurrección” en Ezequiel 37 y otros lugares. Por supuesto, Lucas no reduce el significado de “resurrección” a una metáfora de acontecimientos presentes, pero ve círculos de significado que irradian a partir del centro que es la propia resurrección real de Jesús.

La otra insinuación de la resurrección en los dos primeros capítulos de Lucas se encuentra en la historia del Jesús de doce años al que dejan atrás en Jerusalén mientras José y María regresan a Galilea imaginando que está en alguna parte del gran grupo de peregrinos<sup>476</sup>. Como veremos más adelante, esta historia magníficamente elaborada parece ideada como un paralelo, dentro del prólogo del evangelio, de la historia de los discípulos en el camino de Emaús (24,13-35) dentro de su conclusión. Lucas pretende que el lector entienda el evangelio entero, no sólo el capítulo final, como la historia de la resurrección, de manera que cuando la Pascua se produzca realmente habrá en torno a ella la sensación de que es lo correcto, lo apropiado. No será simplemente un extraño “final feliz” agregado al final de una historia relativa a otra cosa, sino la compleción que cumple las Escrituras, y dada por Dios, de lo que había sido verdad todo el tiempo.

Dentro de este marco, el evangelio de Lucas no sólo contiene los numerosos pasajes de triple y de doble tradición ya mencionados, en los que destaca con frecuencia la personal relectura que Lucas hace de ellos, sino también varios pasajes donde podemos ver que sucede lo mismo que en Lucas 2. Para Lucas, la resurrección no es sólo la verdad de lo que le sucedió a Jesús, y la verdad de lo que les sucederá al final a los justos. Es también una verdad que se pone de manifiesto, anticipando aquellos acontecimientos literales y concretos, en otros acontecimientos que, aunque igualmente concretos, utilizan el lenguaje de resurrección metafóricamente. Está claro que Lucas no ha allanado la definitiva promesa futura, y así lo indican pasajes tales como 14,14 y 18,7-8: habrá una “resurrección de los

justos” en la cual se pagará la virtud no recompensada de otro modo, y el dios de Israel acreditará efectivamente a sus elegidos que gritan a él día y noche. Pero lo más sorprendente acerca del material especial de Lucas es el modo en que “resurrección” se convierte en metáfora de lo que sucede en el ministerio mismo de Jesús.

Existe, por supuesto, un ejemplo único en Lucas de una auténtica vuelta a la vida: el hijo de la viuda de Naín (7,11-17). La interpretación que Lucas hace de ella se ve especialmente en la reacción de la muchedumbre (versículo 16): “un gran profeta ha surgido entre nosotros: dios ha visitado a su pueblo”. El tema de la “visita”, que ya aparece en 1,68, reaparece en 19,44, donde la ambigüedad de 2,34 se aclara: esta “visita” se traducirá en la caída, y también en el nuevo levantamiento, de muchos en Israel. Esto relaciona la resurrección del joven de Naín con las tres parábolas en las que aparece el tema. En la parábola del buen samaritano, el israelita de la cuneta está medio muerto, y el samaritano lo restablece; las múltiples resonancias de esta parábola dentro del ministerio de Jesús son importantes, pero no nos interesan en este momento<sup>477</sup>. La parábola del hijo pródigo hace hincapié dos veces en que ésta es una historia de resurrección: “éste mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado”, seguido por “este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado”<sup>478</sup>. Observamos que este uso *metafórico* de la resurrección posee en Lucas un claro referente *concreto*: Jesús acoge a los pecadores y come con ellos, y, en lo que respecta a estos pecadores, ésta es una forma impresionante y vivida de “vida de entre los muertos”, un auténtico regreso del exilio, en el aquí y ahora<sup>479</sup>. La futura resurrección de Jesús mismo, y de todo el pueblo de dios, está llegando al presente en la persona, y a través del ministerio público, de Jesús. Este uso metafórico, precisamente aquí, está en línea con Ezequiel 37, que habla de ese regreso del exilio del cual, como he sostenido en otro lugar, el hijo pródigo es vivida imagen<sup>480</sup>.

Este tema se explicita al máximo en la llamativa conclusión de la parábola del rico y Lázaro. “Si no creen a Moisés y a los profetas, tampoco creerán aunque alguien resucite de entre los muertos” (16,31). Esta declaración mira a la final resurrección de Jesús mismo, ya que advierte de que quienes no han creído a las Escrituras no quedarán convencidos por tal acontecimiento, y así presagia la insistencia de Jesús resucitado en que el significado de la resurrección se ha de hallar en las Escrituras<sup>481</sup>. También mira al contexto presente dentro del ministerio de Jesús, donde, como ha dejado claro la gran parábola del capítulo anterior, la “resurrección” estaba produciéndose

ya, aun cuando los “hermanos mayores”, los escribas y fariseos que observaban cómo Jesús acogía a los pecadores y comía con ellos, no supieran ver que él estaba materializando la espectacular bienvenida del padre al hijo pródigo, y así estaba celebrando la “resurrección” con un sentido metafórico parecido al que había tenido en las Escrituras<sup>482</sup>.

En el volumen anterior insistía yo en que la parábola del rico y Lázaro se ha de tratar precisamente como una parábola, no como una descripción literal del más allá y de sus posibilidades<sup>483</sup>. Resulta, por tanto, inadecuado utilizarla como prueba *prima facie* del modo en que el propio Jesús bosquejaba (o de la noción que Lucas tenía del modo en que Jesús bosquejaba) una situación normal post mórtem. Es, más bien, una adaptación de un conocido cuento popular, que proyecta la divisoria actual rico-pobre sobre el futuro con el fin de destacar la responsabilidad, y culpabilidad, presente del rico despreocupado. Sin embargo, aunque la índole parabólica de la historia nos impida tratarla como una descripción del propio Jesús de cómo está organizado el más allá, no nos impide decir que para Jesús mismo, y (o) para quienes transmitieron tal tradición, esta historia es indicio, al estilo judío habitual, de una creencia clara en la continuidad entre la vida presente y la futura. En su estado actual es imposible decir si guarda relación con la corriente de “resurrección” dentro del judaísmo del segundo Templo, o con una corriente de “inmortalidad incorpórea”; se plantea la posibilidad de que Lázaro pudiera regresar de entre los muertos, pero Abrahán prohíbe que tal cosa suceda. Sí pone de relieve, sin embargo, una de las muchas metáforas corrientes en el judaísmo para hablar de la morada de los bienaventurados, bien en perpetuidad, bien antes de su posible resurrección: Lázaro ha ido al “seno de Abrahán”<sup>484</sup>. La intención de Lucas al colocar esta historia aquí (poco después de la “escatología inaugurada” de 15,24.32, y poco antes de las advertencias apocalípticas de 17,22-37) está clara, al menos: las cosas hechas y decididas en el presente se han de ver a la luz del futuro prometido. La “resurrección” está llegando al presente en el ministerio de Jesús, pero quienes no pueden ver- la y reorganizar su vida en consecuencia corren el peligro de perderlo todo. Este mensaje de resurrección está claramente vinculado, de manera significativa, con el llamamiento a la justicia, que sigue siendo un tema estrechamente relacionado con aquél a lo largo del cristianismo primitivo. Podemos suponer que éste era exactamente el tipo de cosa que producía en el saduceo medio precisamente esa reacción de rechazo frente a la idea en su conjunto<sup>485</sup>.

La aportación peculiar de Lucas, aunque sorprendente, no le saca del marco general que hemos visto en la manera sinóptica de entender la resurrección. Los tres evangelistas sinópticos tienen claro que la

resurrección venidera de Jesús mismo es el momento crítico hacia el cual estaban apuntando su anuncio del reino y la plasmación de éste en las acciones simbólicas que caracterizaron su ministerio. También tienen claro que la difícil tarea que asignaba a sus seguidores entrañaba tanto el llamamiento, en el presente, a encontrar la propia vida perdiéndola, como la promesa, para el futuro, de un mundo nuevo en el cual tendrían papeles nuevos. En otras palabras, la resurrección futura está estrechamente vinculada a la muerte a uno mismo que debe tener lugar en el presente. Y todos hablan de ocasiones en las que Jesús devuelve realmente a la vida a alguien que había muerto muy recientemente, no sólo como un ejemplo impresionante de *poder sanador*, sino también como *indicador que señala hacia lo que dios hará por Jesús*.

La aportación de la tradición sinóptica a nuestra presente investigación (dejando aparte los relatos de la resurrección como tales) se puede resumir, por tanto, de la manera siguiente. Por un lado, proporciona más indicios significativos de maneras en que la muerte, y la vida más allá de ella, se entendían dentro del judaísmo del segundo Templo. Por otro, proporciona al menos algunos indicios de lo que Jesús como tal decía y pensaba sobre este tema. Por otro más -y ésta es la razón de incluir aquí el material- proporciona indicios del modo en que algunas corrientes del cristianismo primitivo, probablemente varias diferentes, pensaban acerca de la muerte y la vida del más allá. En otras palabras, ofrece un cuadro abigarrado y complejo del modo en que los cristianos más o menos contemporáneos de Pablo contaban historias acerca de Jesús y lo que había dicho y hecho, dándoles forma y, a la postre, contextos literarios en los que se podían ver claramente ciertas consecuencias.

Antes de dejar la tradición sinóptica podemos reunir su importante, aunque limitada, aportación a nuestro análisis más amplio desde la perspectiva de las preguntas que hemos planteado anteriormente. "Resurrección" se refiere aquí claramente a una resurrección corporal, tanto de Jesús mismo como de sus seguidores. Existe la posibilidad de un estado intermedio, pero no se menciona con frecuencia. Hay signos de que esta resurrección será algo sutilmente diferente de lo previsto en el judaísmo tradicional, por cuanto "la resurrección de entre los muertos" parece quedar dividida en dos acontecimientos separados (primero Jesús, luego los demás), y por cuanto la vida resucitada será una vida en la cual el casarse y tener hijos será una cosa del pasado. El lenguaje "de resurrección" tiene función metafórica cuando se aplica a acontecimientos dentro del ministerio de Jesús, especialmente a su acogida a los pecadores; esto parece ser un



enfoque nuevo de las tradiciones judías en las que la “resurrección” era metáfora, y también metonimia, de la restauración de Israel.

Todo esto difícilmente se puede explicar como una inteligente serie de retroproyecciones realizadas desde la teología paulina sobre las tradiciones de la enseñanza y ministerio de Jesús. La relativa escasez del material, que contrasta marcadamente con la intensa y fundamental insistencia en la resurrección a lo largo y ancho de la iglesia primitiva, hace que parezca aún más como si los cristianos no hubieran puesto en labios de Jesús, al menos en este ámbito, material que perteneciera a la época de ellos<sup>486</sup>. Los pasajes en cuestión parecen reflejar insistencias parecidas, aunque no siempre idénticas, que tienen su vida propia en la tradición constante de la iglesia primitiva. Proporcionan pruebas de que, en todo un buen ámbito de difusión de la tradición paleocristiana, la creencia en la resurrección era moneda cristiana corriente, que se situaba (en el abanico de la historia de las religiones) dentro del judaísmo y (con el judaísmo como tal) como vecina cercana del fariseísmo. Hay signos de que esta creencia judía, al verse así reforzada, fue quedando remodelada, sólo un poco, por la *enseñanza* de Jesús, y también por los acontecimientos en los que éste se vio envuelto.

## 6. La resurrección en Juan

El evangelio de Juan, tan diferente de los sinópticos, se asemeja a ellos (y también a Pablo) en este aspecto: da testimonio del carácter central y de la rica variedad de las ideas sobre “la resurrección” en una tendencia aparte del cristianismo primitivo. Como Lucas, pero a su propia y peculiar manera, Juan ha dejado que temas “de resurrección” se oigan en diversos puntos del cuerpo de su evangelio, y los examinaremos con más detalle cuando consideremos sus relatos pascuales en nuestro capítulo 17. La vida nueva que quedará consumada en la resurrección como tal ejerce una influencia retrospectiva sobre el presente, y hace ya lo mismo en el ministerio de Jesús<sup>487</sup>.

El desarrollo de esto a gran escala se puede ver en la deliberada secuencia de “signos” que Juan introduce. Aunque esto es objeto de controversia, creo que Juan pretende que sus lectores sigan una secuencia de siete signos, de los cuales el relato de la conversión del agua en vino en Caná es el primero, y la crucifixión, el séptimo<sup>488</sup>. La resurrección de Jesús acontece, Juan tiene buen cuidado de decírnoslo dos veces, “el primer día de la semana”, y creo que la mejor manera de interpretar esto es como el

comienzo de la nueva creación de dios. El viernes, el sexto día de la semana, Jesús comparece ante Pilato, quien declara: “¡Mirad, el hombre!” (19,5), haciéndose eco de la creación del género humano en el sexto día de la creación. En la cruz, Jesús termina el trabajo que el padre le ha encomendado hacer (17,4), y acaba con el grito de triunfo (*tetelestai*, “está cumplido”, 19,30), que corresponde a la compleción de la creación como tal<sup>489</sup>. Sigue a continuación, como en Génesis, un día de descanso, un día de sábado (19,31); y luego, mientras todavía está oscuro, María Magdalena viene a la tumba “el primer día de la semana”. Retomaremos el relato en ese punto en el capítulo 17 *infra*, pero para lo que ahora nos interesa observamos la importante consecuencia para una lectura del evangelio de Juan: que el ministerio público de Jesús se debe entender como la compleción de la creación original, y la resurrección, como el comienzo de la nueva. El evangelio entero es una especie de preparación para la Pascua, y en varios puntos contiene signos de la resurrección que cabía esperar.

El primero de los signos, en efecto, lleva su propia insinuación: las bodas de Caná tuvieron lugar “al tercer día”, lo cual no podía de dejar de tener ecos intensos para cualquier lector paleocristiano. En un punto posterior del mismo capítulo, Juan levanta otra señal indicadora que apunta en la misma dirección: Jesús explica su espectacular acción en el Templo con lo que los circunstantes entienden como una predicción de la destrucción y reconstrucción de éste (palabras que aparecen en la sesión nocturna ante el sanedrín y en las burlas junto a la cruz, dentro de la tradición sinóptica): “destruid este Templo, y yo lo levantaré (*egero auton*) en tres días”<sup>490</sup>. Viene a continuación lo que los lectores de Juan llegan a reconocer como un malentendido y una interpretación típicos:

[Jn 2] <sup>20</sup>Los judeanos le contestaron: “Han sido necesarios cuarenta y seis años para edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días?”. <sup>21</sup>Pero él estaba hablando del “templo” de su cuerpo. <sup>22</sup>Por eso, cuando Jesús fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho esto, y creyeron en las Escrituras y en las palabras que Jesús había dicho.

Esto debiera bastar para acallar el viejo rumor de que la teología de Juan estaba completa con la vida y muerte de Jesús, y que en realidad no necesitaba presentar a Jesús resucitado corporalmente de entre los muertos<sup>491</sup>. El Jesús de Juan dice aquí que la resurrección será el signo definitivo que demostrará tanto su derecho a hacer lo que ha hecho, como el significado que él le da. El presente sistema del Templo está corrompido y

bajo el juicio divino; la propia muerte y resurrección de Jesús será el medio del que el dios verdadero se valdrá para hacer la novedad en virtud de la cual, como va a dejar claro gran parte del evangelio, aquello que hasta el momento se realizaba por medio del Templo se va a llevar a cabo en lo sucesivo mediante Jesús en persona. La resurrección va a inaugurar un mundo nuevo en el cual el culto del Templo va a quedar abierto de manera nueva a todos sin excepción, independientemente de su procedencia geográfica o étnica<sup>492</sup>. Como comprendieron rápidamente los sumos sacerdotes después de la resurrección de Lázaro, las acciones de Jesús estaban apuntando efectivamente hacia un futuro en el cual todo quedaría cambiado, y en el cual el Templo en particular sería “eliminado”<sup>493</sup>. Juan está ya indicando a sus lectores que la resurrección de Jesús ha inaugurado, en efecto, el nuevo mundo largamente prometido (de ahí, como en Lucas, la importancia de “creer en las Escrituras” como parte del proceso de apropiarse de la trascendencia de la Pascua) en el cual la bendición divina largamente esperada se va a derramar sobre todos los pueblos. Con esto no estamos lejos de la creencia de Pablo, aunque ciertamente con un talante y un tono muy diferentes.

La resurrección en Juan sigue siendo presente y futura, y debemos oponernos a los intentos de allanar esto marginando la insistencia “futura” o haciendo excesivo hincapié en la “escatología realizada”. Por supuesto, para Juan, como para Pablo, es verdad que la “vida eterna” no es simplemente futura, sino que se puede disfrutar ya en el presente<sup>494</sup>. Algunas de las afirmaciones más sorprendentes de esto en todo el cristianismo primitivo se encuentran en el discurso del pan de vida; pero están también intercaladas con promesas acerca del futuro definitivo, de las cuales no se pueden separar:

[Jn 6]<sup>39</sup>Ésta es la voluntad del que me envió, que no pierda nada de todo cuanto me ha dado, sino que lo resucite en el último día. <sup>40</sup>Pues ésta es la voluntad de mi padre, que todo el que vea al hijo y crea en él tenga vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día...

<sup>44</sup>Nadie puede venir a mí si el padre que me envió no lo atrae; y yo lo resucitaré en el último día...

<sup>50</sup>Este es el pan que baja del cielo, para que quien coma de él no muera. <sup>51</sup> Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; quien coma de este pan vivirá para siempre (*eis ton aiona*, es decir,

hasta la era venidera); y el pan que yo daré es mi carne, para la vida del mundo...

<sup>54</sup>Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día.

Esto combina sin esfuerzo y a la perfección lo que algunos especialistas han intentado separar, a saber, los significados futuro y presente de “resurrección”. A esta luz sería erróneo ver el famoso pasaje del capítulo 5 como una irrupción de un tipo de “resurrección” diferente al que encontramos en el resto de Juan:

[Jn 5] <sup>24</sup>En verdad, en verdad os digo, quienes oyen mi palabra y creen en el que me envió tienen vida eterna; no incurren en juicio, sino que han pasado de la muerte a la vida. <sup>25</sup>En verdad, en verdad os digo que llega ya la hora, y ya está aquí, en que los muertos oirán la voz del hijo de Dios, y quienes la oigan vivirán. <sup>26</sup>Pues, lo mismo que el padre tiene vida en sí mismo, ha concedido al hijo que también él tenga vida en sí mismo. <sup>27</sup>Y le ha dado autoridad para ejercitar el juicio, porque es el hijo del hombre. <sup>28</sup>No os sorprendáis de esto; pues llega la hora en que quienes están en las tumbas oirán su voz, <sup>29</sup>y saldrán fuera: quienes obraron bien, a la resurrección de vida, y quienes obraron mal, a la resurrección de condena.

Se puede decir sin temor a equivocarse que, de haber encontrado este pasaje en uno de los apócrifos, no habríamos tenido problema alguno en alinearlos más o menos exactamente con muchos otros pasajes que predicen la resurrección final, señalando al mismo tiempo que formarían parte del grupo de los que afirman que los malvados serán resucitados junto con los justos para que puedan ser condenados en su existencia humana plena, y que no se desvanezcan simplemente sin tener que verse enfrentados a su propia maldad<sup>495</sup>. Sin embargo, también aquí se escucha, aunque sea parcialmente, la nota del cumplimiento presente: en el versículo 24, quienes creen han pasado ya de la muerte a la vida, y en el versículo 25 llega la hora “y ya está aquí”<sup>496</sup>. Pero esto no nos permite reducir la promesa de resurrección futura que sigue inmediatamente después al significado metafórico de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el ministerio de Jesús. Antes bien, demuestra que esos acontecimientos todavía futuros están proyectando ya su luz sobre el tiempo que les precede, de manera que las reacciones de la gente ante Jesús, de fe o de incredulidad, son verdaderos signos presentes de su destino futuro. En este punto, Juan está

muy próximo a Pablo. En efecto, la penúltima frase, que describe la escatología inaugurada de Juan, está muy próxima a la doctrina de Pablo de la justificación por la fe.

La historia de la resurrección de Lázaro en Juan 11 es, por supuesto, una de las narraciones más impresionantes de las conservadas en las presentaciones canónicas de Jesús<sup>497</sup>. Contada con la mirada puesta constantemente en las hondas emociones humanas insertas en el relato, está igualmente llena de importancia teológica. Lázaro, por supuesto, regresa de la muerte al tipo de vida que tenía antes, reanudando actividades corrientes tales como tomar parte en una cena (12,2). Incluso se encuentra enfrentado a amenazas de muerte debido a su valor como prueba en relación con el poder de Jesús (12,9-11).

La historia empieza con la recepción por parte de Jesús de un mensaje en el que se le dice que Lázaro está enfermo, tras lo cual Jesús se queda con toda intención donde está en lugar de acudir en su ayuda (11,1-6). Como queda claro más tarde (11,41-42), Juan pretende que el lector entienda que Jesús sabía desde el principio que Lázaro moriría y que, en respuesta a la oración, él sería capaz de resucitarlo. Esto se convierte luego en una vivida concreción de las promesas de los capítulos 5 y 6 (con la salvedad de que Lázaro seguirá siendo mortal y un día volverá a morir). Cuando Jesús les habla a los discípulos de regresar a Judea, y concretamente a Betania, les dice que Lázaro “se ha dormido”, pero que él va a “despertarlo”. La reacción de los discípulos, que toman lo de “dormir” al pie de la letra, pone de manifiesto que, para Juan al menos, como para Marcos en la historia de la hija de Jairo, ésta no era una metáfora de la muerte tan habitual como para no dejar margen para una explicación<sup>498</sup>.

Cuando Jesús llega a Betania, es ya el cuarto día que Lázaro ha estado en la tumba. Se insiste en esto por dos veces (11,17.39). Según todas las expectativas normales, para entonces el cadáver habría empezado a descomponerse, y esto proporciona un elemento dinámico clave que atraviesa la historia. Cuando, pese a la advertencia de Marta acerca del olor (versículo 39), se aparta rodando la piedra de la boca de la tumba (Juan apunta aquí hacia delante, a la historia final de Pascua), Jesús hace de pronto una oración de acción de gracias (versículo 41). Probablemente Juan quiere que entendamos que *no había olor*, Jesús sabe que su oración, para que Lázaro permaneciera incorrupto, ha sido escuchada. Luego es simplemente cuestión de llamarlo fuera, desatarlo y devolverlo a la vida normal. En la medida en que esto apunta, pues, hacia delante, al capítulo 20, lo hace con importantes diferencias, además de paralelismos. No hizo

falta que nadie desatara la mortaja del cuerpo de Jesús, y sucedieron varias cosas más para demostrar que, sea cual sea el significado de la propia resurrección de Jesús, es de un orden diferente que la de Lázaro. Juan pretende que el lector vea este incidente como una señal indicadora (pero sólo como una señal indicadora) de lo que ha de venir.

Este sentido de la acción de Jesús en Betania, que apunta hacia delante pero también trae repentinamente al presente el logro del futuro, nos permite entender el diálogo que a continuación se establece en el capítulo:

[Jn 11] <sup>21</sup>Marta dijo a Jesús: “Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. <sup>22</sup>Pero aun ahora sé que Dios te concederá lo que le pidas”. Jesús le respondió: <sup>23</sup>Tu hermano resucitará”. <sup>24</sup>María replicó: “Sé que resucitará en la resurrección del último día”. <sup>25</sup>Entonces Jesús le dijo: “Yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; <sup>26</sup>y quien está vivo y cree en mí no morirá para siempre (*eis ton aiona*, es decir, hasta la era venidera) ¿Crees esto?”. <sup>27</sup>Ella contestó: “Sí, Señor, yo he creído que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir al mundo”.

La resurrección futura queda claramente afirmada; la Vida eterna” presente e inmortal, que anticipa esa resurrección, está al alcance de todo el que cree. A quien cree se le da una auténtica identidad nueva en el presente, una vida que en lo sucesivo no morirá nunca; en otras palabras (utilizando la manera en que Juan lo dice en otro lugar), el creyente posee ya, desde este momento, una vida inmortal que es don de dios, que sobrevivirá a la muerte y será recorporeizada en la resurrección final. Ésta es la respuesta más detallada de Juan a la serie de preguntas que planteamos acerca de las creencias del siglo I sobre la resurrección. Aunque guarda correspondencia de diversas maneras con lo que hemos encontrado en Pablo y los sinópticos, la manera en que se expresa sigue siendo peculiarmente joánica. La resurrección futura es segura, pero el camino que lleva hasta ella se explica más detalladamente, y con un lenguaje diferente. “Resurrección” como metáfora de algo que tiene lugar en el presente tiene que ver con la confesión de fe en Jesús como el Mesías, aquel a quien el dios verdadero ha enviado, y con la posesión ya de la “vida de la era venidera” de la cual esa fe es distintivo probatorio. De Jesús se puede así decir que es “la resurrección” en persona, lo cual significa dos cosas: que en virtud de su obra presente personas como Lázaro pueden ser resucitadas para reanudar una vida corporal normal, y que quienes creen en él tienen ya la vida de la era venidera, y también que en virtud de él, especialmente en virtud de su

próxima resurrección personal, todavía tendrá lugar “la resurrección de los muertos” en el sentido descrito en el capítulo 5.

Sigue a continuación, en el momento final del ministerio público de Jesús en Jerusalén, un dicho que guarda estrecha correspondencia con las exigencias sinópticas para un discipulado en el cual se pone en peligro la vida misma, y también con el análisis paulino del cuerpo resucitado:

[Jn 12] <sup>23</sup>Jesús les respondió: “Ha llegado la hora de que el hijo del hombre sea glorificado. <sup>24</sup>En verdad, en verdad o digo, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto. <sup>25</sup>Quien ama su vida la perderá, y quien odie su vida en este mundo la conservará para la vida de la era venidera (*eis zoen aionion*, “para la vida eterna”). <sup>26</sup>Quien me sirva debe seguirme; y donde yo esté, allí estará mi servidor. Quien me sirva será honrado por el padre”.

Esto pone la teología previa en una difícil situación: la de seguir a Jesús por la senda que en ese momento debe andar, la senda cuya mejor analogía es la muerte y una nueva vida que da fruto, la de un grano de trigo<sup>499</sup>. Este pasaje mira retrospectivamente a las diversas referencias previas que en el evangelio de Juan se hacen a la “hora” que había de venir, que en este momento el lector entiende que está llegando en los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús; y mira después a la exigencia que se plantea a Pedro de seguir a Jesús, aun cuando esto signifique su propia muerte<sup>500</sup>. Hay aquí ese significado múltiple de resurrección que hemos visto en otros lugares. En primer lugar, significará una transformación, como la de la semilla en planta. En segundo lugar, es algo que Jesús debe experimentar primero, y sus seguidores más tarde. En tercer lugar, en virtud de este proceso, la persona o las personas en cuestión no sólo serán rescatadas de la muerte a una nueva vida, sino que “darán mucho fruto”. Es importante, y apunta a otro paralelo con el pensamiento paulino, que estas palabras se pronuncien en respuesta a una petición por parte de algunos griegos de ver a Jesús (12,20-22). No se nos dice que Jesús llegara a hablar con los griegos en cuestión; más bien entendió su petición como un signo de que el tiempo se estaba acercando rápidamente, y ya había llegado, en que en virtud de su propia muerte y resurrección, el mundo entero, no meramente Israel, pasaría a estar bajo el dominio salvífico del dios de Israel.

Esto nos lleva a los discursos de despedida de los capítulos 13-17, con toda su rica y densa textura de enseñanzas, advertencias y promesas. Jesús “se va”, se lo dice reiteradamente a sus discípulos; en ese momento va “a ir



al padre”<sup>501</sup>. Esto es, al parecer, lo que dio origen a la opinión generalizada de que, según Juan, la muerte y la resurrección de Jesús se han de entender simplemente como un proceso de “ir al cielo”, por decirlo así, y de que por tanto las apariciones pascuales bastante detalladas y explícitamente corpóreas son, en sentido estricto, innecesarias<sup>502</sup>. Pero tal opinión no capta el sentido de los textos. En Juan 20 se establece una distinción explícita entre la vida resucitada que Jesús posee ya y el “subir al padre” que todavía no se ha producido (20,17). Aquí está a la vista la secuencia completa, porque Jesús está preparando a los discípulos para el estado final en el cual no estará ya personalmente presente de la misma manera que lo ha estado hasta ese momento (y lo va a estar, fugazmente, tras su resurrección). De ahí la insistencia en el Espíritu que se enviará para dar a conocer la presencia de Jesús de una manera nueva, con todo lo que eso supondrá desde el punto de vista de la guía y la enseñanza.

Ésta es, a mi parecer, la mejor manera de entender el pasaje acerca de las “moradas” preparadas para los discípulos:

14,2En la casa de mi padre hay muchas moradas. Si no fuera así, ¿os habría dicho que voy a prepararos un lugar? <sup>3</sup>Y si voy a prepararos un lugar, volveré y os llevaré conmigo, para que podáis estar donde yo estoy.

Otras referencias a “la casa de mi padre” remiten claramente al Templo, y es probable (especialmente dado que los judíos solían concebir el Templo como el lugar donde cielo y tierra se encuentran) que Jesús esté utilizando la imagen de las numerosas estancias del gran complejo del Templo como una representación de las muchas “habitaciones” que se proporcionarán en el mundo celestial del cual el Templo es a la vez equivalente terreno y punto de intersección<sup>503</sup>. La palabra que aquí equivale a “morada” es *mone*, término emparentado con la palabra *meno*, “permanecer”, palabra joánica frecuente y de gran peso que compendia la idea de que el creyente pone su domicilio en o con Jesús<sup>504</sup>. El significado normal de *mone*, sin embargo, es el de lugar temporal de descanso, o sitio de parada, donde los viajeros se reponían durante un viaje. Algunos comentaristas, en su intento de poner de manifiesto ese significado, han señalado que esta palabra denota aquí un sentido de progreso, no de mero reposo, en la vida venidera, pero sin percatarse de que los paralelos normales dentro de la literatura apocalíptica judía son aquellos pasajes que hablan de las cámaras donde se conservan las almas hasta el día de la resurrección final<sup>505</sup>. La mejor manera de entender las “moradas” de este pasaje es como lugares seguros donde quienes han muerto pueden alojarse y descansar, como los peregrinos en el

Templo, no en el curso de una peregrinación que haya de seguir adelante dentro de la vida de un “cielo” incorpóreo, sino mientras aguardan la resurrección que está todavía por llegar.

Esto nos lleva a la promesa que, con visión retrospectiva, se puede tomar como una referencia más concreta a Pascua:

[Jn 16] <sup>20</sup>En verdad, en verdad os digo, vosotros lloraréis y gemiréis, pero el mundo se regocijará. Vosotros estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. <sup>21</sup>Cuando una mujer va a dar a luz, siente tristeza porque le ha llegado la hora; pero cuando el niño ha nacido, ya no recuerda la tristeza, por la alegría de haber traído un ser humano al mundo. <sup>22</sup>Pues lo mismo vosotros: de momento, estáis tristes; pero volveré a veros, y vuestro corazón se regocijará, y nadie os quitará vuestra alegría.

Esto parece que se cumple claramente en las narraciones pascuales (20,20). La promesa de que “verán” a Jesús de nuevo (16,16-19, que este pasaje explica) no es ni mucho menos una simple referencia a la venida del Espíritu; en ningún otro lugar se habla de dicha promesa como de un “ver” al Señor. Parece que oímos discurrir juntas dos o tres cosas (que Juan separará más tarde) formando un solo conjunto conciso de promesas en favor de los discípulos. Dentro de la teología propia de Juan, es importante, por supuesto, como realidad clave, que Jesús ha ido en ese momento al padre y ha enviado el Espíritu sobre sus seguidores, sobre quienes han creído en él. Pero dentro de ella también es importante que con la resurrección, y cuando los discípulos ven de nuevo a Jesús después de su muerte, ha despuntado la nueva creación, ha llegado el octavo “día” de la creación de dios, y en ese momento todo se va a hacer nuevo. La nueva creación es, para Juan, exactamente eso: nueva *creación*, la renovación de “todas las cosas” que fueron hechas por la Palabra en primer lugar (1,3). Pascua es el momento en que la luz verdadera brilla en las tinieblas sin que sea posible extinguirla (1,5, cf. 20,1), porque “en él estaba la vida” (1,4, cf. 5,26).

En otras palabras, desde el Prólogo en adelante, Juan ha estado poniendo indicadores en un camino cuyo destino señalado es la Pascua, y no cierto “ir al cielo tras la muerte”. La vida que Jesús tiene en este momento con el padre, que envía el Espíritu para compartir la vida íntima de padre e hijo con los discípulos (17,20-24), es la vida desde cuyo interior llevará a cabo a su debido tiempo aquello que el padre le confió ya, a saber, resucitar a los muertos a una vida nueva (5,25-29)<sup>506</sup>. También esto es parecido al

cuadro que Pablo esboza del futuro. Es un conjunto de promesas rico y de muchos aspectos, que no se puede allanar reduciéndolo a una espiritualizada “escatología realizada”, o a una expectativa platonizada de la inmortalidad, sino que permanece firmemente asentada dentro de las fronteras de la teología judía de la resurrección y dentro de las coordenadas paleocristianas de la redefinición de dicha teología en torno a Jesús mismo.

Juan, de hecho, proporciona otro testimonio sólido y llamativo, junto con Pablo y la tradición sinóptica, del carácter central de la “resurrección” dentro de la vida y las tradiciones de la iglesia primitiva. Digamos lo que digamos acerca del valor histórico de su evangelio -y no ha sido ése el tema del que aquí nos hemos ocupado-, debemos afirmar que las tradiciones de las que Juan fue heredero, y el modo en que las configuró y las presentó, mantienen la postura de la creencia paleocristiana en la resurrección en el extremo judío del abanico de creencias existentes en el mundo antiguo a ese respecto; y, dentro del judaísmo, mantienen la opinión farisaica de una resurrección corporal, al tiempo que le dan un matiz y un colorido considerables. Para Juan, la “resurrección” no es nunca una simple metáfora de la presente vida espiritual, aunque sus planos más amplios de significado ciertamente incluyen ése. Cuando Jesús dice “Yo soy la resurrección y la vida” abre varios estratos de redefinición: una vida nueva en virtud de la cual quedan en el presente al alcance de la mano posibilidades nuevas. La “vida de la era venidera” se adelanta al presente para que los creyentes puedan disfrutarla ya y tengan la garantía de que perdurará a través de la muerte corporal hasta entrar en el futuro de dios; “vida eterna” se convierte, por decirlo así, en otra manera de hablar de un estado intermedio lo mismo que del final. La promesa de una resurrección final queda como tal reafirmada. Y Jesús es presentado como aquel en torno al cual se producen todas estas redefiniciones. Con Juan, como con Pablo y los sinópticos, el historiador se ve enfrentado a la pregunta: ¿por qué lo dijo de este modo?, ¿qué creencia abrigaba que pueda proporcionar una explicación satisfactoria tanto de su reafirmación como de su remodelación de la tradición judía?

## **7. La resurrección en los evangelios: conclusión**

Si ponemos entre paréntesis las narraciones pascales de los cuatro evangelios, ¿qué encontramos sobre el tema de la resurrección? Una amplia variedad de insinuaciones e indicadores, diseminados a lo largo de todos los modos posibles de analizar las tradiciones primitivas, que hablan de la resurrección -de la propia resurrección de Jesús y de la de todo su pueblo-

como el futuro prometido. Hemos examinado los diversos acentos y pasajes en los diferentes autores y tradiciones, pero podemos fácilmente juntarlos de nuevo a modo de resumen. Cuando situamos la entera tradición evangélica sobre el mapa de las creencias relativas a la vida después de la muerte que esbozamos en los capítulos 2-4, resulta evidente que, como acabamos de decir acerca de Juan, su lugar está con la opinión judía frente a la pagana; y, dentro de la opinión judía, con los fariseos (y otros que de acuerdo con ellos estaban) frente a las otras diversas opciones.

Sin embargo, no sólo encontramos una incidencia significativamente más alta de la resurrección como tema, en comparación incluso con aquellos autores de la época del segundo Templo que eran entusiastas de ella (hecho éste que requeriría de por sí un comentario). Además, encontramos una evolución y redefinición de ella, no demasiado diferente (aunque habitualmente expresada de otras maneras) de la que encontramos en Pablo. “Resurrección” sigue significando, en último análisis, el don que al final dios hace de una nueva vida corporal a todo su pueblo (y en el caso de Juan 5, de una nueva vida corporal incluso para quienes son resucitados con el fin de que escuchen su propia condenación)<sup>507</sup>. Pero también se puede utilizar, de manera afín al desarrollo de los usos metafóricos en el judaísmo, para denotar la restauración del pueblo de dios en el tiempo presente, como por ejemplo en el conmovedor resumen doble de que el hijo pródigo de Lucas 15 estaba “muerto y ha revivido”. Esto queda luego espectacularmente representado en las “resurrecciones” de personas muertas, la más sorprendente de las cuales es evidentemente la de Lázaro.

Más en concreto encontramos las mismas dos características que destacaban en Pablo. En primer lugar, se da un reiterado sentir de que “la resurrección” se ha dividido en dos, de una manera que a los discípulos les resultaba incomprensible durante la vida de Jesús, pero que llegaron a entender después a medida que reflexionaron sobre la Pascua como tal especialmente a la luz de las Escrituras. En segundo lugar nos encontramos con que, pese a que Jesús devolvió efectivamente a la vida en cada uno de los evangelios a alguien que había muerto recientemente, la “resurrección” como concepto se ve estirada continuamente para que no signifique simplemente una vuelta al mismo tipo de vida corporal que la gente había tenido hasta ese momento. La vida futura final será significativamente diferente; quienes tengan parte en ella habrán dejado atrás completamente a la muerte, a diferencia de Lázaro y los demás. Los evangelios no intentan aclarar qué clase de cuerpo tendrán. Pero sin duda es importante que la imagen que Pablo utiliza al empezar a dar respuesta a esa cuestión no aparezca sólo en el punto donde, en Juan, Jesús se enfrenta al hecho de

que “la hora” ha llegado ya. También aparece dentro de la primera y más importante parábola en los evangelios sinópticos. Aunque no la hemos analizado aquí, la parábola del sembrador, leída a la luz de los relatos pascuales, tal vez resulte ser, al menos para sus oyentes posteriores, un cuadro no simplemente de Jesús sembrando la palabra que es el evangelio, sino del dios de Israel sembrando la palabra que es Jesús<sup>508</sup>.

Con Pablo y los evangelios podemos afirmar que hemos cubierto una gran parte del territorio cristiano primitivo que conocemos. Pero en este momento debemos considerar otros dos ámbitos para completar el cuadro. En primer lugar, debemos examinar el resto del Nuevo Testamento. Luego debemos volver nuestra atención al testimonio vibrante, y de múltiples aspectos, de quienes siguieron transmitiendo el mensaje a lo largo del turbulento siglo II.



# Capítulo 10

## La esperanza recentrada (2): Otros escritos del Nuevo Testamento

### 1. Introducción

Hasta este momento, hemos analizado aproximadamente dos tercios del material del Nuevo Testamento. Hemos encontrado, como representación de diversas tendencias importantes del cristianismo primitivo: (1) una creencia en la futura resurrección que coincide con la de los fariseos (y que, como la de éstos, implica algún tipo de estado intermedio); (2) una referencia mucho más frecuente a ella que en el material judío circundante; (3) dos variaciones sobre el tema judío, a saber, la creencia de que “la resurrección” había sido anticipada en el caso de Jesús, y sería completada para todo su pueblo, y la creencia de que esta resurrección no fue una simple resucitación al mismo tipo de vida, sino más bien un pasar a través de la muerte y un resurgir a un nuevo tipo de vida más allá, en un cuerpo que ya no era susceptible de muerte ni de descomposición; (4) un nuevo uso de <sup>4</sup> ‘resurrección’ como metáfora de la restauración del pueblo de Dios, referida en este caso, no a la restauración de Israel tras el exilio, sino a la nueva vida, incluida la santidad y el culto, que se podía disfrutar en el tiempo presente. Ahora, nuestra tarea es poner a prueba estos llamativos hallazgos contrastándolos con el resto del material del Nuevo Testamento.

Por supuesto, gran parte de lo que queda está relacionado con lo que ya hemos estudiado. Según el consenso habitual, Hechos, el libro más largo, fue escrito por el mismo autor que compuso el evangelio de Lucas. Las epístolas joánicas y el Apocalipsis, aun cuando plantean toda clase de problemas, conservan cierta relación de parentesco con el cuarto evangelio. Afortunadamente, los problemas críticos no afectan gravemente a nuestro estudio, puesto que el objetivo principal del presente capítulo es llevar a cabo una prospección del material, no con el fin de situarlo en una secuencia o evolución históricas, sino para valorar su punto de vista sobre la futura esperanza más allá de la muerte (como hemos hecho con los capítulos anteriores sobre el paganismo y el judaísmo) y ver qué relación guarda eso con lo que le sucedió a Jesús. Desde esta perspectiva, poco importa si los libros que quedan por analizar fueron escritos antes o después, por los



autores tradicionales o por otra persona. Lo importante es lo que dicen acerca de la resurrección.

Empezamos con Hechos porque presenta una mayor semejanza con el material evangélico que hemos examinado en el capítulo anterior; y omitimos Hechos 1,1-14 porque contiene una última aparición pascual y, por lo tanto, se debe abordar con las demás más adelante, en el capítulo 15.

## 2. Hechos

Hechos ofrece una rica variedad de material sobre la resurrección.<sup>509</sup> En esta obra nunca hay duda acerca de lo que el autor piensa sobre el destino final del pueblo de Dios: habrá un gran día del juicio, en el cual el propio Jesús, tras haber sido resucitado de entre los muertos, será el juez. En ese momento, todos los que creyeron en Jesús quedarán acreditados:

<sup>10,40</sup>Dios le resucitó al tercer día y le concedió que se manifestase, <sup>41</sup>no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después que fue resucitado de entre los muertos (*meta to anastenai auton ek nekrori*). <sup>42</sup>Él nos mandó predicar al pueblo y dar testimonio de que Dios lo ha constituido juez de vivos y muertos. <sup>43</sup>De él dan testimonio todos los profetas, afirmando que todos los que creen en él reciben el perdón de los pecados por medio de su nombre.

<sup>17,30</sup>Ahora, sin embargo, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, Dios hace saber a los hombres que todos, en todas partes, han de convertirse, <sup>31</sup>ya que él ha establecido un día en el que va a juzgar al universo con justicia por medio de un hombre designado por él, a quien ha acreditado ante todos resucitándolo de entre los muertos.

Esta “designación”, este “señalar” a Jesús como el juez venidero, se acerca a lo que Pablo dice en Romanos 1,4: Jesús es “designado” como “hijo de Dios” (es decir, como Mesías, lo cual incluye su papel de juzgar) mediante la resurrección de entre los muertos<sup>510</sup>. Y el juicio situado en el futuro se anticipa en el presente cuando la gente cree en Jesús y de ese modo recibe, por fin, el prometido “perdón de los pecados”. En los contextos que siguen, esto lleva claramente consigo los matices de “nueva alianza” que hemos visto en pasajes anteriores. El “perdón” en cuestión no es simplemente el

aquietamiento de unas conciencias individuales atribuladas, sino el “perdón” a gran escala que se le había prometido a Israel, el momento en el cual los pecados que causaron el largo castigo del exilio quedarían suprimidos<sup>511</sup>:

<sup>5,31</sup>Dios lo ha exaltado a su derecha como príncipe y salvador, para dar a Israel la ocasión para arrepentirse y de alcanzar el perdón de los pecados...

<sup>13,30</sup>Pero Dios le resucitó de entre los muertos. <sup>31</sup>Durante muchos días fue visto (*ophthe*) por los que habían subido con él desde Galilea a Jerusalén, los cuales son ahora sus testigos ante el pueblo. <sup>32</sup>Y nosotros os anunciamos la buena noticia: que la promesa hecha a nuestros antepasados, Dios nos la ha cumplido a nosotros, sus descendientes, resucitando a Jesús...

... <sup>38</sup>Sabed pues, hermanos, que por él se os anuncia el perdón de los pecados. La salvación que no habéis podido lograr con la ley de Moisés, <sup>39</sup>la logra a través de él todo el que cree.

Una nueva era ha comenzado en el plan divino para Israel y para el mundo, porque el acontecimiento tan largamente prometido y esperado se había producido por fin: en cierto sentido, “la resurrección de los muertos” ya ha sucedido con la resurrección de Jesús. Éste es el significado del pasaje, por lo demás enigmático, donde se dice que los apóstoles incurrieron en la ira de los representantes del templo y de los saduceos:

<sup>4,1</sup>Mientras Pedro y Juan hablaban a la gente, se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos. <sup>2</sup>Estaban molestos porque enseñaban al pueblo, en Jesús, “la resurrección de entre los muertos”.

Esto no significa simplemente que estuvieran enseñando una doctrina concreta (doctrina de la cual los saduceos, como sabemos, discrepaban totalmente, en cualquier caso), y que lo hicieran apoyándose en la autoridad de Jesús, o incluso poniéndolo a él como ejemplo<sup>512</sup>. Va más allá de esto. Significa que estaban anunciando (el término mismo *katangellein* connota la fuerza del anuncio de algo que ha sucedido, y no simplemente la enseñanza acerca de una doctrina) que “la resurrección de los muertos” había sucedido, y que el caso de Jesús era su prototipo. El texto griego no reza simplemente *anastasis nekron*, la resurrección de los muertos, el gran momento que todavía se esperaba en el cual todos los muertos (o al menos todos los

mueritos justos) serían resucitados. Están enseñando *ten anastasin ek nekron*, “la resurrección ‘de entre los muertos”. Éste era claramente el amanecer del nuevo día; pero lo fue sólo en el caso singular e individual de Jesús mismo. Había salido “de entre” los cuerpos muertos. Pero ambas mitades eran importantes. No era simplemente que los discípulos dijeran algo escandaloso sobre Jesús. Estaban diciendo que en él y a través de él había amanecido una nueva era en la historia de Israel, en la historia universal:

3,24 Todos los profetas, de Samuel en adelante, anunciaron estos días.

Y así la resurrección de Jesús había posibilitado esta nueva oportunidad para que Israel alcance finalmente el perdón:

3,26 Por vosotros, en primer término, Dios ha resucitado a su siervo y os lo ha enviado como bendición, para que cada uno se convierta de sus maldades.

Si “la resurrección de entre los muertos” se había producido ya en Jesús, sin duda en el futuro se produciría para todo el pueblo de Dios. La resurrección era un tema tan importante en la predicación de Pablo a los gentiles (como por supuesto confirman totalmente sus cartas) que los atenienses llegaron incluso a entender mal a Pablo al imaginar que estaba predicando dos nuevas divinidades, Jesús y “Anastasis”. El término griego equivalente a “resurrección” aparecía en sus labios con tanta frecuencia que llegaron a pensar que estaba hablando de la consorte de Jesús, una especie de Isis respecto a su Osiris<sup>513</sup>. Cuando Pablo hace su defensa en Jerusalén y Cesárea, menciona con frecuencia el tema de la resurrección, empezando con un pasaje que ya hemos señalado<sup>514</sup>:

[Pablo ante el consejo judío] <sup>23,6</sup> Como Pablo sabía que parte de ellos eran saduceos y parte fariseos, gritó en el sanedrín: “¡Hermanos, yo soy fariseo y me juzgan por creer en la resurrección de los muertos (*anastasis nekron*)!”.

“[Proceso ante Félix] <sup>24,14</sup> Te confieso, sin embargo, que siguiendo el Camino que ellos llaman secta, sirvo al Dios de nuestros antepasados, creyendo en todo lo que está escrito en la ley y en los profetas, <sup>15</sup> y teniendo en Dios la esperanza, como también éstos mismos la tienen, de que ha de haber resurrección, tanto de buenos como de malos. <sup>16</sup> Por ello, yo

también me esfuerzo por tener una conciencia irreprochable para con Dios y para con los hombres... [515](#)

... <sup>20</sup>Y si no, que digan estos mismos de qué me hallaron culpable cuando comparecí ante el sanedrín. <sup>21</sup>El único motivo es que afirmé ante ellos: “Por creer en la resurrección de los muertos (*anastasis nekron*) me juzgan hoy ante vosotros”.

[Félix informa a Agripa] <sup>25,18</sup>Los acusadores comparecieron, pero no presentaron ninguno de los cargos que yo sospechaba. <sup>19</sup>Sólo lo acusaban de ciertas cuestiones referentes a su propia religión y a un tal Jesús, ya muerto y que, según Pablo, está vivo.

[Ante Agripa] <sup>26,6</sup>Ahora estoy sometido a juicio por confiar en la promesa que Dios hizo a nuestros antepasados, <sup>7</sup>la misma que nuestras doce tribus, sirviendo a Dios asiduamente, día y noche, esperan alcanzar. Por tener esta esperanza, majestad, me acusan los judíos. <sup>8</sup>¿Os parece increíble que Dios resucite a los muertos (*ei ho theos nekrous egeirei*)?

... <sup>22</sup>Pero, gracias al auxilio divino, sigo firme hasta hoy, dando testimonio a pequeños y grandes, y sin decir nada fuera de lo que los profetas y Moisés anunciaron que había de suceder. <sup>23</sup>Que el Mesías tenía que padecer y que, siendo el primero en resucitar de entre los muertos (*protos ex anastaseos nekron*), anunciaría la luz al pueblo judío y a los paganos.

Un sólido bloque de pruebas demuestra, por tanto, que Hechos, independientemente de las tradiciones anteriores que haya incorporado, sitúa la resurrección de Jesús en el centro de su teología. La resurrección de Jesús *de entre* los muertos es el inicio de “la resurrección *de* los muertos”. Como en 1 Corintios 15, la “resurrección” ha quedado dividida en dos momentos distintos. El intervalo de tiempo creado con ello se debe entender como el momento para que se cumpla la profecía, para que llegue por fin el consuelo de Israel y los gentiles sean atraídos:

[Discurso de Pedro] <sup>3,19</sup>Por tanto, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados. <sup>20</sup>Llegarán así tiempos de consuelo de parte del Señor, que os enviará de nuevo a Jesús, el Mesías que os estaba destinado. <sup>21</sup>El cielo debe recibirlo hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado (*apokatastasis*), como anunció Dios por boca de los santos profetas en el pasado. <sup>22</sup>Moisés, en efecto, dijo: “El Señor

Dios vuestro os suscitará (*anastesei*) de entre vuestros hermanos un profeta como yo”...

Señalamos aquí de pasada el uso de un texto del Deuteronomio (18,15) que, al contener en los LXX el término *anastesei*, se presta fácilmente a ser una prueba de la resurrección especial del profeta-Mesías Jesús<sup>516</sup>. Esto también aparece como una innovación surgida de dentro de la tradición judía: la explicación de lo que le sucedió a Jesús, y lo que todo esto significaba, sólo es comprensible dentro del judaísmo, pero nadie había pensado en ello de esta manera antes de los primeros cristianos. Y, en el intervalo de tiempo entre la resurrección de Jesús y la *apokatastasis*, quienes creían disponían de una vida nueva, con nuevas posibilidades de curación<sup>517</sup>. La resurrección de Jesús de entre los muertos, realizada por dios, es la señal de que la salvación se encuentra sólo en él, lo cual a su vez explica la sorprendente curación llevada a cabo por Pedro y Juan (4,5-12). Todo el mensaje cristiano primitivo se puede resumir en la frase “esta vida” (5,20). En este contexto, cuando Pedro resucita de entre los muertos a una viuda, y cuando Pablo restablece asimismo la vida a un muchacho aparentemente muerto, el lector de Hechos percibe necesariamente que dichos episodios guardan íntima coherencia con el mensaje teológico que subyace a ellos -y con acontecimientos relatados en los evangelios-<sup>518</sup>. Éste es un tiempo de vida, de restauración, de resurrección.

Ya hemos estudiado dos pasajes de Hechos que hablan, de forma significativa, del posible estado intermedio entre la muerte corporal y la resurrección corporal<sup>519</sup>. Lucas no comparte plenamente las opiniones de los fariseos, según las cuales en el estado intermedio a los seres humanos se les podía llamar “ángeles” o “espíritus”, pero su mención casi de pasada es indicio del mundo mental en el cual engranaban los primeros cristianos, y en cuyo seno cobraban sentido sus afirmaciones.

Toda esta teología, en la cual “la resurrección de los muertos” se anuncia como ya iniciada en el caso de Jesús, se construye en Hechos sobre un cimiento sumamente importante. Dicho cimiento consiste en una exposición muy detallada de la propia resurrección de Jesús, del contexto bíblico dentro del cual ésta significa lo que significa y de las consecuencias que se deben sacar de ello. Como era de esperar, a la luz de todo el material examinado hasta el momento precedente del segundo Templo y del cristianismo primitivo, no cabe duda de que en ningún punto de Hechos se refiere “resurrección” a otra cosa que no sea una resurrección *corporal* de entre los muertos. Si esto está claro en lo tocante a la futura resurrección de los justos y los malvados, queda doblemente claro cuando Pedro proporciona el día de

Pentecostés una matriz escriturística para comprender lo sucedido recurriendo a un salmo donde se dice que Dios no permitirá que el Mesías “vea la corrupción”:

<sup>22,2</sup>Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que realizó por medio de él entre vosotros, como bien sabéis. <sup>23</sup>Dios le entregó conforme al plan que tenía previsto y determinado, pero vosotros, valiéndoos de los impíos, lo crucificasteis y lo matasteis. <sup>24</sup>Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte, pues era imposible que ésta lo retuviera en su poder.

<sup>25</sup>Ya que el mismo David dice de él: <sup>26</sup>Tengo siempre presente al Señor porque está a mi derecha, para que yo no vacile. Por eso se regocija mi corazón, se alegra mi lengua, y hasta mi carne descansa confiada; <sup>27</sup>porque no me entregarás al abismo, ni permitirás que tu fiel vea la corrupción. <sup>28</sup>Me enseñaste los caminos de la vida, y me saciarás de gozo en tu presencia”.

<sup>29</sup>Hermanos, del patriarca David, se os puede decir francamente que murió y fue sepultado, y su sepulcro aún se conserva entre nosotros. <sup>30</sup>Pero como era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente sentar en su trono a un descendiente de sus entrañas, <sup>31</sup>vio anticipadamente la resurrección del Mesías, y dijo que no sería entregado al abismo, ni su carne vería la corrupción. <sup>32</sup>A este Jesús, Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros. <sup>33</sup>El poder de Dios lo ha exaltado, y él, habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, lo ha derramado, como estáis viendo y oyendo.

<sup>34</sup>Porque David no subió a los cielos; pero él mismo dice: “Dijo el Señor a mi señor: siéntate a mi derecha, <sup>35</sup>hasta que ponga a tus enemigos como estrado de tus pies”. <sup>36</sup>Así pues, que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis.

Aunque este largo discurso es muy interesante, por ahora nos limitaremos a comentar lo siguiente: la única razón para escoger el Salmo 16 (LXX 15) como texto clave para interpretar los extraordinarios acontecimientos de Pascua es que al menos Lucas creía, como al parecer las fuentes primitivas

que utilizó, que la resurrección de Jesús entrañaba no la corrupción de su cuerpo físico en la tumba (y su elevación a una esfera no física de dignidad o de señorío), sino su incorrupción<sup>520</sup>. La “exaltación” mencionada en el versículo 33 no es una interpretación alternativa de la Pascua (al menos no a la luz de Hechos 1), sino una referencia a un acontecimiento posterior. Independientemente de quién citara originalmente el Salmo 16 a propósito de Jesús, o de quién revisara la fuente, o de quién la pusiera en su contexto actual, el pasaje como un todo sólo tiene el sentido que se pretendía que tuviera si la resurrección se considera como un acontecimiento corporal en virtud del cual el cuerpo físico de Jesús no se descompuso como los de los patriarcas, sino que recibió nueva vida<sup>521</sup>. Y, como veremos más adelante, de esta nueva vida se sacaron inmediatamente sólidas conclusiones acerca de lo que de ese modo Dios estaba diciendo acerca de Jesús.

En varios pasajes posteriores que ya hemos citado se desarrolla la misma postura acerca de la propia resurrección de Jesús. Cada uno de ellos contribuye a su manera a completar el cuadro de cómo entendía el cristianismo primitivo dicha resurrección de Jesús. El resumen de 4,33 compendia la impresión de los capítulos anteriores en su conjunto: “Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran poder, y todos ellos gozaban de gran estima”. Así, cuando llegamos a los grandes discursos de Pablo, no nos sorprende (ni por lo que sabemos de Pablo, ni por lo que sabemos de Hechos) que la resurrección ocupe un puesto destacado y culminante. En Hechos 13,30-39, citado en parte anteriormente, Pablo recurre a los Salmos 2 y 16 para hacer hincapié en que la resurrección declara que Jesús es el Mesías, subrayando de nuevo la idea expuesta en Hechos 2 de que su cuerpo no se descompuso. Y en Hechos 17, en el punto culminante del discurso en el Areópago, Pablo se enfrenta explícitamente a la totalidad de la tradición homérica y clásica que estudiamos en el capítulo 2:

<sup>17,31</sup>Dios... ha establecido un día en el que va a juzgar al universo con justicia por medio de un hombre designado por él, a quien ha acreditado ante todos resucitándolo de entre los muertos.

No resulta sorprendente, dadas sus tradiciones y sus creencias habituales, que algunos se burlaran (17,32). Pero Hechos no se inmuta, sino que permanece decididamente del lado de Pablo mismo y de los demás autores del cristianismo primitivo. La resurrección, en cuanto acontecimiento situado dentro de la historia reciente, significa que el juicio sobre el mundo, largamente esperado dentro del judaísmo, se anuncia en este momento a



todos. El resucitado como tal, al quedar señalado de ese modo como Mesías, adoptará el papel de juez<sup>522</sup>.

La resurrección ocupaba, pues, claramente un puesto central en todas las tendencias del cristianismo primitivo representadas por las tradiciones de Hechos, y también en la opinión del autor que las reunió. Cuando situamos la resurrección que aparece en Hechos sobre el telón de fondo del abanico de opiniones del mundo antiguo, vemos claramente que tiene su puesto dentro del judaísmo, y al lado del fariseísmo; pero, como en otras partes del pensamiento paleocristiano, quedó radicalmente modificada dentro de ese marco. La resurrección es algo que ya le ha sucedido a un hombre, lo cual ha demostrado que es “profeta”, “señor” y “Mesías”. Pero su resurrección *de entre* los muertos es el inicio del acontecimiento único todavía conocido como “la resurrección *de* los muertos”. Refuerza la creencia en esa futura esperanza, de modo que anunciar a Jesús se puede presentar como un acto de lealtad a la expectativa acariciada por el judaísmo. El nuevo intervalo de tiempo creado por un hombre que resucita antes que los demás se puede interpretar como el momento para que se cumpla la profecía, para que finalmente Dios rescate a Israel. Pero esto mismo queda también reinterpretado. Ya no se entiende como una liberación política, sino como “perdón de los pecados”, especialmente en el sentido de perdón por haber rechazado al Mesías de Dios. Y, aunque se afirma y se subraya la corporalidad de la resurrección de Jesús, está claro que no fue objeto de una simple resucitación a una vida exactamente como la presente, puesto que su cuerpo parece tener nuevas propiedades. Su cuerpo está actualmente “en el cielo”, pero regresará desde allí en el momento en que aparezca como juez del mundo entero, el momento en que todas las cosas serán restauradas (*apokatastasis*).

De este material se pueden sacar otras dos conclusiones provisionales. En primer lugar, existen varias coincidencias parciales entre este cuadro y el de Pablo, aunque Hechos no parece una imitación servil de Pablo en este tema. Curiosamente, donde más se acerca es en el punto donde para hablar de que Dios resucitó a Jesús utiliza un lenguaje que recuerda Romanos 1,4. En segundo lugar, este cuadro coincide plenamente, como era de esperar, con lo que encontramos en el evangelio de Lucas, pero, teniendo en cuenta que ambos fueron escritos por la misma persona, debemos señalar la encomiable circunspección del evangelio, por cuanto el autor no introdujo, en varios puntos donde hubiera sido posible hacerlo, la detallada exposición del significado de la resurrección que luego ofrecen en Hechos Pedro y Pablo en particular. Por supuesto, es perfectamente concebible que esto refleje el auténtico recuerdo histórico de la iglesia más primitiva (Jesús dijo

poco sobre el tema, Pedro y Pablo dijeron mucho), pero en este momento no es mi intención sostener que sea así. Me parece más importante indicar cómo se entendía la “resurrección”, en lo tocante a la futura esperanza humana y al propio Jesús, y observar cómo, a través de las diferentes descripciones que aparecen en los distintos documentos, va surgiendo un nuevo cuadro heterogéneo y de muchos aspectos, aunque absolutamente coherente, que se puede situar sobre el mapa de las opiniones del siglo I, y que responde enérgicamente a nuestro interrogante principal: ¿por qué abrigaron ese tipo de esperanza de ese modo en concreto? La respuesta que nos ofrece Hechos, lo mismo que Pablo y los evangelios sinópticos, es la siguiente: debido a lo que le sucedió a Jesús.

### 3. Hebreos

Hebreos destaca respecto a los demás textos del Nuevo Testamento en muchos aspectos, pero uno de los más importantes es el siguiente: pese a ser uno de los libros más sustanciosos del cristianismo primitivo, apenas menciona el tema de la resurrección<sup>523</sup>.

El autor supone que “la resurrección de los muertos” forma parte de las doctrinas básicas que se enseñaban a los nuevos conversos (6,2, junto con otras cosas que se suponían elementales)<sup>524</sup>. Sin embargo, no lo convierte en tema de debate hasta que presenta la larga lista de los héroes de fe en el capítulo 11. Al igual que en Pablo, allí encontramos la fe de Abrahán en que Dios podía darle un hijo y se lo daría, aun cuando estuviese “marcado por la muerte” (11,11-12); y más explícitamente que en Pablo, el uso de la historia de Abrahán e Isaac para demostrar que la fe auténtica es fe en la resurrección:

<sup>17</sup>Por la fe, Abrahán sometido a prueba, estuvo dispuesto a sacrificar a Isaac, y era su hijo único a quien inmolaba, el depositario de las promesas, <sup>18</sup>aquel de quien se había dicho: “De Isaac te nacerá una descendencia”. <sup>19</sup>Pensaba Abrahán que Dios era capaz (*dynatos*) de resucitarlo incluso de entre los muertos. Por eso el recobrar a su hijo fue para él como un símbolo.

Los paralelos con Romanos 4 son evidentes e indican que en este punto el autor de Hebreos está pensando en el mismo marco que Pablo y que gran parte del judaísmo del siglo 1<sup>525</sup>. Pero si esto es así, probablemente

debamos suponer que la mayor parte del capítulo 11 apunta en la misma dirección. La principal idea asociada con “fe” en este capítulo, como se ha subrayado con frecuencia, es que aguarda que llegue lo que se ha prometido pero aún no se ha cumplido. Noé fue advertido acerca de acontecimientos venideros. Abrahán se puso en marcha hacia un lugar que se le había prometido pero que aún no conocía. La principal antítesis que el autor plantea no es entre un mundo “superior” o “espiritual” en el sentido helenístico y un mundo “inferior” o “material”, sino entre el mundo presente y el mundo futuro, el mundo nuevo prometido que será un don de Dios procedente del cielo:

<sup>13</sup>Todos éstos murieron sin haber alcanzado la realización de las promesas, pero a la luz de la fe las vieron y saludaron de lejos, confesándose extranjeros y peregrinos sobre la tierra.

<sup>14</sup>Los que así hablan ponen de manifiesto que buscan una patria.

<sup>15</sup>Indudablemente, si la patria que añoraban era aquella de dónde habían salido, oportunidad tenían para volver a ella.

<sup>16</sup>Pero a lo que aspiraban era a una patria mejor, la del cielo (*epouramos*). Por eso Dios no se avergüenza de llamarse “su Dios”, porque les ha preparado una ciudad.

Pero ¿qué significa esto? ¿Acaso hemos tropezado, después de todo, con un texto paleocristiano que afirma abiertamente lo que tantos otros no afirman, a saber, que el propósito de la fe y la esperanza es, a la postre, “ir al cielo cuando mueras”?

Las cosas no son tan simples. Si lo fueran, el autor no habría pasado ni mucho menos a hablar de la fe de Abrahán en la resurrección; ni tampoco de quienes esperaban una “resurrección mejor” que una simple resucitación:

<sup>35</sup>Y hasta hubo mujeres que recobraron a sus difuntos por resurrección (*ex anastaseos*). Otros perecieron bajo las torturas, rechazando la liberación con la esperanza de una resurrección mejor (*hina kreittonos anastaseos tychosin*).

Por una parte, este texto parece aludir a la viuda de Sidón a la que Elías le devolvió su hijo y a la mujer sunamita a la que Eliseo le devolvió el suyo; y por otra parte, a los mártires de 2 Macabeos<sup>526</sup>. El texto, por tanto, utiliza el término “resurrección” en dos sentidos: como “resucitación de los muertos muy recientes” y como “resurrección a una nueva vida corporal en algún momento futuro”. Ambas son claramente corporales; la razón para distinguirlas y afirmar que la segunda es “mejor” probablemente sea que el autor es consciente de que en 2 Macabeos la madre no busca una

resucitación a corto plazo, sino una nueva creación, parte de la gran obra nueva que marcaría el comienzo de la era de justicia cósmica que el dios creador llevaría a cabo un día.

La “patria celestial” de la que habla el autor queda más determinada en el capítulo 12. Se trata de la Jerusalén celestial:

<sup>22</sup>Vosotros os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo que es la Jerusalén celestial, al coro de millares de ángeles, <sup>23</sup>a la asamblea de los primogénitos que están inscritos en el cielo, a Dios, juez de todos, a los espíritus de los que viviendo rectamente han alcanzado la meta, <sup>24</sup>a Jesús, el mediador de la nueva alianza, que nos ha rociado con una sangre que habla más elocuentemente que la de Abel.

Una vez más, esto parece un objetivo “espiritual”, “celestial” y totalmente “de otro mundo”. Y efectivamente lo es. Los “espíritus de los que vivieron rectamente y han alcanzado la meta” son probablemente los santos y mártires de antaño que aguardan sus nuevos cuerpos en la nueva creación<sup>527</sup>. Incluso esto parece ser un estadio intermedio en el camino hacia dicha nueva creación, en la cual tanto el cielo como la tierra van a verse “conmovidos”, a fin de que dure para siempre lo que Dios ha destinado a ello:

<sup>26</sup>[Él] nos hace ahora esta promesa: “Una vez más haré yo temblar no sólo la tierra, sino también el cielo” [Ageo 2,6.21]. <sup>27</sup>Las palabras “una vez más” indican que las cosas inestables, como criaturas que son, van a ser transformadas, a fin de que permanezcan para siempre las incommovibles. <sup>28</sup>Así pues, ya que entramos en posesión de un reino incommovible, seamos agradecidos...

Y esta futura esperanza del mundo que permanecerá, un mundo más sólido y más real que el mundo presente, se reafirma en el último capítulo: aquí no tenemos ciudad permanente, sino que buscamos la venidera (13,14), en referencia a la “Jerusalén celestial” de 11,16 y 12,22<sup>528</sup>.

La esperanza futura, que surge así en el punto culminante del libro, parece juntar la creencia de que el mundo futuro de Dios está listo y aguarda en el cielo y la creencia de que dicho mundo entrañará la resurrección de los muertos. Como en las cartas a los Corintios, ambas imágenes van juntas: lo que “aguarda en el cielo” está asegurado en el plan y la intención del creador; y todo esto se basa, a lo largo del libro entero hasta este punto, en la victoria sobre la muerte que ha sido obtenida por Jesús, que le ha llevado

a quedar establecido, de acuerdo con los salmos 8 y 110, como el Mesías que gobierna el mundo en obediencia de Dios. Estos textos, curiosamente los mismos que encontramos en 1 Corintios 15,25-28 y Filipenses 3,20-21, no se vinculan aquí explícitamente con una afirmación de la resurrección de Jesús y sus consecuencias, sino más bien con la superioridad de Jesús respecto a los ángeles (1,13) y su entronización sobre “todas las cosas” (2,5-9).

La fuerza lógica de todo esto depende, por supuesto, de la resurrección. Resulta difícil entender cómo alguien pudo decir que Jesús “destruye al que tiene poder para matar, es decir, al diablo, y libra a aquellos a quienes el temor a la muerte tenía esclavizados de por vida” (2,14), a menos que se presuponga que Jesús ya ha vencido a la muerte en virtud de la resurrección. A primera vista, el conmovedor pasaje donde se dice que Jesús ofreció oraciones y súplicas con grandes gritos y lágrimas al padre que podía salvarlo de la muerte (5,7) parece indicar (como los relatos de Getsemaní de los evangelios) que el padre no le salvó; pero es probable que la continuación del versículo, donde se dice que “fue escuchado en atención a su actitud reverente”, signifique que el padre le concedió una nueva vida más allá de la muerte, una salvación de la muerte que no consistió en evitarla, sino en pasar por ella para salir más allá a una vida nueva e imperecedera. Esto se convierte luego en el fundamento del sacerdocio superior que Jesús ostenta (7,23-25); éste se ha convertido en sacerdote no en virtud de un linaje físico, “sino por la fuerza de una vida indestructible” (7,16). Es cierto que Hebreos centra principalmente su atención no en la resurrección como tal, sino en el sacrificio eficaz de la cruz, que la precedió, y en la ascensión y entronización que la siguieron<sup>529</sup>. Pero, como podemos conjeturar a partir del contenido del capítulo 11 en particular, la resurrección nunca anda muy lejos, y se hace explícita en la bendición que aparece al final mismo de la carta:

El Dios de la paz, que levantó de entre los muertos a aquel que por la sangre de la alianza eterna vino a ser el gran pastor de las ovejas, nuestro Señor Jesús, os haga aptos para el cumplimiento de su voluntad con toda clase de obras buenas...<sup>530</sup>

La idea de que Jesús, el pastor, es “levantado” de entre los muertos se hace eco de Isaías 63,11-14, donde YHWH “levanta” al pastor, Moisés, de Egipto<sup>531</sup>. Moisés “fue conducido fuera”, no como individuo aislado, sino como el pastor del rebaño”; esto también se puede decir de Jesús, el

primero en resucitar, que con ello anticipa la resurrección final de todos (6,2)<sup>532</sup>.

Aquí se habla por fin explícitamente de la resurrección tanto de Jesús como de su pueblo. En el resto del libro, sin embargo, se insiste principalmente en que Jesús, tras haber sufrido y haber sido luego exaltado al reino celestial, volverá desde allí (como en Filipenses 3,20-21) para salvar a quienes le aguardan<sup>533</sup>. La declaración culminante de este tema aparece en 12,1-2, donde se exhorta a los lectores a seguir poniendo los ojos en Jesús mientras siguen avanzando, rodeados por la gran nube de testigos de generaciones pasadas. Deben seguir recordando cómo Jesús “soportó la cruz sin miedo a la ignominia y está sentado a la diestra del trono de Dios”. Por supuesto, la entronización de Jesús como Mesías y señor queda integrada, particularmente por Pablo, con su resurrección. En efecto, para Pablo, la entronización presupone la resurrección. Pero en Hebreos la conexión no se hace explícita. Me inclino a decir, con Lañe, Koester y otros comentaristas, que esto se debe a que se presupone en todas partes; pero reconozco que tales afirmaciones son difíciles de corroborar, y en la argumentación que estoy haciendo en este momento es poco lo que depende de ello. Hebreos no se puede utilizar como un testimonio fundamental para redefinir la resurrección, aunque como hemos visto contiene algunos indicios en esa dirección. Examina una visión concreta tanto de Jesús como de la peregrinación cristiana, que depende de la fe tanto en la resurrección propia de Jesús como en la futura resurrección de los creyentes. Pero en modo alguno convierte dicha fe en un tema principal.

## 4. Las Cartas Católicas

Tal vez resulte menos sorprendente que la carta de Santiago tenga poco que decir sobre la resurrección. El punto donde más se acerca a ella es la promesa de que la oración de fe salvará al enfermo, y de que el Señor “lo levantará” (*egerei auton*), perdonándole sus pecados<sup>534</sup>. Aunque ya conocemos por varios de los textos que hemos estudiado la combinación de oración, enfermedad, “levantamiento” y perdón, esto es lo más explícito que la carta de Santiago dice acerca de la resurrección. En ningún momento hace referencia ni a la futura existencia post mórtem de los creyentes, o de toda la humanidad, ni al acontecimiento pasado de la resurrección de Jesús. Como ocurre con otros muchos temas, sería imprudente concluir que Santiago no creía en todo esto simplemente porque el libro no lo

mencione<sup>535</sup>. Esto es todo cuanto necesitamos establecer para lo que en este momento nos interesa.

Lo mismo se puede decir de 2 Pedro y Judas. Esto es algo más sorprendente porque, dada su forma apocalíptica, cabría haber esperado una situación de final de los tiempos. Sí nos encontramos con que, en 2 Pedro, se habla de escapar de la corrupción existente en el mundo debido a la concupiscencia y de convertirse en partícipes de la naturaleza divina (1,4), pero si nos atenemos únicamente a este pasaje no queda claro lo que supone este “escapar de la corrupción”. Asimismo, el libro tiene la idea de que el objetivo de la vida cristiana es la “entrada en el reino eterno de nuestro señor y salvador Jesús el Mesías” (1,11), pero el *aionios basileia* (que podría recordarnos 1 Corintios 15,24-28) no se define más<sup>536</sup>. Aunque el autor habla de su muerte venidera, contrastándola, como hace Pablo en Filipenses 1 o 2 Corintios 5, con su permanencia en el cuerpo presente como en una “tienda” (*skenoma*), no desarrolla una antropología detallada de lo que le ocurrirá al cuerpo presente o a su “habitante”.

Sin embargo, sí encontramos en 2 Pedro una referencia a los “nuevos cielos y nueva tierra” prometidos por Isaías<sup>537</sup>. Esto es coherente tanto con el final del Apocalipsis (véase *infra*) como también con Romanos 8 y 1 Corintios 15, que prevén un mundo finalmente liberado de la corrupción y la decadencia, y renovado por el poder divino<sup>538</sup>. Aunque la resurrección como tal no se menciona dentro de esta dramática situación, el llamamiento al poder creador divino y la promesa de una renovación universal son idénticos a los que aparecen en otros textos donde la resurrección es la esperanza específicamente humana dentro de este drama cósmico:

<sup>3,5</sup>Pero quienes así se manifiestan, ignoran que antiguamente existieron unos cielos y una tierra a los que Dios con su palabra hizo surgir del agua y consolidó en medio del agua. <sup>6</sup>Aquel mundo pereció anegado bajo el agua. <sup>7</sup>En cuanto a los cielos y la tierra de ahora, la misma divina palabra los tiene reservados para el fuego, conservándolos hasta el día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos. <sup>8</sup>Una cosa, queridos, no se os ha de ocultar: que un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día. <sup>9</sup>Y no es que el Señor se retrase en cumplir su promesa, como algunos creen; simplemente tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que alguno se pierda, sino que todos se conviertan.



<sup>10</sup>Pero el día del Señor llegará como un ladrón. Y ese día los cielos se derrumbarán con estrépito, los elementos del mundo se desintegrarán presa del fuego, y la tierra y todo lo que se haya hecho en ella quedará al descubierto. <sup>11</sup>Si todas las cosas van a desmoronarse de este modo, ¿qué conducta tan santa y tan religiosa deberá ser la vuestra, <sup>12</sup>mientras esperáis y apresuráis la venida del día de Dios! Ese día en el que los cielos se desintegrarán presa del fuego y los elementos del mundo, abrasados, se derretirán. <sup>13</sup>Nosotros, sin embargo, según la promesa de Dios, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva, en que habite la justicia.

El punto crítico de este texto, del cual parece depender la cosmovisión del conjunto, es el versículo 10. ¿Acaso el autor está diciendo que la creación como un todo se va a tirar a la basura y que su lugar va a ocuparlo otra recién hecha? Así parecería si el versículo concluyese con “se consumirá”, como en la AV y la RSV. Eso podría dar a entender una cosmovisión dualista en la cual la creación como tal sería irremediabilmente mala, cosa que parece quedar excluida por la insistencia en que es obra de Dios, o una cosmovisión estoica en la cual el mundo presente se disolvería en el fuego para renacer, como el ave fénix, de sus cenizas<sup>539</sup>, cosa que parece quedar excluida por el hecho de que la narración subyacente no es la de un ciclo sin fin, como en el estoicismo, sino la de un movimiento lineal de la historia, como en el judaísmo, que avanza hacia el juicio y la nueva creación<sup>540</sup>. ¿Qué pasa en este texto?, ¿qué visión ofrece del mundo futuro, y de los seres humanos dentro de él?

La traducción “se consumirá” depende, de hecho, de lecturas variantes de unos pocos manuscritos<sup>541</sup>. La mayoría de los mejores testigos leen *heurethesetai*, “será descubierta”. Hasta hace poco se pensaba que esto era bastante ininteligible, pero más recientemente algunos comentaristas han señalado el uso de “encontrar” en el sentido de “ser descubierto”, en un contexto de juicio escatológico, dentro de textos judíos y en otras partes del Nuevo Testamento, incluidos Pablo y los evangelios<sup>542</sup>. De este significado surgen diversos matices semánticos posibles, entre los cuales destaca uno en particular: el autor desea subrayar la continuidad dentro de la discontinuidad, una continuidad en la cual el mundo nuevo, y el pueblo nuevo que ha de habitarlo, surgen examinados, probados y purificados del crisol del sufrimiento<sup>543</sup>. Si esta explicación resulta verosímil (es un texto difícil y oscuro y probablemente seguirá siéndolo), la cosmovisión con que nos encontramos no es la del dualista que espera que la creación sea

suprimida, sino la de quien, al tiempo que continúa creyendo en la bondad de la creación, ve que la única manera de que se cumpla el anhelo del creador de una justicia y bondad que reemplacen el mal presente es el paso por un proceso ígneo encaminado no sólo a consumir, sino también a purgar.

La segunda carta de Pedro puede así ofrecer un testimonio indirecto de una escatología paleocristiana no muy alejada de la de Pablo en 1 Corintios. La mayor parte de la carta de Judas se concentra en advertencias terribles de juicio, con una solitaria mención, cerca del final, de la misericordia del Señor Jesucristo que conduce a la vida eterna (versículo 21). La bendición conclusiva habla de Dios como aquel “que es capaz de guardaros inmunes de caída y de presentaros sin tacha ante su gloria con alegría” (versículo 24). Una vez más, estos elementos son demasiado exiguos para construir nada encima, pero concuerdan bastante con el cuadro más amplio que hemos observado antes.

Las cartas de Juan son asimismo parcas en menciones del futuro post mórtem definitivo o de la resurrección de Jesús como su fundamento. El comienzo de la primera carta, que se hace eco del prólogo del evangelio, trata todo él, por supuesto, de la ‘vida’ -la vida que se hizo manifiesta en Jesús, la “vida eterna” (1,2) que estaba con el padre y nos fue revelada-, pero el acento de la carta está puesto, no sólo en el significado futuro de esa expresión, sino, como en el evangelio, en sus connotaciones presentes. Hay indicadores del futuro: mientras que el mundo y sus concupiscencias pasan, quien cumpla la voluntad de Dios “permanecerá para siempre” (2,17).

La principal mención del futuro definitivo, sin embargo, es clara, y guarda estrecha correspondencia con pasajes como Colosenses 3,1-4. El autor advierte que es “la última hora” y anhela la llegada del día en que Jesús, actualmente oculto a la vista, sea “manifestado”. Cuando esto suceda, su pueblo también será manifestado:

<sup>2,28</sup>Sí, hijos míos, permaneced en él, para que, cuando se manifieste (*ean phanerothe*), tengamos plena confianza y no nos veamos avergonzados ante él en su presencia (*parousia*). <sup>29</sup>Si sabéis que él es justo, reconoced también que todo el que practica la justicia ha nacido de él.

<sup>3,1</sup>Considerad qué amor tan grande nos ha demostrado el padre. Somos llamados hijos de Dios, y así es en verdad. El mundo no nos conoce, porque no lo ha conocido a él. <sup>2</sup>Queridos, ahora somos ya hijos de Dios, y aún no se ha manifestado (*oupo*

*phanerothe*) lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste (*ean phanerothe*), seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es. <sup>3</sup>Todo el que tiene en él esta esperanza se purifica a sí mismo, como él es puro.

Aquí, el hilo del pensamiento se acerca mucho al de varios pasajes de Pablo. Jesús está en este momento fuera de nuestra vista, y nuestras vidas presentes están estrechamente ligadas a la suya, de un modo invisible para el mundo que nos rodea. Pero un día Jesús será manifestado<sup>544</sup>. Entonces, la vida que ya poseen los creyentes quedará manifiesta. Cuando esto ocurra, seremos “como él”, como en Filipenses 3,20-21. La “presencia regia” de Jesús (*parousia*) será la señal para la gran transformación, en la cual la realidad escondida de la presente experiencia cristiana se convertirá en la realidad pública del mundo nuevo de Dios, y de su pueblo renovado. Como en Pablo, esta esperanza da impulso a las exigencias éticas hechas en el presente.

El resto de la carta hace hincapié en lo que había subrayado el cuarto evangelio: que hay un paso de la muerte a la vida que puede producirse en el momento presente, y que los cristianos deben permitir que esa transición, o transformación, tenga su efecto en sus pensamientos y actos. “Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque nos amamos los unos a los otros.”<sup>545</sup> Esto, a su vez, se basa en la encarnación del amor divino en la persona de Jesús, en ese momento dado a conocer por medio del Espíritu (4,1-5,5). Y, como en el evangelio, la expresión que sostiene la continuidad entre la presente experiencia cristiana y la futura esperanza cristiana es “vida eterna”, *zoe aionios*<sup>546</sup>.

Esto nos lleva a la primera carta de Pedro, que contiene un par de secciones verdaderamente interesantes. Tras el saludo inicial, la carta empieza con un pasaje que habitualmente se ha interpretado como una indicación de que la “salvación” consiste en dejar el mundo presente e ir finalmente al “cielo”:

<sup>1,3</sup>Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesús el Mesías, que por su gran misericordia, a través de la resurrección de Jesús el Mesías de entre los muertos, nos ha hecho renacer para una esperanza viva, <sup>4</sup>para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible. Una herencia reservada en los cielos para vosotros, <sup>5</sup>a quienes el poder de Dios guarda mediante la fe para una salvación que ha de manifestarse para el momento final. <sup>6</sup>Por ello vivís alegres, aunque un poco afligidos

ahora, es cierto, a causa de tantas pruebas. <sup>7</sup>Pero así la autenticidad de vuestra fe -más valiosa que el oro, que es caduco aunque sea acrisolado por el fuego- será motivo de alabanza, gloria y honor el día de la manifestación de Jesús el Mesías. <sup>8</sup>No lo habéis visto, pero lo amáis; sin verlo creéis en él, y os alegráis con un gozo inefable y radiante; <sup>9</sup>así alcanzaréis el objetivo de vuestra fe, la salvación de vuestras almas (*psychon*).

Para un lector occidental moderno, esto parece bastante sencillo. Es el alma (*psyche*, versículo 9) lo que se salva, y esta salvación tendrá lugar en el cielo (versículo 4). Pero hay tres signos de que esto, por “evidente” que a muchos pueda parecerles hoy en día, no es en absoluto lo que el autor pretendía decir.

En primer lugar, la salvación “ha de manifestarse para el momento final” (versículo 5). Esto recuerda más el cuadro de Colosenses 3 ó 1 Juan 3: en el momento presente, la dimensión celestial no se ve, pero un día se pondrá de manifiesto<sup>547</sup>. Si la salvación consistiera simplemente en marcharse a la dimensión celestial y permanecer en ella mientras la tierra sigue su camino hacia la destrucción, el autor no lo habría dicho de esta manera. La recompensa de la fe y la perseverancia se manifestarán, no cuando los recién fallecidos lleguen a un cielo incorpóreo, sino “el día de la manifestación de Jesús el Mesías” (versículo 7). Este lenguaje guarda con la idea del “cielo” como lugar donde los designios futuros del creador están almacenados -“reservados” (versículo 4) hasta que puedan manifestarse en el mundo nuevo prometido- una correspondencia mucho más natural que con el dualismo que pretende escapar de la tierra para llegar, liberado del cuerpo sin daño alguno, al “cielo”<sup>548</sup>.

En segundo lugar, de la salvación en cuestión se habla de una manera que recuerda mucho la soteriología de Pablo basada en la resurrección. Será una “herencia” (*kleronomia*), utilizando la palabra habitual que en la narrativa del éxodo se aplica a la tierra prometida, como en Romanos 8 y Gálatas 3-4. Esta herencia será “incorruptible” (*aphtharton*, versículo 4). “Alabanza, gloria y honor” (versículo 7) es más o menos exactamente lo que Pablo prometía en Romanos<sup>549</sup>. El hecho de que el autor eche mano de la tradición paulina aquí y en otros lugares es un indicio claro de que debemos entender este lenguaje del mismo modo que en Pablo<sup>550</sup>.

En tercer lugar, la salvación se basa en la resurrección de Jesús mismo (versículo 3). A esta afirmación, que ocupa un puesto central en la oración inicial de bendición, se le debe conceder toda la fuerza que debió de tener

en un mundo ajeno a las redefiniciones que se produjeron en la larga tradición del dualismo occidental. Si el renacimiento y la nueva vida que son propios del pueblo del Mesías en virtud de la resurrección de éste consisten simplemente en abandonar sus cuerpos y partir hacia una esfera no terrenal, ni corporal, ¿no es entonces la resurrección misma un error categorial?\*\*\* No podemos salir de este atolladero recurriendo al versículo 11 (donde se dice que el Espíritu de Cristo da testimonio en los profetas de “los padecimientos del Mesías y de su gloria posterior”): es exactamente el lenguaje utilizado en Lucas 24,26, y el hecho de que en este versículo en concreto no se mencione la resurrección, sino que se pase directamente del sufrimiento a la gloria, no se puede considerar ni mucho menos como una indicación de que el autor esté minimizando la importancia corporal de la Pascua. En cualquier caso, el mismo pasaje habla diez versículos más adelante del dios “que le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado la gloria”. Siempre resulta arriesgado suponer que, cuando los autores cuentan una versión abreviada de una historia, pretenden deliberadamente minimizar, o incluso negar, los elementos que (en ese momento) omiten. Una comparación entre Filipenses 2,9-11 y 3,20-21 indica lo mismo.

En efecto, el nuevo nacimiento del que se habla en 1,3, lejos de dar a entender que la vida espiritual es lo que realmente cuenta, se recoge y se explica al final del capítulo como el nacimiento dentro del creyente de la vida que además es “imperecedera”, *aphthartos*, la misma palabra aplicada a “herencia” en 1,4. “La palabra de Dios viva y permanente”, como en la profecía de Isaías sobre la gran restauración de Israel (40,6-7), hará su obra mediante la predicación del evangelio, generando la vida que durará hasta el mundo venidero (1 Pedro 1,23-25). Aunque Pablo no utiliza el lenguaje del “nuevo nacimiento” como tal, esta secuencia de ideas -la palabra del evangelio hace su obra secretamente en los creyentes, obra que se traduce en la renovación y la resurrección definitivas de éstos- se acerca mucho a su manera de entender cómo llega la gente a la fe.

Esto explica, a mi parecer, el uso de *psyche*, normalmente traducido “alma”, en 1,9. En cualquier caso, éste es, como hemos visto, un término polivalente en el judaísmo de la época y dentro del cristianismo primitivo. No se puede reclamar un significado platónico, desde luego no cuando el resto del pasaje apunta claramente en la otra dirección<sup>551</sup>. Lo más que podríamos decir es que aquí se utiliza para denotar, no un elemento “inmortal” que todo ser humano posee de suyo, un “alma” que anhela el gran día en que se verá liberada de la dimensión física, sino ese aspecto del ser humano, renovado secreta e interiormente (bastante similar al “ser humano interior” de 2 Corintios 4,16), que es portador de la promesa que se ha de cumplir en la

persona humana entera. Yo diría que esto es lo que el autor quiere decir con “la esperanza que está en vosotros” (3,15). Y esto es también lo que da un cuño de “cruz y resurrección” al llamamiento frecuentemente repetido, como en Pablo, a que los lectores compartan los padecimientos del Mesías para de ese modo compartir su gloria<sup>552</sup>. Todo esto es muy paulino.

¿Qué hemos de decir, pues, del desconcertante pasaje situado en el centro de la carta? Forma parte de una larga exhortación a mantenerse firmes en la persecución, y el autor hace referencia en él, no por primera vez, al ejemplo de Jesús. Pero en este caso, a diferencia de 2,21-24, amplía la historia de Jesús para incluir en ella una declaración de lo que Jesús hizo después de morir:

<sup>3,18</sup>También Cristo padeció una sola vez por los pecados, el inocente por los culpables, para conducirnos a Dios. Sufrió la muerte en/por la carne (*sarki*), pero fue devuelto a la vida en/por el espíritu (*pneumati*). <sup>19</sup>Fue entonces cuando proclamó el mensaje a los espíritus encarcelados, <sup>20</sup>es decir, a aquellos que no quisieron creer cuando en los días de Noé Dios los soportaba pacientemente mientras se construía el arca en la que unos pocos (ocho personas) se salvaron navegando por el agua. <sup>21</sup>Aquello fue prefiguración del bautismo que ahora os salva y que no consiste en limpiar la suciedad corporal, sino en alcanzar de Dios una conciencia limpia en virtud de la resurrección de Jesús el Mesías, <sup>22</sup>el cual, ascendido al cielo, está a la derecha de Dios, y tiene sometidos a ángeles, potestades y dominaciones.

El autor vuelve sobre este tema del sufrimiento cuando explica que a los “gentiles” les resultará inexplicable y ofensivo que los cristianos se nieguen a unirse a ellos en sus vidas de disipación. Pero, sigue diciendo, llegará un día en que todos serán juzgados:

<sup>4,5</sup>Pero ya rendirán cuentas al que está pronto para juzgar a vivos y muertos. <sup>6</sup>Por eso se ha anunciado el evangelio también a los muertos, para que lo mismo que fueron condenados en cuanto hombres en/por la carne (*sarki*), tengan vida divina en el espíritu.

Aunque ambos pasajes no se refieran necesariamente a lo mismo, están claramente vinculados entre sí. Dando un paso más en nuestra investigación, debemos preguntarnos qué dicen, en primer lugar, del juicio

del ser humano y su salvación y, en segundo lugar, acerca del propio Jesús<sup>553</sup>.

Por supuesto, el autor es bastante claro al hablar del juicio final y de Jesús como aquel que lo llevará a cabo (4,5). Esto es moneda corriente en todo el cristianismo primitivo. Llegará un día en el que todos por igual serán juzgados por el Mesías, y es importante vivir en el presente a la luz de ese futuro (4,1-2). Ésta parece ser la idea principal de la referencia al bautismo de 3,21-22: el bautismo, como inicio simbólico de la vida cristiana, vincula al creyente con el Mesías resucitado allí donde éste se encuentra ahora, a la derecha de Dios, con autoridad sobre el mundo (podemos de nuevo compararlo con 1 Corintios 15,25-28 y Filipenses 3,20-21). El creyente es así presentado ante Dios (3,18) y puede permanecer en pie ante él con conciencia limpia (3,21) gracias a la acreditación del Mesías que ha sufrido por sus pecados (3,18). Esto depende, por supuesto, de que se mantenga esa posición, lo cual exige un esfuerzo moral en el presente (4,1-2) para resistir al atractivo de la vida vieja (4,3-4). La idea global del pasaje parece ser que, cuando venga sobre el mundo el juicio de Dios, a los justos se les permitirá pasar por él sin sufrir percance alguno. En el caso de los cristianos, el bautismo funciona como un paralelo tanto de las aguas que juzgaron al mundo en tiempos de Noé, como de la muerte del Mesías, que sufrió en representación de los pecadores. Los cristianos deben seguir en este momento el mismo camino, pasando por el necesario sufrimiento de la persecución y del vilipendio. De este modo mantendrán su conciencia limpia ante Dios, en virtud de lo que Dios mismo ha hecho en Jesús, y a través de él, y ha explicitado en el impresionante acto simbólico del bautismo.

¿Qué ocurre, entonces, con los espíritus encarcelados? Entre las numerosas interpretaciones que existen sobre este pasaje, me parece que el contexto global favorece la siguiente línea de pensamiento. El autor pretende sobre todo preparar a sus lectores para salir bien librados de un período de terribles experiencias y de juicio. La analogía con Noé da a entender que los espíritus desobedientes, sean los “vigilantes” o simplemente los seres humanos descuidados de tiempos de Noé, todavía no habían sido juzgados entonces como se merecían, pero que en ese momento sí lo serían. El único dios verdadero había sido sumamente paciente al retrasar ese juicio tan merecido; en ese momento, finalmente llegó, con el diluvio. Pero ¿cuál fue el final del tiempo de la paciencia? ¿Fue el diluvio mismo, que juzgó a los malvados? ¿O fue cuando el Mesías, tras haber sufrido por los pecados, fue a anunciar lo que había hecho a los espíritus todavía encarcelados? Y, en este caso, ¿fue dicho anuncio una buena noticia para ellos (“Finalmente se ha encontrado redención”)? ¿O fue



una mala noticia (“Finalmente vuestro destino ha quedado sellado”)? Si 4,6 aborda la misma cuestión, lo que se da a entender es que los “espíritus” parecen ser los seres humanos de la generación de Noé, quienes, tras haber perecido en el diluvio, ya que sólo ocho personas sobrevivieron en el arca, habían de ser salvados luego, muchos siglos después, en virtud de la muerte del Mesías. Sin embargo, si los “espíritus” son las potencias malignas que aguardan su juicio, como probablemente este pasaje tomado de manera aislada haría pensar, la proclamación haría referencia a su destino final —visto como un estímulo para aquellos que en el presente sufren los efectos del mal-. Este pasaje sigue siendo uno de los más difíciles de toda la literatura paleocristiana, y no debemos suponer que con cuanto acabamos de decir hayamos resuelto sus misterios<sup>554</sup>. Sin embargo, si una u otra de las opiniones que he esbozado se acercan algo a la verdad, el pasaje no hace ninguna aportación sustancial a nuestra investigación principal. Nuestro objetivo en dicha investigación no es indagar cómo entendían algunos de los primeros cristianos la vida de ultratumba que aguarda a la gente en general o a los cristianos en particular.

Sin embargo, si una de estas opciones es más o menos correcta, también corremos el mismo riesgo de interpretar erróneamente el texto que tan a menudo se ha planteado con 1 Corintios 15, especialmente con el versículo 50. A nuestros oídos de occidentales modernos, la antítesis “carne-espíritu” de 3,18 y 4,6 les suena como equivalente a nuestra distinción “físico-no físico”; pero esto nos llevaría en dirección equivocada. El autor insiste en que es la *resurrección* de Jesús la que ha llevado a cabo la salvación. Nada en este texto hace pensar que “resurrección” se entienda en él de manera distinta a como se utilizaba habitualmente en el mundo pagano y judío y en el resto del cristianismo primitivo. Cuando el autor dice que el Mesías “murió en/por la carne, pero resucitó en/por el espíritu”, no debemos, pues, proyectar sobre este texto la antítesis “físico-no físico” que “carne-espíritu” nos evoca hoy en día. Es posible, en efecto -y así lo he reflejado en la traducción con sus dos opciones-, que aquí, como en 1 Timoteo 3,16, la palabra “espíritu” se deba tomar en sentido instrumental, y no locativo. Tal vez debamos entender la palabra “carne”, que aparece en la línea anterior, del mismo modo: murió *por* la carne, y volvió a la vida *por* el Espíritu<sup>555</sup>. El vínculo con el versículo 19 no sería entonces “volvió a la vida en el espíritu y de ese modo fue a predicar a los espíritus encarcelados”, sino “volvió a la vida por el Espíritu, y con el poder de, o por medio de, ese Espíritu fue...”. En cualquiera de los dos casos, la mención explícita de la resurrección de Jesús en 3,21, que retoma 1,3, se debe reconocer como la piedra angular del pasaje. Al igual que en Efesios 1 y Filipenses 3, es la resurrección lo que

faculta a Jesús en el presente para ser señor de ángeles, potestades y dominaciones. Está sentado a la derecha del único dios verdadero, como en Romanos 8,34, y nada podrá separar a su pueblo de su intenso amor.

Así pues, las Cartas Católicas, más breves, del Nuevo Testamento aportan resultados variados para nuestra investigación. No abordan el tema con el detalle ni con la frecuencia con que lo encontramos en Pablo, los evangelios y Hechos. No obstante, la esperanza de la resurrección permanece constante, y la resurrección de Jesús es su fundamento. Aunque la atención no se centre ya en la resurrección en cuanto punto principal de interés que requería ser trabajosamente elaborado (siempre suponiendo que estas cartas sean posteriores a Pablo, las tradiciones evangélicas y Hechos), el tema no ha desaparecido, ni ha quedado desvirtuado o distorsionado transformándose en otra cosa. La resurrección sigue significando lo que en el siglo I significaba en otros ámbitos; los primeros cristianos la afirmaban igual que los fariseos; las dos o tres generaciones siguientes continuaron haciéndolo así, como veremos en el capítulo siguiente. Lo que encontramos en estas cartas es un conjunto de redefiniciones parciales que se ajustan al modelo general que observábamos en Pablo y en otros lugares, aunque con variaciones locales.

En este momento debemos pasar a ocuparnos del libro que contiene la que posiblemente sea la afirmación más rotunda que jamás se haya escrito sobre la esperanza futura cristiana: el Apocalipsis de San Juan el Divino.

## 5. Apocalipsis

Rotunda, tal vez; pero desde luego mal entendida con frecuencia. La imagen de la ciudad celestial de los dos últimos capítulos del Apocalipsis se ha interpretado a menudo a través del prisma de la piedad occidental posterior, que llevó a suponer que en él se habla simplemente del “cielo” al que los cristianos irán después de su muerte. Pero tal idea no es simplemente deficiente; es que no lee el texto. En Apocalipsis 21 (y en otros lugares; esta visión domina el libro entero, no sólo el final) la ciudad celestial desciende *del* cielo a la tierra. De esto trata toda la narración. Como Christopher Rowland ha dicho con insistencia, el final del Apocalipsis ofrece un rechazo definitivo de una espiritualidad desligada, ultramundana, en favor de una visión integrada de la nueva creación en la cual “cielo” y “tierra”, las dos mitades de la realidad creada, quedan finalmente unidas. Puesto que están siempre en mutua referencia, deben, por este medio, quedar rehechas

y convertirse en el lugar donde el dios vivo habitará en medio de su pueblo para siempre<sup>556</sup>.

Ése, sin embargo, es simplemente el final del libro. Es importante tener presente en todo momento que es allí adonde se encamina el relato, pero debemos recorrer el camino que hasta allí lleva leyendo el resto del libro sin perder de vista las cuestiones que hemos estado examinando en todo momento.

En la visión de Jesús que constituye el momento culminante del capítulo inicial, el señor resucitado declara que, gracias a su propia victoria sobre la muerte, ahora tiene derechos de propiedad sobre Muerte y Hades<sup>557</sup>. Para comprender la enormidad y el enfoque exacto de lo que se está diciendo, no hace falta más que reflexionar durante un momento sobre el material examinado en los capítulos 2, 3 y 4 del presente libro y sobre la ausencia de paralelos de tal afirmación en los mundos allí descritos:

<sup>1,17</sup>No temas. Yo soy el primero y el último; <sup>18</sup>yo soy el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre (*eis tous aionas ton aionon*) y tengo en mi poder las llaves de Muerte y Hades.

Esto se retoma en Apocalipsis 2. Está claro que forma parte de la estructuración deliberada del libro, ya que en la penúltima escena, Muerte y Hades entregan a todos sus muertos y son arrojados al lago de fuego<sup>558</sup>. Pero antes de que podamos ver la escena entera, nos llevan en un viaje tortuoso por las siete iglesias de Asia Menor, a cada una de las cuales se le da un mensaje que contiene promesas y advertencias. Muchos de dichos mensajes se hacen eco de uno de los principales temas del libro: la victoria sobre el mal y el mundo a través del sufrimiento. De por sí, éste es un tema típicamente judío, refinado durante el período macabeo y después de él, al que en este momento se le da un nuevo enfoque mediante la muerte y resurrección de Jesús. Uno de los mensajes en concreto, el dirigido a Esmirna, insta a la iglesia a ser fiel hasta la muerte, con la promesa de que se le dará la corona de la vida, y de que la “muerte segunda” no le hará daño. Ésta es la primera mención de la “muerte segunda”, elemento importante del punto culminante del libro<sup>559</sup>.

A medida que el libro avanza -no hay espacio ni necesidad de entrar en sus laberínticos detalles- nos ofrece un vislumbre de otra manera más de imaginar a quienes han muerto en la lucha y aún no han resucitado. Están esperando y descansando “bajo el altar”, anhelando la victoria final de Dios sobre el mal. Se les dice que descansen un poco más, hasta que se

complete el número de sus hermanos cristianos que han sido asesinados igual que ellos<sup>560</sup>. Esta extraña escenita sólo tiene sentido si admitimos el punto de vista judío, más concretamente el farisaico, de que quienes hayan muerto por la causa de la justicia *serán* resucitados en el futuro, el día en que el creador juzgue al mundo por fin, pero todavía *no han sido* resucitados. Éste es también el modo correcto de leer la descripción de los mártires de 7,14-17, a menos, claro está, que esto sea una anticipación de la visión de los capítulos 21 y 22<sup>561</sup>. También es ésta la explicación adecuada del comentario que se hace en 14,13, donde la voz del cielo le ordena al vidente escribir lo siguiente: “Benditos sean los que hayan muerto en el Señor”. El Espíritu, dice él, afirma: “porque ahora descansan de sus fatigas, y sus obras les acompañan”. Esto no se debe tomar como una declaración de su destino final (una especie de “descanso” eterno), sino sólo de su morada temporal. Lo mismo cabe decir de quienes son convocados para subir al cielo, transportados hasta allí sobre una nube a la vista de sus enemigos (11,12). Estamos en lo cierto al suponer que, dentro del drama más amplio del libro en su totalidad, los acontecimientos de los tres últimos capítulos verán a todas estas personas tomar posesión de una nueva vida.

Los extraños acontecimientos narrados en 11,1-13 se han interpretado de diversas maneras, y no es necesario que nos detengamos a decidir cuál es la mejor. Los dos testigos que, como Elías, tienen el poder de cerrar el cielo para impedir que llueva son perseguidos y asesinados, pero al cabo de tres días y medio el aliento de vida del creador entra en ellos, y se ponen en pie. Está claro que el autor intenta que percibamos ecos de Gn 2,7 y Ez 37,5-14. Luego, los testigos, como Elías de nuevo, o tal vez como la figura del “hijo del hombre” de Daniel 7, son llevados al cielo sobre una nube. Estos acontecimientos, descritos con las imágenes bíblicas de la resurrección, evocan celebración: “el reino de Dios y del Mesías ha llegado por fin” (Apocalipsis 11,15), las naciones van a ser juzgadas, los siervos del Dios verdadero van a ser acreditados y, dato significativo, quienes destruyen la tierra serán a su vez destruidos (11,18).

Por supuesto, todo esto se basa en Jesús mismo y en lo que personalmente ha logrado con su muerte y resurrección. Él es el León de Judá, que ha vencido siendo también el cordero sacrificial (Apocalipsis 5,5-6.9-10). Como en Colosenses 1, él es “el primogénito de los muertos” (Apocalipsis 1,5), que ahora es “el soberano de los reyes de la tierra”<sup>562</sup>. Como con tanta frecuencia ocurre en el Nuevo Testamento, la resurrección conserva su marcado acento político: la Pascua constituye a Jesús en el legítimo soberano del mundo en medio de las naciones que se hacen la guerra enfurecidas (11,18). La victoria anunciada en el capítulo 11 se celebra

de nuevo en el capítulo 19, cuando se proclama y ejecuta el juicio sobre Babilonia la Prostituta, la parodia de la ciudad celestial que es la verdadera Esposa del Cordero. El tema constante a lo largo de los capítulos 18-20 es el juicio pronunciado *contra* Babilonia, la opresora del pueblo de Dios, y *en favor de* los santos, apóstoles y profetas<sup>563</sup>.

Esto conduce a una resurrección diferenciada, al desarrollo más complejo que acerca de la creencia en la resurrección se haya llevado a cabo en documento judío o cristiano alguno de todo este período<sup>564</sup>. Los mártires decapitados, que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, vuelven a la vida y reinan con el Mesías durante mil años, y se les asegura de antemano que ellos escaparán a la “muerte segunda”. El resto de los muertos, mientras tanto, no regresan a la vida hasta pasados esos mil años:

<sup>20,4</sup>Después vi unos tronos, y a los que se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar. Y vi las almas (*psychas*) de los que habían sido degollados por dar testimonio de Jesús y por anunciar la palabra de Dios: los que no habían adorado a la bestia ni a su estatua, los que no se habían dejado marcar ni en su frente ni en sus manos. Todos ellos revivieron y reinaron con Cristo mil años. <sup>5</sup>Los demás muertos no revivieron hasta pasados los mil años. Ésta es la primera resurrección (*he anastasis he prote*). <sup>6</sup>¡Dichosos los elegidos para tomar parte en esta resurrección primera! No tiene sobre ellos poder la muerte segunda, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, con quienes reinarán los mil años.

Interminables son los debates que se han arremolinado en torno a la cuestión de qué se está describiendo exactamente aquí y cuándo exactamente se supone que tiene lugar. Desde el siglo II hasta nuestros días, diferentes períodos de la historia de la iglesia se han visto marcados por grandes e influyentes esquemas de pensamiento acerca del “milenio”<sup>565</sup>. Lo que para nuestros propósitos interesa es que aquí nos encontramos, al parecer, con una mutación nueva y única del lenguaje y la creencia relacionados con la resurrección, en esta ocasión no producida desde dentro del judaísmo, sino desde dentro del propio cristianismo.

Dicha mutación no es, sin embargo, fruto de la casualidad. Está en línea con un fenómeno, aunque vaya más allá de él, que es clave y que hemos observado en el cristianismo primitivo: el hecho de que “la resurrección” se ha dividido cronológicamente en dos (primero, Jesús, luego todo su pueblo)<sup>566</sup>. En este momento, la resurrección del pueblo de Jesús se divide

a su vez en dos: primero los mártires, luego, más tarde, todos los demás. Nada es nunca simple en el Apocalipsis, sin embargo, y la palabra “resurrección” como tal no se aplica en realidad ni a la futura aparición de todos los muertos en 20,12-13 ni al estado final de los bienaventurados en los capítulos 21 y 22. Sin embargo, al menos está claro que los malvados son resucitados con el fin de ser juzgados, como en varios de los textos judíos que hacen al caso y como en Juan 5,28-29; hasta ese momento han sido propiedad de “Muerte y Hades”, e incluso del mar (20,13), lo cual nos brinda un interesante perspectiva de las opiniones del siglo I sobre la “ubicación” física y espiritual combinada de los muertos<sup>567</sup>. Los malvados, que han sido resucitados para oír su propio juicio, son luego arrojados al lago de fuego; lo mismo se hace también con Muerte y Hades (20,14-15). El mar deja de existir en 21,1, y el primer cielo y la primera tierra dan paso a un cielo nuevo y una tierra nueva<sup>568</sup>.

Lo crucial para nuestra investigación es la pregunta siguiente: ¿qué es la resurrección primera de la que se habla en 20,5-6? Parece ser una “vuelta a la vida” inicial de algunos justos, pero no de todos. No sólo se especifica a los mártires, y no a los cristianos corrientes que murieron en sus camas, sino que se destaca un tipo de mártir: los que fueron decapitados<sup>569</sup>. Este grupo parece ser, pues, una avanzadilla de los justos, que tienen parte ya en el dominio del Mesías (en este momento no nos interesa si esto tiene lugar en un “milenio” más o menos coincidente con el tiempo de la iglesia, o en un período literal de mil años todavía por llegar). Cuando el resto de los muertos son resucitados por fin (20,12-13), se pone de manifiesto que los nombres de muchos de ellos están escritos en el libro de la vida (20,12-15), y son traídos a la vida en la nueva Jerusalén (capítulo 21) en la cual “no habrá ya muerte” (21,4). ¿Qué es exactamente lo que el autor tiene en mente?

Cabe pensar que considerara esta “primera resurrección” desde una perspectiva física, situando a los justos en un mundo celestial corpóreo (tal vez en la nueva Jerusalén que finalmente aparecería sobre la tierra, como en el capítulo 21), aunque pocos intérpretes modernos han seguido esta vía<sup>570</sup>. La interpretación clásica “pre-milenarista” entiende el pasaje como referido a un período futuro de mil años en sentido literal, durante el cual algunos justos, o todos ellos, resucitarán y gobernarán el mundo junto a Cristo. En un esfuerzo por contrarrestar dicha interpretación, a menudo se propone que la ‘primera resurrección’ es simplemente una manera de describir el paso realizado por todos los justos a través de la muerte hasta un bienaventurado estado intermedio; pero si era eso lo que el autor quería decir, parece que no lo ha dejado claro (cosa en absoluto inusitada en el

Apocalipsis)<sup>571</sup>. Quizá la objeción más perniciosa para esta opinión surja del significado de "resurrección" a lo largo de toda la literatura pagana, judía y cristiana que hemos estudiado: por más que la muerte como tal se haya de reevaluar a la luz de la propia muerte y resurrección de Jesús, utilizar el término "resurrección" para *referirse* a la muerte, en un intento de investirla de un significado nuevo, me parece forzar su uso bastante más allá de sus límites. Además, el versículo 4 parece imaginar dos estadios; primero, los mártires son asesinados; después, en un estadio posterior, vuelven a la vida. Fundir estos dos estadios en uno resulta poco convincente (aunque, una vez más, todo es posible con el tipo de imágenes que encontramos en el Apocalipsis).

Por supuesto, esto no significa que con ello nos veamos necesariamente proyectados a un literalismo pre-milenarista. Más bien parece probable que en este texto estemos ante una innovación radical: un uso de la palabra "resurrección" para significar una "vuelta a la vida", en un sentido distinto y anterior al de la resurrección corporal final<sup>572</sup>. Por razones que cualquiera que haya leído hasta aquí entenderá, considero que el uso del término "espiritual" en el sentido de "incorpóreo" induce a error; y debemos observar cuidadosamente que en 20,4 las almas "vuelven a la vida". Esto da a entender que anteriormente eran "almas muertas" (todavía existentes como almas, pero en un estado de muerte), y que entraron en un estadio nuevo y segundo de existencia post mórtem, en una forma de nueva vida<sup>573</sup>. Para ellas, al parecer, el viaje hasta el destino definitivo entraña una evolución en *tres* pasos tras la muerte: primero un estadio en el que son "almas muertas"; segundo, la "primera resurrección", sea cual sea el significado de esta expresión; tercero, la implícita resurrección "segunda" o "final" mencionada (aunque no con esta expresión) en los capítulos 21 y 22. Puesto que esto no guarda correspondencia alguna con nada de la literatura judía o paleocristiana, salvo con pasajes que dependen del presente pasaje, resulta difícil aclarar algo más la idea que de ese modo se expresa.

Podemos señalar, sin embargo, que sí existe cierta analogía en el concepto de resurrección *anticipada*, tal como aparece en Romanos 6, Colosenses 3 y otros lugares. Como vimos en su momento, allí el creyente bautizado, cuya vida actual se basa en el acontecimiento pasado de la muerte y resurrección de Jesús, y cuyo cuerpo será resucitado en el futuro, está ya en cierto sentido "resucitado con el Mesías". Este uso metafórico del lenguaje de "resurrección" para denotar la condición presente del creyente me parece un paralelo parcial al menos del uso que se hace en Apocalipsis 20,4 de "la primera resurrección" para indicar la nueva vida que se les da a esas "almas" en concreto, vida cuyo fundamento es la resurrección de Jesús



y que anticipa la plena resurrección corporal todavía por llegar. Así pues, aunque el uso sea muy extraño, se puede entender como una extensión osada de categorías que ya se estaban ensayando dentro del cristianismo primitivo, y no como un abandono del lenguaje judío y cristiano normal.

La escena del juicio del capítulo 20 da paso a la visión majestuosa y conmovedora de la ciudad celestial, que desciende del cielo como una esposa preparada para su esposo, el Mesías en persona. Entre los elementos descriptivos de la ciudad y de su vida destacan los siguientes: que ya no habrá muerte (21,4) y que todo cuanto no sea la vida humana rica y plena pretendida por el dios creador está prohibido y es arrojado al lago de fuego (21,8). De hecho, estos dos capítulos finales están llenos de referencias a una nueva creación. Los símbolos clave están tomados de imágenes bíblicas de la Jerusalén renovada, que ya contenían el tema de la “nueva creación”, conservando el perfil de cuadros anteriores aunque desarrollando muchos detalles de maneras nuevas. El río que mana de la ciudad, como el río del Edén, pero en este momento dador de vida en un sentido nuevo, sustenta al árbol de la vida, que ahora no es un único árbol del jardín, sino que crece en abundancia a lo largo de ambas orillas del río<sup>574</sup>. Da fruto cada mes, y sus hojas sirven para sanar a las naciones. Aquí y en otros lugares vislumbramos no un cuadro estático de bienaventuranza, sino un estallido de nueva creación con nuevos proyectos, nuevas metas y nuevas posibilidades. La larga historia de Dios y el mundo, de Dios e Israel, de Dios y el Mesías, ha llegado a su meta. La muerte siempre fue la negación última de la creación buena; en este momento, con su abolición, el mundo nuevo del creador puede seguir adelante.

No es necesario insistir sobre este punto. El Apocalipsis es un libro tan impregnado de resurrección como cualquier otro libro del Nuevo Testamento, por más que en él las palabras clave aparezcan sólo rara vez (de cualquier modo, es bien sabido que el Apocalipsis está lleno de peculiaridades léxicas). La situación en su conjunto sólo tiene sentido dentro de la cosmovisión del judaísmo del segundo Templo, y en particular dentro de la de ese extremo de su abanico que, al tiempo que anhelaba el reino venidero, veía el juicio de las naciones malvadas y la acreditación del pueblo sufriente de Dios como el momento que se debía anhelar y por el que se debía orar y trabajar. El mensaje del Mesías crucificado y resucitado, el León que es también el Cordero, ha remodelado esta cosmovisión produciendo varias mutaciones nuevas, especialmente la escisión de la muerte en dos (la “muerte primera” y la “muerte segunda”) y de la resurrección como tal en tres (primero el Mesías, luego la “primera resurrección” de 20,5 y después la resurrección final de 20,12). Pero, sea cual sea el modo en que entendamos

estos detalles, no hay duda de que este libro se sitúa claramente, junto con Pablo, los evangelios y Hechos, en el extremo farisaico del abanico de las creencias judías del siglo I sobre la vida después de la muerte; ni de que esta creencia mayoritaria de tipo farisaico en la resurrección ha quedado aquí decisivamente remodelada en torno a la creencia fundamental de que el Mesías mismo de Israel ha sido resucitado de entre los muertos y tiene ahora las llaves de Muerte y Hades.

## 6. Conclusión: la resurrección en el Nuevo Testamento

Los árboles son en sí fascinantes, pero para mi argumentación en este momento lo que cuenta es el bosque. Todavía no hemos analizado todas las pruebas primitivas existentes. Nuestro capítulo siguiente examinará otros varios textos primitivos que no forman parte del Nuevo Testamento y que indican la difusión de opiniones sobre el tema que nos ocupa. Pero el Nuevo Testamento como tal habla, si no con una sola voz, ciertamente sí con una combinación de voces que cantan en estrecha armonía. Todos los libros y tendencias principales, con la única excepción de Hebreos, tratan la resurrección como un tema central e importante, y la sitúan dentro de una estructura de pensamiento judío sobre el dios uno como creador y juez. Por un lado, esta fe en la resurrección se enfrenta firmemente al mundo pagano en su totalidad. Por otro, su remodelación en torno a la resurrección de Jesús mismo la sitúa como una modificación espectacular dentro del judaísmo<sup>575</sup>.

Hay cinco cosas notables en relación con esto, cada una de las cuales requiere una explicación histórica.

En primer lugar, aun cuando la resurrección se enseñaba dentro del judaísmo, rara vez era de interés fundamental, pero en el cristianismo primitivo sí lo es. Ha pasado, por decirlo con palabras de Evans, de la circunferencia al centro<sup>576</sup>.

En segundo lugar, los mundos judío y pagano de la antigüedad tardía estaban, como hemos visto, llenos de especulaciones acerca de la vida después de la muerte, especulaciones que abarcaban un amplio abanico de opiniones tanto dentro del judaísmo como fuera de él. Aunque los primeros cristianos procedían de distintos trasfondos tanto del judaísmo como del paganismo (y aunque las creencias sobre la vida después de la muerte se encuentran entre los elementos culturales más tenazmente conservados), tal abanico no existe prácticamente en el Nuevo Testamento. Casi se podría

decir que, desde este punto de vista, el cristianismo aparece como una ramificación unida del judaísmo farisaico.

En tercer lugar, sin embargo, la opinión farisaica acerca de la resurrección ha quedado clara y constantemente modificada, en todos los textos que hemos estudiado, por dos cosas en particular<sup>577</sup>. (1) La resurrección, en cuanto acontecimiento escatológico, se ha dividido en dos (primero Jesús, luego, a su vuelta, todo su pueblo -la ulterior subdivisión del segundo momento por parte de Apocalipsis 20 no afecta a esta afirmación-)<sup>578</sup>. (2) La naturaleza del futuro cuerpo resucitado se aclara más: no será susceptible de morir ni de corromperse, lo cual requiere una transformación no sólo para quienes ya han muerto, sino también para quienes aún siguen vivos. Este nuevo modo de corporalidad es difícil de describir, pero al menos podemos proponer una etiqueta para él. Al parecer, la palabra “transphysical” (“transfísico”) no existe, lo cual resulta bastante sorprendente (cabría pensar que algún ontólogo emprendedor la hubiese utilizado hace mucho), y yo propongo su inclusión en el *Oxford English Dictionary* entre *transphosphorylation* y *transpicuous*<sup>579</sup>. El prefijo “trans” viene a ser una forma breve de decir “transformado”. “Transfísico” no pretende describir en detalle qué tipo de cuerpo era el que los primeros cristianos suponían que Jesús poseía ya y creían que ellos mismos acabarían por poseer. Tampoco tiene la pretensión de explicar cómo pueda llegar a ser tal cosa. Simplemente (pero también útilmente, espero) pone una etiqueta al hecho demostrable de que los cristianos primitivos imaginaban un cuerpo que seguía siendo sólidamente físico, pero también significativamente diferente del actual. Si acaso -puesto que la principal diferencia que preveían era, al parecer, que el nuevo cuerpo no sería corruptible- podríamos decir no que será *menos* físico, como si de una especie de fantasma o aparición se tratara, sino más físico. “No desvestido sino más completamente vestido.” Como historiadores podemos tener dificultad en imaginar tal cosa. Pero, igualmente como historiadores, no debemos retraernos de afirmar que de eso es de lo que los primeros cristianos hablaban. No hablaban de una supervivencia incorpórea, “espiritual”. Si hubieran querido hablar de esto, el lenguaje les ofrecía muchas otras posibilidades para hacerlo, como a nosotros hoy. No deberíamos proyectar sobre los demás las limitaciones de nuestra propia imaginación<sup>580</sup>.

En cuarto lugar, aunque los primeros cristianos recurrieron a gran parte de los textos bíblicos más obvios para expresar el significado de lo que le había ocurrido a Jesús y lo que le ocurriría a todo el pueblo de Jesús, subrayaron unos textos y evitaron otros de manera sistemática. Por ejemplo, prácticamente no se utiliza Daniel 12,1-3, por más compatible que

pudiéramos haberlo supuesto para los primeros cristianos, especialmente debido a su enérgica afirmación de la acreditación de quienes habían muerto por su lealtad a Dios<sup>581</sup>.

En quinto lugar, mientras que en el judaísmo la idea de resurrección se utilizaba, al menos ya en Ezequiel 37, como una metáfora para dar sentido a los acontecimientos concretos del esperado regreso del exilio, este uso metafórico está totalmente ausente en el cristianismo primitivo. Es sustituido por un uso metafórico de “resurrección”, y de “morir y resucitar”, que tiene referentes distintos, aunque igualmente concretos: el bautismo, la santidad de la vida corporal y el testimonio cristiano.

El presente capítulo, junto con el precedente y la primera parte acerca de Pablo, plantea así una cuestión tremenda al historiador. ¿Cómo cabe explicar la repentina aparición de un movimiento vivo y polifacético, que crece desde el interior de un judaísmo pluriforme y realiza importantes avances en un mundo pagano sumamente pluriforme, un movimiento dentro del cual se afirma de manera exclusiva una única corriente de fe acerca de lo que le ocurre a la gente después de la muerte, corriente que se convierte en fundamental para otros diversos aspectos del movimiento y que sin embargo queda modificada de manera constante en direcciones concretas en toda una amplia gama de textos?<sup>582</sup>

Por supuesto, los primeros cristianos tenían una respuesta para esto. No decían haber visto “signos de la presencia celestial de Cristo”<sup>583</sup>. Decían que Jesús de Nazaret había sido resucitado de entre los muertos, y que este acontecimiento era la condición necesaria y suficiente para que ellos fueran un movimiento “de resurrección” y también un movimiento “de resurrección transformada”. Pero antes de examinar con más detenimiento esta afirmación, debemos extender nuestra investigación a textos posteriores al Nuevo Testamento. ¿Qué le sucedió a esta creencia del cristianismo primitivo en el curso del siglo II?

# Capítulo 11

## La esperanza recentrada (3): Textos paleocristianos no canónicos

### 1. Introducción

El notable ascenso de la iglesia primitiva, y su desarrollo a lo largo de su segundo siglo de existencia, es una inmensa y extensísima historia, demasiado vasta incluso para resumirla aquí. Otros la han trabajado, y yo he aprovechado su trabajo<sup>584</sup>. Como cabía esperar, dados sus orígenes y su entorno, la iglesia desarrolló maneras de hablar acerca de todo tipo de temas, entre ellos la vida después de la muerte, que a veces reflejaban la marcada precisión de la mayor parte del Nuevo Testamento y a veces no. La resurrección de Jesús continuaba siendo central en la proclamación de la iglesia, cosa que no resultaba sorprendente, y su significado se iba examinando desde diversas perspectivas. Y descubrimos un lenguaje “de resurrección” que surgió en algún momento de los dos primeros siglos y que se utiliza en un sentido metafórico bastante diferente: en referencia a la experiencia “espiritual” de la *gnosis*, o a algo casi equivalente. De la cuestión de cuándo y por qué sucedió esto, y de en qué sentido se entendía este lenguaje, hemos de ocuparnos en las páginas siguientes.

Las preguntas principales que se han de abordar a lo largo de todo el capítulo son, sin embargo, las mismas que las que le planteamos al Nuevo Testamento. ¿Qué opinión se tiene de la esperanza futura más allá de la muerte? Donde aparece el lenguaje de resurrección, ¿qué significa? ¿Se da una referencia a un estado intermedio? ¿Qué continuidad y discontinuidad existe entre el cuerpo actual y cualquier cuerpo futuro? ¿Cómo encaja la resurrección, donde aparezca, dentro de un cuadro más amplio? ¿Qué uso metafórico se hace del lenguaje “de resurrección”? Y por último, pero desde luego fundamental para el presente libro, ¿qué opinión se tiene de la resurrección de Jesús como tal, y cómo se relaciona con las demás preguntas?

Vamos a proceder de una manera bastante habitual: en primer lugar, los “Padres apostólicos” (con una o dos obras más que lo mejor es incluir en este apartado), luego los apologistas, luego (aunque no con gran detalle, que requeriría por sí solo otra monografía) los cuatro grandes escritores de

finales del siglo II y comienzos del III: Tertuliano, Ireneo, Hipólito y Orígenes. A todos ellos podemos datarlos con razonable seguridad. Luego, tras un breve paréntesis sobre el primitivo cristianismo siríaco, examinaremos los escritos de Nag Hammadi, que hablan de “resurrección” en un sentido bastante diferente<sup>585</sup>. Los escritos de estas dos últimas categorías son notoriamente difíciles de datar.

## 2. Padres apostólicos

### (i) *1 Clemente*

La carta que en la actualidad se conoce como *1 Clemente* se suele considerar auténtica, escrita por el Clemente que fue obispo de Roma a mediados de los años noventa del siglo I. En datación, por tanto, se encuentra muy próxima al Nuevo Testamento, y puede que incluso sea anterior a algunos de los documentos canónicos. No nos sorprende, pues, encontrarnos con que Clemente formula una doctrina de la resurrección no muy alejada de la del Nuevo Testamento<sup>586</sup>.

De entrada, sin embargo, podría haber parecido de otro modo. En los primeros capítulos, Clemente habla de que los apóstoles Pedro y Pablo habían muerto e ido, en el primer caso, a “un lugar de gloria” y, en el segundo, a “el lugar santo”<sup>587</sup>. Pasa luego a hablar de mártires que “recibieron una noble recompensa”, de aquellos que obtienen el don de “la vida en inmortalidad”, y de presbíteros que han terminado su recorrido y han obtenido “una fructífera y perfecta liberación (*analysis*)” y en ese momento no deben tener miedo de ser apartados “del lugar a ellos asignado”<sup>588</sup>. Por sí solos, estos pasajes se podrían haber tomado como indicio de una creencia en un estado incorpóreo final, susceptible de ser descrito de manera abreviada con la expresión “ir al cielo” (aunque Clemente no la utiliza)<sup>589</sup>.

Pero cuando Clemente expone su propia opinión sobre el estado final de los difuntos bienaventurados, deja claro que este lenguaje acerca de Pedro, Pablo y los demás se debe referir a su morada *temporal* en un lugar bienaventurado, glorioso y santo. No sólo cree en una resurrección final; elabora diversas argumentaciones para demostrar que no es una cosa tan irrazonable de creer como cabría suponer. En primer lugar, la secuencia del día y la noche, y de la siembra y la cosecha, es indicio de que tal progresión está inserta en el mundo creado. Cita el comienzo de la parábola del

sembrador vinculándola con una exposición parecida a la de 1 Corintios 15,36-38:

“Salió el sembrador” y arroja cada una de las semillas en la tierra; caen secas y desnudas en la tierra, y se disuelven. Luego, después de su disolución, la grandeza del conocimiento previo del Dueño las levanta (*anistesis auta*), y de cada grano nacen más semillas, y dan fruto<sup>590</sup>.

Clemente propone luego -audazmente, cabría pensar- el aparente paralelo del fénix, que se rejuvenece tras morir cada 500 años<sup>591</sup>. Y remata su exposición con tres pasajes bíblicos que demuestran, dice, que el “creador de todas las cosas creará la resurrección de quienes le hayan servido con santidad, con la convicción de la buena fe”<sup>592</sup>. Los pasajes en cuestión no son exactamente los que cabría haber esperado. El tercero es el famoso de Job 19,26<sup>593</sup>, pero los dos primeros están tomados de los Salmos. El primero es una cita combinada de los Salmos 41,11; 28,7 y 88,12: “levántame y te alabaré”<sup>594</sup>. El segundo es del Salmo 3,6, combinado con 23,4: “Me acosté y me dormí; me levanté (*exergethen*) de nuevo, porque tú estás conmigo”<sup>595</sup>. Esto ofrece indicios claros de una continuada tradición de ingenio exegético, más allá de la que existe ya en el Nuevo Testamento, en la cual las apariciones de los términos griegos clave relativos a la “resurrección” desencadenaban una lectura de un pasaje entero para demostrar la verdad de lo que, en el mundo grecorromano más amplio, seguía siendo una creencia absurda. Esto no habría sido necesario, desde luego, si el supuesto objetivo final hubiera sido una inmortalidad incorpórea. ¿Por qué iba alguien a molestarse en perseguir textos improbables, y la dudosa analogía de un pájaro fabuloso, para demostrar lo que buena parte de los antiguos paganos creían ya?

En un pasaje posterior, Clemente expone con mayor claridad su opinión acerca de una vida post mórtem en dos etapas: primero, un tiempo de descanso, y después una “manifestación” cuando llegue el reino:

Quienes fueron hechos perfectos en el amor por la gracia de Dios tienen un lugar entre los piadosos y serán manifestados en la visita del reino del Mesías. Pues está escrito: “Entra en tus aposentos durante un brevísimo momento, hasta que hayan pasado mi cólera y mi indignación, y yo os recordaré en un día propicio y os levantaré de vuestros sepulcros”<sup>596</sup>.

También esto es un uso creativo de la Escritura más allá de lo que encontramos en el Nuevo Testamento, aunque echa mano de dos capítulos



bastante claros: Isaías 26 (citando el versículo 20, que no es el versículo más claro de ese capítulo, pero parece como si se tuviera presente el capítulo entero) y Ezequiel 37 (del que cita el versículo 12). La “revelación” (*phaneroo*) de quienes en este momento están muertos, en la “inspección” (*episkope*) del reino, recuerda diversos pasajes bíblicos, en particular Colosenses 3,4 y Sabiduría 3,7. Clemente es capaz en otro pasaje de describir el estado intermedio como un “dormir”, aunque a la luz de las demás cosas que dice es posible que para él, como probablemente para Pablo, esto sea simplemente una metáfora cómoda, sin que se deba entender que indica inconsciencia<sup>597</sup>.

Clemente deja bastante claro que la resurrección futura tiene su fundamento en la resurrección del propio Jesús. Esto (42.3) fue lo que garantizó a los discípulos que era ya el momento de salir al mundo a anunciar que el reino estaba en camino. Clemente se sitúa así como testigo primitivo de un continuado desarrollo creativo de la tradición en el que no se produce ninguna desviación clara respecto a las líneas sentadas en la mayor parte del Nuevo Testamento<sup>598</sup>.

## (ii) 2 Clemente

La llamada *Segunda Carta de Clemente*, que desde hace mucho se ha considerado de algún otro autor, es un sermón general sobre la vida cristiana, en particular sobre el arrepentimiento. Aunque es más breve que *1 Clemente*, contiene varios pasajes sobre la resurrección, entre ellos uno notable que anticipa la insistencia de Tertuliano en la resurrección, no simplemente del cuerpo, sino de la *carne*.

Ninguno de vosotros debe decir que esta carne no será juzgada ni resucitará de nuevo. Sabed lo siguiente: ¿en qué fuisteis salvados, en qué volvisteis a ver, sino cuando estabais en esta carne? Por tanto, debéis custodiar la carne como el Templo de Dios. Pues, lo mismo que fuisteis llamados en la carne, también vendréis [es decir, resucitaréis] en la carne. Si el Mesías, el Señor que nos salvó, aunque era espíritu al principio, se hizo carne y así nos llamó, de la misma manera recibiremos la recompensa en esta carne. Amémonos, pues, unos a otros, para que todos podamos entrar en el reino de Dios<sup>599</sup>.

Está claro que el autor no había reflexionado profundamente sobre la sutil distinción que Pablo establece entre “carne” y “cuerpo”, o que tenía un interés personal que le hacía necesario utilizar “carne” y no precisamente

“cuerpo”. No cabe duda tampoco de que pretendía afirmar lo que Pablo afirmaba en 1 Corintios 6, a saber, que la continuidad entre el cuerpo actual y el cuerpo futuro daba fundamento, por medio de la imagen del Templo, al esfuerzo ético en el tiempo presente. Asimismo, insiste en que la acción en virtud de la cual tendrá lugar la resurrección es el Espíritu Santo<sup>600</sup>. Aunque este autor no desarrolla más el cuadro, ni menciona, cosa que quizá sorprenda, la resurrección del propio Jesús, está claro que en esto pertenece al mismo universo mental que *1 Clemente* y los autores canónicos<sup>601</sup>.

### (iii) *Ignacio de Antioquía*

Entre los muchos asuntos tratados por Ignacio (c. 35-107) en sus cartas, escritas mientras iba de camino a Roma para enfrentarse al martirio en la primera década del siglo II, la resurrección, de los creyentes y especialmente de Jesús, es uno de los puntos fijos a los que una y otra vez regresa. Los docetas, que afirmaban que Jesús no fue realmente un auténtico ser humano, sino que sólo “parecía” serlo, negaban que su carne, pasión y resurrección fueran reales; Ignacio afirma enérgicamente que sí lo fueron. Jesús fue verdaderamente (*alethos*) resucitado, y nos resucitará<sup>602</sup>; la iglesia debe estar completamente segura de su resurrección<sup>603</sup>; los documentos fundacionales de la fe cristiana son Jesucristo, especialmente su cruz, muerte y resurrección, y la fe que existe en virtud de él<sup>604</sup>. Jesús fue verdaderamente clavado (es decir, a un árbol) en la carne por nosotros, para que él pudiera enarbolar un estandarte para todas las edades en virtud de su resurrección<sup>605</sup>; verdaderamente se resucitó a sí mismo de la muerte, según un pasaje, o, según otro (más en línea con el Nuevo Testamento), el padre lo resucitó por su bondad<sup>606</sup>.

La declaración fundamental de Ignacio sobre este tema llega en la carta a Esmirna, donde, como *2 Clemente* y Tertuliano, insiste en la resurrección de la “carne”:

Pues sé y creo que tras la resurrección estaba en la carne. Y cuando vino a quienes rodeaban a Pedro, les dijo: “Tomad, palpadme y ved que no soy un fantasma sin cuerpo” (*daimonion asomaton*). Y enseguida lo tocaron y creyeron, quedando mezclados junto con su carne y su espíritu. Por esta razón desdeñaron incluso la muerte y se les encontró por encima de la muerte. Y tras su resurrección Jesús comió con ellos y bebió

como un ser de carne (*hos sarkikos*), aun cuando espiritualmente estaba unido al padre<sup>607</sup>.

Sobre esta base, Ignacio mantiene firmemente la importancia de la futura resurrección de los creyentes. La encarnación como tal recibía su trascendencia del hecho de que lo que se estaba planeando era nada menos que la abolición de la muerte<sup>608</sup>. La eucaristía es la “medicina de la inmortalidad”, gracias a la cual, como en Juan 6, quienes la comen no morirán, sino que vivirán<sup>609</sup>. La razón por la que guardamos el Día del Señor y no el sábado es que entonces “brotó nuestra vida por medio de él y en virtud de su muerte”; él es aquel al que los profetas aguardaron, y “cuando llegó, los resucitó de entre los muertos” -posible alusión a la creencia de que con su muerte, descenso al Hades y resurrección liberó a los justos difuntos-<sup>610</sup>. Aunque Ignacio se considere a sí mismo en el presente como un esclavo (al menos comparado con los apóstoles), camina hacia su muerte con la fe de que si sufre y muere se convertirá en liberto de Jesucristo, y “resucitará libre en él”<sup>611</sup>. La pasión real, corporal, de Jesús es “nuestra resurrección”<sup>612</sup>.

En cambio, quienes no creen en la realidad de la humanidad de Jesús, ni en su pasión ni en su resurrección, terminarán a su vez como fantasmas sin cuerpo (*asomatois kai daimonikois*). Como los rabinos decían de los saduceos, quienes no creen en la resurrección no la alcanzarán<sup>613</sup>. Ignacio se sitúa en el mismo punto de la escala que el Nuevo Testamento, aun cuando él, como Clemente, ha desarrollado algunas ideas de maneras nuevas y ha utilizado terminología diferente. No hace la distinción, clara en Pablo e implícita en otros lugares, entre la naturaleza del cuerpo crucificado y la del cuerpo resucitado. Su interés apologético se centraba en la continuidad, no en la discontinuidad<sup>614</sup>. El saludo conclusivo de la carta a los Esmirniotas pone de relieve dónde se encuentra su corazón:

Os saludo... a todos, individual y comunitariamente, en el nombre de Jesucristo y en su carne y sangre, por su padecimiento y resurrección, carnal y espiritualmente (*sarkike te kai pneumatike*), en comunión con Dios y con vosotros<sup>615</sup>.

#### (iv) *Policarpo: Carta y Martirio*

Policarpo (c. 69-115) fue obispo de Esmirna, en la costa occidental de Asia Menor. Su carta a los Filipenses es breve, pero contiene una opinión razonablemente completa acerca de nuestro tema. Está completamente en

línea con el Nuevo Testamento. Jesús mismo fue resucitado de entre los muertos por Dios, y será el juez de vivos y difuntos. El que lo resucitó de entre los muertos también resucitará a quienes hagan su voluntad<sup>616</sup>. Esto queda expresado desde la óptica de la era presente y la era venidera:

Pues si le complacemos en la era presente, recibiremos también la era venidera, lo mismo que nos prometió que nos resucitaría de entre los muertos y que, si nos conducimos de manera digna de él, también reinaremos con él, si tenemos fe<sup>617</sup>.

Esto está muy cerca no sólo de Pablo, sino del pensamiento farisaico/rabínico -como lo está la advertencia de que quienes niegan la resurrección y el juicio están entre los principales pecadores-. El pasaje que hace esta declaración (7.1) cita 1 Juan 4,2-3, advirtiendo contra la herejía docética de suponer que la humanidad de Jesús no era real. Según Ireneo, Policarpo utilizó más tarde un lenguaje parecido para hablar de Marción<sup>618</sup>.

Policarpo habla también, más bien a la manera de Clemente, del estado intermedio de los mártires. Los creyentes deben estar plenamente persuadidos de que Ignacio, Zósimo y Rufo, otros miembros de su propia iglesia, y por supuesto el mismo Pablo y los demás apóstoles, no “corrieron en vano” (Policarpo cita de nuevo la carta de Pablo a los Filipenses, en este caso 2,16), sino en fe y rectitud, “y de que están con el Señor” (*para to kyrio*), con el cual sufrieron, tras haber partido ya a “el lugar que merecieron” (*eis ton opheilomenon autois topon*). Vemos aquí los prudentísimos intentos paleocristianos de hablar de la vida inmediata tras la muerte, desde una perspectiva parecida a la de Pablo en el capítulo primero de Filipenses, al tiempo que se hace también hincapié en la importancia del estado final, la vida resucitada que será dada *tras* este estado de “vida después de la muerte”.

Además de a la carta de Policarpo podemos echar también un vistazo al relato de su martirio<sup>619</sup>. Aquí nos encontramos en un mundo diferente de pensamiento. La escena se sitúa mediante una descripción de los mártires de antaño, que con una sola hora de prueba adquirieron una vida eterna. Compararon el fuego efímero que afrontan en la hoguera con el fuego del infierno, que es eterno y no se extinguirá jamás; mantuvieron los ojos puestos en las cosas maravillosas prometidas a quienes resisten, cosas que han sido manifestadas por el Señor “a quienes no eran ya hombres, sino ya ángeles”<sup>620</sup>. Esta identificación de los cristianos muertos como ángeles es una idea nueva, aunque con un eco de Hechos 12,15 y 23,9; se desarrolla en *Hermas*<sup>621</sup>. El autor parece a veces no tener muy claro si hacer hincapié en la resurrección futura o en el presente estado glorioso que los mártires

han alcanzado ya. Así, nos encontramos con que Policarpo reza mientras va a la hoguera:

Yo te bendigo, porque me has considerado digno de este día y esta hora, de que tenga yo parte en el número de los mártires, en el cáliz de tu Mesías, para la resurrección de vida eterna de alma y cuerpo en la incorrupción del Espíritu Santo<sup>622</sup>.

Al mismo tiempo, el autor -tal vez para animar a los mártires potenciales de su época- celebra la vida gloriosa de la que ya disfruta Policarpo:

Con su resistencia venció al soberano injusto, y así obtuvo la corona de la incorrupción. Ahora, unido a la celebración de los apóstoles y todos los justos, glorifica a Dios el padre omnipotente, y alaba a nuestro Señor Jesús el Mesías, el salvador de nuestras almas y guía de nuestros cuerpos, el pastor de la iglesia universal y mundial<sup>623</sup>.

Al poner juntos ambos pasajes, cabe dudar de si la cuidadosa distinción entre el estado presente de los muertos y su futura resurrección estaba tan plenamente presente en la mente del autor como lo estaba en la de sus predecesores, especialmente en la de Policarpo mismo. El relato contiene también una notable descripción de cómo, a la vista de que el fuego no consume a Policarpo suficientemente rápido, un soldado lo acuchilla y de su cuerpo sale una paloma -una idea con muchos paralelos clásicos totales y parciales-<sup>624</sup>. Por último está una de las pruebas más antiguas de la veneración cristiana de las tumbas de los mártires. El autor insiste, contra las acusaciones de judíos y paganos, en que allí se mantiene una enorme distinción entre la actitud cristiana respecto a Cristo mismo, a quien los cristianos adoraban como hijo de dios, y el amor cristiano a los mártires como discípulos e imitadores suyos<sup>625</sup>. También deja claro que habrá celebraciones regulares junto a la tumba de Policarpo:

Así, finalmente recogimos sus huesos, que son más valiosos que piedras preciosas y más honorables que el oro, y los pusimos donde era adecuado. Allí el Señor nos permitirá, en la medida en que podamos, juntarnos en gozosa celebración para realizar las ceremonias por el aniversario de su martirio -tanto por el recuerdo de quienes ya han tomado parte en la contienda, como por el adiestramiento y preparación de quienes lo harán así en el futuro-<sup>626</sup>.

Así, aunque el libro no es del todo claro acerca de lo que les sucede exactamente a los mártires tras la muerte, proporciona sólidos indicios de la

conducta de quienes les sobreviven. Esto contrasta de modo interesante con la actitud de los primeros cristianos respecto a la tumba de Jesús<sup>627</sup>.

### (v) *La Didajé*

La cuestión de cuándo y dónde fue escrita la *Didajé* sigue siendo objeto de considerable debate<sup>628</sup>. De la mayor parte de su contenido sacaríamos la conclusión de que el cristianismo primitivo no era sino una vida de piedad y buenas obras; no obstante, el comienzo indica el destino definitivo que se tiene a la vista, al hablar de los dos caminos, el de la vida y el de la muerte<sup>629</sup>. A lo largo de las detalladas exhortaciones éticas no hay ninguna mención explícita de una sanción o una recompensa definitivas más allá de la muerte. Sólo cuando llegamos a las instrucciones relativas a la eucaristía encontramos, en las dos oraciones, una mención de la meta última:

Lo mismo que este pan partido estuvo disperso por los montes y fue reunido para llegar a ser uno, que sea así reunida tu iglesia de los confines de la tierra en tu reino; pues tuya es la gloria y el poder por Jesucristo por siempre.

Recuerda, Señor, a tu iglesia, para rescatarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, como pueblo santificado, en tu reino, que has preparado para ella; pues tuyo es el poder y la gloria para siempre<sup>630</sup>.

La noción de un “reino”, creado en virtud del poder divino, parece reflejar la escatología primitiva que hemos estudiado. Y la eucaristía se ha de celebrar “en la dominica del Señor” (*kata kyriaken kyriou*), celebrando - ¡especialmente mediante esta expresión extraña y repetitiva!- el hecho de que Jesús es el verdadero rey<sup>631</sup>.

En el último capítulo de este breve libro, el autor crea un *collage* de citas, en su mayoría procedentes de Mateo 24, para hablar del final venidero. La iglesia debe mantenerse despierta para la llegada del Señor; aparecerán falsos profetas, y al final el “impostor”; pero entonces surgirán los signos de la verdad:

En primer lugar, el signo desplegado en el cielo; en segundo lugar, el signo de la voz de la trompeta; y, como tercer signo, la resurrección de los muertos. Pero no de todos, sino, como se dijo: “El Señor llegará, y todos sus santos con él”. Entonces el mundo verá al Señor “viniendo sobre las nubes del cielo”<sup>632</sup>.

Esto parece que depende, no sólo del discurso apocalíptico de Mateo y de la profecía del Antiguo Testamento (en concreto Zacarías 14,5 y Daniel 7,13), sino también de la predicción de la resurrección hecha en 1 Corintios 15,52 y 1 Tesalonicenses 4,16<sup>633</sup>. Cómo integra la *Didajé* la resurrección futura dentro de un esquema escatológico más amplio no es la cuestión que en este momento nos ocupa<sup>634</sup>. Que afirme dicha resurrección, como parte de una teología de un reino de dios venidero, significa que, aun cuando esta doctrina no sea fundamental en el documento (no la integra, a la manera de Pablo, en su asunto principal, es decir, en los detalles prácticos de poca envergadura de la vida y la ética eclesiales), es otro testimonio de la misma teología que encontramos en Clemente, Ignacio, Policarpo y, por supuesto, el Nuevo Testamento como tal.

### (vi) *Carta de Bernabé*

La *Carta de Bernabé* (que ha recibido diversas dataciones en las últimas décadas del siglo I o en las primeras décadas del II) ofrece una amplia exposición de la fe cristiana en buena medida desde la perspectiva del cumplimiento tipológico de la Escritura del Antiguo Testamento. Entre los temas centrales que saca está el de la nueva alianza y la nueva creación. La introducción declara que el primero de los tres *dogmata* que el autor va a exponer es *zoes elpis*, “la esperanza de vida”, la cual, dice, “es el comienzo y terminación de nuestra fe”<sup>635</sup>.

Luego sostiene que la alianza del Antiguo Testamento ha quedado renovada por medio de Jesús y se les ha arrebatado a los judíos; el juicio está llegando, el juicio del que se habla en Daniel y en otros lugares, y los cristianos deben aferrarse a su fe<sup>636</sup>. Jesús es el verdaderamente humano, creado a imagen de Dios, que padeció y soportó a manos de los hombres “con el fin de destruir la muerte y revelar la resurrección de entre los muertos, porque debe ser manifestado en carne”<sup>637</sup>. De suyo, esto podría indicar que el autor estaba tomando 1 Timoteo 3,16 (“manifestado en la carne”) como una referencia a la resurrección, pero el pasaje que sigue indica que es un comentario antidocético acerca de la encarnación<sup>638</sup>. Esto lleva a la promesa de nueva creación, una nueva tierra que mana leche y miel en cumplimiento definitivo de la promesa de Génesis 1,26-28<sup>639</sup>. El mundo nuevo quedará completado “cuando hayamos sido hechos perfectos como herederos de la alianza del Señor”<sup>640</sup>.

Sigue luego una larga sección de exposición tipológica y alegórica de la Escritura en relación con la muerte de Jesús y la conducta cristiana, y una



ulterior exposición del bautismo y la cruz (capítulos 7-12). Esto conduce al autor a una declaración explícita de las promesas que indican que la alianza será renovada para incluir dentro de ella a los gentiles (13-14). Esto queda luego centrado en el mandamiento del sábado, que (como en Hebreos) se interpreta escatológicamente desde la óptica del “descanso” todavía por llegar. De hecho, apunta a la nueva creación final, que quedó inaugurada cuando Jesús resucitó de entre los muertos el primer día de la nueva semana:

El sábado que he hecho [dice Dios], en el cual daré descanso a todas las cosas, es el comienzo de un octavo día, esto es, el comienzo de otro mundo. Por tanto, debemos considerar también el octavo día como un día de celebración, en el cual también Jesús resucitó de entre los muertos y fue hecho manifiesto, y subió al cielo<sup>641</sup>.

El libro concluye con una exposición de los “dos caminos”, y el resumen final insiste en que el sendero de la luz tiene el sentido que tiene debido a lo que está por llegar:

Pues quien hace estas cosas será glorificado en el reino de Dios, mientras que quienes escojan las otras serán destruidos junto con sus obras. Ésa es la razón por la que existe una resurrección; ésa es la razón por la que existe una recompensa<sup>642</sup>.

El último párrafo del libro repite una y otra vez la advertencia del juicio venidero y la promesa de la salvación final<sup>643</sup>. La vida presente tiene sentido a la luz de lo que está por llegar. Aunque la exposición es de un tipo muy diferente de cualquiera de las que encontramos en el Nuevo Testamento, ésta es claramente un intento de exponer, en una situación diferente (y bajo la presión de la oposición judía), la teología primitiva de la nueva creación y la nueva alianza, y por tanto no nos sorprende encontrar la resurrección, tanto de Jesús como de los cristianos, como una corriente importante, aunque no muy desarrollada, dentro de ella.

## (vii) *El Pastor de Hermas*

Hoy en día, la larga obra tripartita de Hermas se data normalmente a mediados del siglo II, pero fue considerada como parte del Nuevo Testamento por Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano (en su primer período). El largo y sinuoso camino de visiones, meditaciones, revelaciones y reflexiones incluye un pasaje que habla de nueva creación en

cumplimiento de una profecía<sup>644</sup>; pero la mayor parte del libro versa sobre la posibilidad del arrepentimiento a raíz de un pecado posterior al bautismo, ofreciendo análisis largos y (a nuestro modo de ver) tortuosos de grados y tipos de conducta. Dentro de esta obra, las claras doctrinas enseñadas tanto en el Nuevo Testamento como en los demás Padres apostólicos quedan en el mejor de los casos apagadas; esto se aplica (por ejemplo) a la cristología y también a la vida después de la muerte.

La única afirmación clara de la resurrección dentro del conjunto de la obra llega en la conclusión de la quinta *Parábola*:

Guarda esta carne tuya pura y sin tacha, para que el espíritu que en ella habita pueda dar testimonio de ello, y tu carne pueda quedar justificada. Ten cuidado de que no penetre en tu corazón la idea de que esta carne tuya es corruptible, y la utilices mal con una profanación u otra. Si profanas tu carne, profanas también al Espíritu Santo. Y si profanas la carne<sup>645</sup>, no vivirás.

[Hermas pregunta entonces cómo una persona que, ignorante de esta enseñanza, profana la carne, puede aún ser salva. El maestro continúa:] Sólo Dios tiene el poder de sanar las antiguas ignorancias, pues él tiene toda autoridad, siempre y cuando, en el futuro, no profanes ni la carne y ni el espíritu. Pues ambos están en comunión, y es imposible profanar uno sin el otro. Mantén ambos puros, por tanto, y vivirás para Dios<sup>646</sup>.

En este pasaje no queda claro precisamente cuál piensa *Hermas* que será el estado final de los cristianos puros. Pero, puesto que utiliza la unión de carne y espíritu, y la imposibilidad de profanar uno sin el otro, como la clave de su argumentación, tal vez pretenda afirmar la resurrección tanto de la carne como del espíritu al final; y quizá esto sea lo que se quiere decir con “vivir para dios”, expresión con la que nos hemos encontrado en otros contextos y que reaparece tres veces más en *Hermas*<sup>647</sup>.

A veces se dice que en *Hermas*, como al parecer en el *Martirio de Policarpo*, los justos difuntos se convierten en ángeles<sup>648</sup>. Pero el pasaje que hace al caso en *Visión* 2.2.7 simplemente dice “que vuestro tránsito (*parodos*) sea con los santos ángeles”<sup>649</sup>. En *Parábola* 9.27.3, los justos serán “amparados por el Señor”, están ya “gloriosos con Dios”, y “su lugar está ya con los ángeles, si continúan sirviendo al Señor hasta el final”. En ninguno de estos pasajes *identifica* el autor a los muertos con ángeles; simplemente dice, como se podría decir de Lázaro en Lucas 16,22, que están en compañía de los ángeles. En otra ocasión hace referencia a los

justos difuntos “que habitan con el hijo de dios, tras haber recibido su espíritu”<sup>650</sup>. De manera decepcionante, la larga parábola del sauce (*Parábola* 8), tras haber aludido al parecer a Ezequiel 37 al preguntar cómo podrían vivir esas cosas secas (las ramas de la parábola), no llega a desarrollar una respuesta completa que muestre lo que el autor creía que podría ser el cumplimiento de esa profecía concreta<sup>651</sup>. En resumidas cuentas, tenemos la marcada impresión de que estamos planteando una pregunta en la que Hermas no estaba interesado. No podemos presionarlo ni en una dirección ni en otra en busca del tipo de respuesta exacta que tantos otros textos paleocristianos estaban deseosos de proporcionar.

### (viii) *Papías*

De la enseñanza y escritos de Papías (c. 60-130), que fue obispo de Hierápolis aproximadamente en la misma época en que Policarpo fue obispo de Esmirna, han llegado hasta nosotros algunos fragmentos en citas y debates de autores posteriores<sup>652</sup>. Eusebio cuenta cómo Papías describió “la resurrección de un muerto” (*nekrou anastasis*) en su propia época, así como su creencia de que habría un período de mil años después de la resurrección de los muertos, cuando el reino de Cristo quedara establecido corporalmente (*somatikos*) en esta tierra. Pese al hecho de que esto se basa evidentemente en Apocalipsis 20, Eusebio parece considerar todo esto como una falta de gusto y también de teología, y se apresura a insistir en que Papías, “hombre de muy escasa inteligencia, como ponen de manifiesto la prueba de sus escritos”, había entendido mal a los apóstoles, al no ver que éstos habían escrito “mística y simbólicamente”. Sí señala, sin embargo, que Ireneo, al cual Eusebio no describía ni mucho menos en tonos tan despectivos, seguía a Papías en esto<sup>653</sup>. Lo mismo dice Jerónimo, quien añade que cuando Ireneo y Apolinario, entre otros, siguen a Papías en su visión milenarista, afirman que, tras la resurrección, el Señor reinará en la carne con los santos<sup>654</sup>. El gran Máximo el Confesor, del siglo VII, añade que, según Papías, la comida estará entre los gozos de la resurrección<sup>655</sup>.

La relación que el propio Ireneo hace de las creencias anteriores a su época, que él había hecho suyas, contiene una magnífica explicación de lo que “los ancianos que vieron a Juan el discípulo del Señor” solían decir acerca del tiempo venidero en el que las vides crecerán en abundancia, los granos de trigo producirán diez mil espigas, etcétera. Los animales que se alimenten con esta dieta maravillosa se volverán pacíficos y mansos unos respecto a otros, y totalmente sometidos a los seres humanos (una tentativa

interesante de explicar pasajes como Isaías 11,6-9)<sup>656</sup>. Ireneo, consciente sin duda del asombro causado entre su público, añade con firmeza que, según Papías, tales cosas son creíbles para quienes creen. En efecto, dice, Papías cuenta que Judas no había creído en el tiempo venidero de bendición, y que Jesús había respondido simplemente diciendo que quienes vivieran hasta esos tiempos verían<sup>657</sup>. Está claro que Papías se debe citar como un testigo especial, junto con Clemente e Ignacio, de una opinión vigorosamente física del tiempo final de la salvación, tanto del mundo como de los justos.

### (ix) *La Epístola a Diogneto*

Aunque la *Epístola a Diogneto* se imprime normalmente con los otros “Padres apostólicos”, en realidad no forma parte de ellos<sup>658</sup>. Probablemente es de finales del siglo II o incluso del siglo III, y se debiera clasificar con los apologistas como Justino y Atenágoras<sup>659</sup>.

Tampoco guarda correspondencia con Clemente, Ignacio y Policarpo a la hora de pensar acerca de la esperanza cristiana. Al menos no tiene gran cosa que decir sobre ella (ni sobre la resurrección de Jesús), pero lo que sí tiene que decir, acerca del lugar de la iglesia cristiana dentro del mundo en general, inclina a pensar que el autor sostenía una opinión helenística habitual, la de un alma inmortal encerrada en un cuerpo físico. Lo mismo que el alma habita en el cuerpo, pero no es del cuerpo, así los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo (6.3). La carne odia al alma y lucha contra ella, lo mismo que el mundo odia a los cristianos. Esto no se debe a que aquélla o éstos hayan hecho mal alguno, sino porque se oponen a los placeres del mundo y la carne (6.5). Lo más cerca que llegamos a una visión positiva del cuerpo, que podría apuntar a una resurrección, es lo siguiente:

El alma ama a la carne que le odia, y a los miembros; y los cristianos aman a quienes les odian. El alma ha sido encerrada en el cuerpo, pero a su vez sustenta al cuerpo; y los cristianos, encerrados en el mundo como en una cárcel, sustentan a su vez el mundo. El alma es inmortal y vive dentro de una tienda mortal; y los cristianos viven por el momento entre cosas corruptibles, mientras aguardan la incorruptibilidad en el cielo<sup>660</sup>.

Como máximo, esto se podría entender como compatible con 2 Corintios 4 y 5, por ejemplo; pero parece más normal considerarlo como una moderada declaración platónica que no ve un cuerpo incorruptible como un don del

cielo, sino que ve el alma inmortal que aguarda una inmortalidad completa, lejos del mundo material corruptible, como un don que se disfrutará en el cielo mismo. Diogneto probablemente formula así la visión de una escatología personal que muchos cristianos occidentales todavía suponen que es la del Nuevo Testamento<sup>661</sup>.

Los Padres apostólicos permanecen bastante cerca de sus predecesores canónicos. Hay nuevas batallas que librar, especialmente contra el docetismo. Por eso algunos, particularmente Ignacio, subrayan la resurrección corporal y “carnal” de Jesús sin diferenciar el cuerpo resucitado del actual, que es corruptible. Desarrollan un lenguaje y unas imágenes nuevos para abordar situaciones nuevas. Como sucede con algunos de los libros canónicos más breves, no siempre necesitan analizar la resurrección, ni siquiera afirmarla. Pero en muchos pasajes confirman que, para la inmensa mayoría de los cristianos primitivos que conocemos, la “resurrección” era la esperanza cristiana definitiva, y se entendía en un sentido indudablemente corporal; que esto entrañaba algún tipo de estado intermedio, a su vez glorioso y bienaventurado; y que la resurrección futura dependía de la del mismo Jesús y seguía su modelo. No hubo ningún intento de utilizar el lenguaje de “resurrección” metafóricamente en ninguno de los modos desarrollados (junto al uso literal) en el Nuevo Testamento o en los modos muy diferentes elaborados por la *Epístola a Regino*, por poner un ejemplo. “Resurrección” seguía siendo literal en su uso, concreta en su referente y fundamental para la teología y la esperanza de los cristianos primitivos.

### **3. Apócrifos paleocristianos**

#### **(i) *Introducción***

Hay ciertos libros normalmente catalogados como “apócrifos del Nuevo Testamento” que, aun cuando su fecha y circunstancias de redacción siguen siendo objeto de debate, pueden revelar muchas cosas sobre el movimiento cristiano primitivo. Los textos en cuestión están al alcance del gran público en buenas traducciones modernas<sup>662</sup>. Vamos a examinar brevemente cuatro obras en particular.

#### **(ii) *La Ascensión de Isaías***

En la actualidad, la obra paleocristiana conocida como la *Ascensión de Isaías* forma parte de un texto que ha llegado hasta nosotros completo sólo en lengua etiópica, aunque existen fragmentos griegos, latinos, eslavos y coptos. La opinión común ha sido que el texto es heterogéneo, constituido por una segunda parte cristiana (capítulos 6-11) agregada a una parte judía precristiana (capítulos 1-5) conocida como el *Martirio de Isaías*; éste es el título bajo el cual se encuentra hoy con frecuencia la obra<sup>663</sup>. Tanto la naturaleza heterogénea del texto como su datación han sido objeto de controversia; los especialistas solían mostrarse cautelosamente partidarios de situarla en algún momento del siglo II, pero el importante estudio crítico más reciente, que además aboga por la unidad esencial de la obra, la sitúa firmemente en el siglo II, y en concreto en la década de los años setenta<sup>664</sup>. Pero sea cual sea el punto de este lapso temporal donde datemos la obra, su visión de la resurrección no es gnóstica, como se ha sostenido en ocasiones<sup>665</sup>. Parece estar, más o menos, en línea con el Nuevo Testamento y los Padres apostólicos que ya hemos estudiado.

Para lo que en este momento nos interesa, hay dos textos clave, uno en cada parte. Quienes tratan el texto como heterogéneo explican el primero como una interpolación cristiana en la primera parte supuestamente judía y no cristiana. El primer pasaje habla de “el Bienamado”, es decir, el Mesías, que vendrá desde el séptimo cielo, adoptando la forma de hombre, y que será atormentado, crucificado y enterrado en un sepulcro custodiado por guardias. Entonces,

el ángel del Espíritu Santo y Miguel, el jefe de los santos ángeles, abrirán su sepulcro al tercer día, y ese Bienamado, sentado sobre los hombros de ambos, saldrá y enviará a sus doce discípulos, y ellos enseñarán a todas las naciones y a toda lengua la resurrección del Bienamado, y quienes crean en su cruz serán salvos, y en su ascensión al séptimo cielo de donde vino; y los muchos que crean en él hablarán por medio del Espíritu Santo, y habrá muchos signos y milagros en esos días<sup>666</sup>.

Esto presenta afinidades evidentes con elementos de las tradiciones canónicas; con el final largo de Marcos (el cual, si es lo bastante antiguo, se podría considerar como una fuente de este texto); y también con la historia de los hombres enormes que salen de la tumba, sosteniendo a Jesús, en el *Evangelio de Pedro*. No es seguro, no obstante, que la obra dependa sencillamente de alguna de éstas, o éstas de ella; éste es un tema que merece un estudio más detenido<sup>667</sup>.

El otro texto clave aparece en el capítulo 9, en el clímax de la visión del Mesías venidero que se le concede a “Isaías” mientras asciende por los siete cielos<sup>668</sup>. Cuando llega al séptimo cielo, ve a Henoc y a todos cuantos con él estaban. Están “despojados de sus vestiduras de carne”, y llevan vestiduras celestiales como los ángeles. Sin embargo, aún no están entronizados<sup>669</sup>. Para esto deben aguardar hasta que Cristo descienda a la tierra en la encarnación y sea asesinado por “el dios de ese mundo”. Después de esto:

    Cuando haya saqueado al ángel de la muerte, resucitará al tercer día y permanecerá en ese mundo durante quinientos cuarenta y cinco días. Y entonces ascenderán con él muchos justos cuyos espíritus no recibirán sus vestiduras hasta que el Señor Cristo ascienda y ellos asciendan con él. Entonces, en efecto, recibirán sus vestiduras y sus tronos y sus coronas, cuando él haya ascendido al séptimo cielo<sup>670</sup>.

Esto insiste claramente tanto en la resurrección de Jesús como en el “revestimiento” de los justos -y en una secuencia temporal en la cual se lleva a cabo en favor de los ya muertos algo nuevo en virtud de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús-. El “revestimiento” con vestiduras celestiales no se debe forzar hasta el punto de hacerle significar que los nuevos cuerpos son “inmateriales”; el pensamiento podría estar igual de fácilmente cerca del de 2 Corintios 5,1-5. El saqueo del ángel de la muerte es muy diferente de la idea de dar la bienvenida a la muerte como el acto en el que uno se despoja del cuerpo físico. La *Ascensión de Isaías*, sea heterogénea o unitaria, del siglo I o del II, guarda estrecha correspondencia con la teología, aunque no siempre con las imágenes, del material canónico y de los Padres apostólicos.

### (iii) *El Apocalipsis de Pedro*

En la actualidad se admite por lo general que la obra conocida como el *Apocalipsis de Pedro* (que no tiene nada que ver con el tratado homónimo de Nag Hammadi, sobre el cual véase *infra*) fue escrita en el seno de un grupo de cristianos que procuraron permanecer fieles durante el régimen de Bar Kokebá (132-135 d.C.)<sup>671</sup>. El libro muestra una clara dependencia respecto a varias partes del Nuevo Testamento, y respecto a ideas que eran habituales dentro de la literatura apocalíptica judía. El pasaje fundamental en lo que al tema que nos ocupa se refiere aparece en el capítulo 4, donde el autor junta ecos de profecía bíblica, en particular Ezequiel 37, con



explicaciones de la resurrección que, como sucede con otros varios escritos del siglo II, echan mano de las imágenes paulinas de las semillas y las plantas:

Mirad ahora lo que experimentarán en los últimos días, cuando llegue el día de Dios. En el día de la decisión del juicio de Dios, todos los hijos de los hombres desde oriente hasta occidente serán reunidos ante mi Padre que vive siempre, y él mandará al infierno que abra sus barras de acero y que entregue todo cuanto está en él. Y a las bestias y a las aves les mandará que devuelvan toda la carne que devoraron, puesto que desea que los hombres aparezcan de nuevo; pues nada perece para Dios, y nada es imposible con él, pues todas las cosas son suyas. Pues todas las cosas van a pasar el día de la decisión, el día del juicio, ante la palabra de Dios, lo mismo que todas las cosas vinieron a pasar cuando él creó el mundo y mandó todo cuanto hay en él y todo fue hecho -así se dice en la Escritura: “Hijo de hombre, profetiza sobre los diversos huesos, y di a los huesos: hueso con hueso en articulaciones, tendones, nervios, carne y piel y cabello encima”-<sup>672</sup>. Y a la orden de Dios el gran Uriel dará alma y espíritu<sup>673</sup>. Pues Dios lo ha puesto a él al cargo de la resurrección de los muertos en el día del juicio. Mirad y considerad los granos de trigo que se siembran en la tierra. Un hombre los siembra como algo seco y sin alma en la tierra; y reviven, dan fruto, y la tierra los devuelve de nuevo como una prenda a ella confiada. Y esto que muere, que es sembrado como semilla en la tierra y cobrará vida y será devuelto a la vida, es el hombre. Cuánto más resucitará Dios el día de la decisión a quienes creen en él y son escogidos por él, aquellos por los que hizo la tierra; y la tierra devolverá todo esto el día de la decisión, puesto que también ella será juzgada con ellos, y el cielo con ella<sup>674</sup>.

Esta afirmación categórica del juicio futuro, que requiere cuerpos futuros, queda ampliada en otras partes del libro, tanto desde la perspectiva de las nuevas “vestiduras” que llevarán los “elegidos y justos” -en otras palabras, los nuevos cuerpos que recibirán- como desde la del estado intermedio, el “Paraíso”, que disfrutarán<sup>675</sup>. Esto tiene claramente su sitio dentro de la corriente principal de ideas sobre la “resurrección” que hemos estudiado, procedentes de fuentes judías y cristianas. Aunque algunos de los detalles de su cuadro parecen incoherentes -¿obtienen los justos sus nuevos cuerpos antes del juicio final o después?-, no hay duda acerca de la creencia

básica. La esperanza de la resurrección, aquí como en otros lugares, se invoca para sostener a quienes están padeciendo persecución.

#### (iv) *5 Esdras*

La obra conocida como *5 Esdras* aparece en las publicaciones de los apócrifos del Antiguo Testamento constituyendo los dos primeros capítulos del libro conocido como *2 Esdras*, cosa que induce a confusión<sup>676</sup>. Algunos siguen considerándola una obra judía<sup>677</sup>, pero la mayoría están de acuerdo con Graham Stanton en que es una obra cristiana escrita en el período que siguió a la sublevación de Bar Kokebá<sup>678</sup>.

El segundo capítulo de la obra, firmemente enraizado en temas tradicionales judíos, promete la resurrección para quienes han muerto:

Llamad, llamad al cielo y a la tierra a dar testimonio: he dejado de lado el mal y he creado el bien; pues yo soy el Viviente, dice el Señor.

Madres, abrazad a vuestros hijos; criadlos con alegría, como hacen las palomas; fortaleced sus pies, porque yo os he elegido, dice el Señor. Y resucitaré a los muertos allí donde están, y haré que salgan de sus tumbas, porque reconozco mi nombre en ellos... He consagrado y preparado para vosotros doce árboles cargados con diversos frutos, y el mismo número de fuentes que manan leche y miel, y siete imponentes montañas donde crecen rosas y azucenas...<sup>679</sup>

La promesa de la resurrección, con ecos de Ezequiel 37, se presenta así dentro de la visión más amplia de la nueva creación, del Edén restaurado. A los lectores se les manda que hagan justicia en la comunidad, especialmente enterrando a quienes permanecen insepultos. A quienes así obran se les promete “el primer lugar en mi resurrección”<sup>680</sup>. Llegará un día de tribulación y angustia, en el que las naciones harán la guerra contra el pueblo elegido. Pero a éste se le garantiza, no sólo la protección divina, sino también, una vez más, la resurrección:

Regocíjate, oh madre, con tus hijos, porque yo os liberaré, dice el Señor. Recuerda a tus hijos que duermen, porque yo haré que salgan de los escondrijos de la tierra y les mostraré misericordia; pues yo soy misericordioso, dice el Señor Todopoderoso<sup>681</sup>.

Si esta obra es efectivamente cristiana, pone de manifiesto que, en ese momento, la joven iglesia perseguida estaba reivindicando las mismas promesas (basadas especialmente en Daniel 12) que los mártires judíos en 2 Macabeos y en otros lugares.

### (v) *La Epistula Apostolorum*

La obra que lleva este título fue descubierta en una versión copta a finales del siglo XIX, y posteriormente también en una traducción etiópica y en unos pocos fragmentos latinos<sup>682</sup>. Pretende ser una carta enviada por los once apóstoles supervivientes a los cristianos de todo el mundo, en la cual les cuentan las conversaciones que mantuvieron con Jesús resucitado después de Pascua. Este marco ficticio, conocido por algunos de los escritos de Nag Hammadi y otros parecidos (véase *infra*), se utiliza aquí para presentar una postura teológica muy semejante a la del Nuevo Testamento, los demás Padres apostólicos y los apologistas. Su fecha probable es en torno a mediados del siglo II, o quizá algo antes.

La obra presenta, entre otras cosas, una sólida opinión sobre la resurrección corporal de Jesús y sobre la futura vida corpórea de sus seguidores, frente a maestros como Cerinto y Simón el Mago. Los apóstoles no sólo pudieron oír, sino también tocar a Jesús tras su resurrección<sup>683</sup>. El Señor resucitado, para convencer a los discípulos (que según este texto fueron para creer más tardos incluso que como aparecen en los relatos canónicos), no sólo invitó a Tomás a que lo tocara, sino también a Pedro y a Andrés:

Y para que sepáis que soy yo, extiende tu mano, Pedro, y tu dedo a la herida dejada en mis manos por los clavos; y tú Tomás, a mi costado; y también tú, Andrés, observa si mi pie se asienta sobre el suelo y deja huella<sup>684</sup>.

Cuando Jesús resucitado les promete que también a ellos se les darán cuerpos nuevos e incorruptibles como parte de la renovación de toda la creación, respalda esta idea citando Salmo 3, en el que incluye este versículo: “Me acosté y me quedé dormido; me levanté, pues Dios me levantó” (el salmo como tal reza: “pues el Señor me sostuvo”)<sup>685</sup>. Esto se aplica a continuación a los discípulos como tales; lo mismo que el padre despertó a Jesús de entre los muertos, también ellos serán resucitados de la misma manera y recibirán “una vestimenta que no perecerá”<sup>686</sup>. Está claro que la destreza paleocristiana para encontrar pasajes escriturísticos que reforzaran la creencia de la resurrección seguía gozando de buena salud, lo

mismo que la afición a dichos del tipo “Yo soy”: “Yo soy la esperanza de quienes no tienen esperanza”, declara Jesús, “quien ayuda a los que no tienen quién les ayude, el tesoro de los necesitados, el médico de los enfermos, la resurrección de los muertos”<sup>687</sup>.

Junto con muchos escritores del siglo II que abordan el tema de la resurrección, este autor se enfrenta a la cuestión de cómo va a realizarse la resurrección. ¿Cómo puede cobrar vida lo que ha quedado muerto y dispersado?<sup>688</sup> Jesús explica que la carne, que ha “desaparecido”, resurgirá, lo mismo que lo perdido se hallará y lo que es débil se recuperará, y todo para la gloria del padre<sup>689</sup>. Esta respuesta dista mucho de ser tan completa como la que nos brindan los otros autores cristianos primitivos, especialmente aquel al que vamos a pasar a continuación; pero no hay duda de que la *Epistula Apostolorum* tenía la firme intención de afirmar la resurrección corporal con la misma claridad que ellos.

## 4. Los apologistas

### (i) *Justino Mártir*

Justino (c. 100-165), que escribió a mediados del siglo II, es el primer pensador cristiano que redactó lo que podríamos considerar libros largos<sup>690</sup>. Filósofo cualificado y experto, a raíz de su conversión al cristianismo (en torno al 130 d.C.) siguió enseñando filosofía, aunque a partir de entonces exponiendo la fe cristiana. Como los demás apologistas, consideraba que su principal y necesaria tarea era refutar acusaciones de inmoralidad, sedición y hasta de ateísmo (acusación habitual contra quienes negaban la corrección de la religión pagana)<sup>691</sup>. Pero Justino asumió también la responsabilidad de sostener que el cristianismo era en realidad la verdad que daba sentido a los atisbos de luz dentro del paganismo. No se trataba simplemente de que el resto del mundo estuviera equivocado y los cristianos estuvieran en lo cierto; el resto del mundo examinaba señales indicadoras y pistas, y los cristianos habían encontrado la meta a la que conducían.

Dada la universal incredulidad pagana frente a la resurrección, no resulta sorprendente que Justino tuviera que abordar la cuestión en varias ocasiones, lo cual le llevó incluso a redactar un libro completo al respecto. No existe controversia acerca de cuál era su punto de vista, de modo que un breve resumen bastará.

En la *Primera Apología*, Justino declara (8) que tanto los malvados como los justos serán resucitados para el juicio. Siempre a la caza de puntos de contacto en la cultura pagana a partir de los cuales elaborar un argumento, señala (18) que incluso la nigromancia proporciona pruebas de que el alma continúa viviendo después de la muerte, e indica que de allí a la creencia cristiana el paso no es tan grande<sup>692</sup>. De manera parecida, las creencias paganas acerca de la apoteosis ponen de manifiesto que dentro de esa cosmovisión se pueden aceptar la supervivencia y la glorificación; Justino no identifica la fe en la resurrección con este tipo de postura, simplemente señala ésta como un peldaño en el camino hacia la verdad (21-22). Esperamos, dice (18), recibir de nuevo nuestros propios cuerpos, aun cuando estén muertos y arrojados al interior de la tierra; con dios nada hay imposible. Sabemos que en el mundo físico suceden toda clase de cosas aparentemente imposibles. Por ejemplo, ¿cómo se convierte el semen en un ser humano? Y sin embargo sucede. Así también (19) los cuerpos humanos, tras quedar disueltos como semillas en la tierra (el eco familiar de Juan 12 y 1 Corintios 15), resurgirán de nuevo en el momento dispuesto por dios y ‘se vestirán de incorrupción’ (*aphtharsian endysasthai*). Siguiendo a Pablo en 1 Corintios 15, Justino cita el Salmo 110 como una profecía de que Dios resucitaría primero a Cristo de entre los muertos y luego lo llevaría al cielo hasta que hubiera sometido a sus enemigos (45).

Dos secciones del *Diálogo con Trifón* se ocupan también de la resurrección. En la primera (80), Justino expone vigorosamente su creencia en la resurrección corporal, frente a algunos que afirman ser cristianos pero no creen en ella, y que sostienen, en cambio, que sus almas simplemente van al cielo después de la muerte. (No parece conocer a nadie que haya dado el radical paso siguiente de seguir hablando de “resurrección” utilizando tal lenguaje para denotar una experiencia espiritual en la vida presente; para encontrar la denuncia de esa idea tenemos que esperar hasta Ireneo.) Justino acompaña esto con una afirmación igualmente clara de un paraíso terrenal que incluye una Jerusalén reconstruida<sup>693</sup>.

En el otro pasaje clave expone el Salmo 22 indicando que Cristo sabía que su padre lo resucitaría de entre los muertos (106). También podemos ver esto, dice, en el libro de Jonás, donde el profeta emerge al tercer día (107). En 108, Justino comenta que los judíos seguían diciendo que los discípulos robaron el cuerpo y que estaban engañando a la gente al decir que Jesús había sido resucitado y luego había ascendido al cielo. Habla de que Josué da al pueblo una herencia temporal, pero declara que Cristo, “tras la santa resurrección”, nos da “una posesión eterna” (113)<sup>694</sup>.

Existen otros dichos fragmentarios sobre este tema que pueden proceder de Justino<sup>695</sup>. Pero es su tratado sobre la resurrección, que no se ha conservado completo, lo que llama poderosamente la atención<sup>696</sup>. Tras una introducción (1) sobre el carácter manifiesto de la verdad, Justino se pone a describir (2) lo que para entonces era claramente una negación corriente de “la resurrección de la carne”, al parecer no procedente del paganismo (aunque sin duda también existía en éste), sino de dentro de una fe supuestamente cristiana. Menciona explícitamente a los docetas, quienes afirman que Jesús sólo “parecía” tener carne, pero en realidad era sólo “espiritual” (*pneumatikon*); y a unos que utilizan las palabras de Jesús en su respuesta a los saduceos (Marcos 12,25) como prueba de que la resurrección de la que aquí se habla no es carnal.

Luego va abordando uno por uno los temas que hacen al caso. Es razonable indicar que a uno se le pueden devolver todos sus miembros corporales sin que éstos tengan que desempeñar necesariamente la misma función que ahora (3). El hecho de que uno esté deforme en el presente no significa que la deformidad vaya a mantenerse en el futuro; la resurrección será en sí misma un acto de curación, “de manera que la carne resucitará perfecta e intacta” (4). Dios puede hacer lo que le plazca, como reconoce incluso Homero<sup>697</sup>, puesto que él es el creador, lo cual indica también que se preocupa de la creación física, haciendo que no sea indigna de una nueva vida (5). Es más (6), hay al menos algunos aspectos de las filosofías de Platón, los estoicos y los epicúreos que apuntan en la dirección de una “regeneración de la carne”<sup>698</sup>. (Justino debía de saber que había otros aspectos que apuntaban en la otra dirección, pero él está tendiendo puentes entre culturas y está determinado a encontrar puntos de contacto donde sea posible.) El cuerpo es después de todo valioso a los ojos del creador (7), ya que los seres humanos -sí, ¡seres humanos carnales!- fueron creados a su imagen. Justino, como los exponentes de las teologías normales judías sobre la resurrección, hunde sus raíces sobre todo en una doctrina de la creación.

Luego pasa a los argumentos más espinosos. La carne hace que el alma peque, dicen algunos; no, replica él (8), ambas son responsables, y ambas serán salvas. Dios creó primero la carne, y como un artista que restaura una obra estropeada, la rehará. Aunque sea verdad, como dicen algunos (Justino no lo niega), que el alma es incorruptible, por ser una parte de dios, esto simplemente demostraría que dios debe con mayor razón salvar el cuerpo, ya que salvar es lo que ciertamente hace, y por esta razón es sólo el cuerpo el que lo necesita.



El capítulo siguiente (9), que va a continuación de lo que parece ser una ruptura en el texto, parte de la suposición de que dios efectivamente resucitó a Jesús corporalmente de entre los muertos. Jesús resucitó “en la carne en que sufrió”, y esto sólo pudo ser para confirmar que la resurrección es así. Justino remite a sus lectores al relato de Lucas donde Jesús invita a los discípulos a palparlo y come con ellos. La resurrección no puede ser, por tanto, como dicen algunos, “sólo espiritual”<sup>699</sup>. Tal afirmación lo sitúa a uno, de hecho, junto a los saduceos. Parece que Justino se hace eco de nuevo del debate de Jesús con ellos, puesto que menciona una vez más la importancia del poder de dios.

Finalmente (10), si la salvación fuera sólo para el alma, ¿qué añadiría esto a lo que ya dicen Pitágoras y Platón? El evangelio es una “nueva y extraña esperanza”, no una ligera variante de otra ya bien conocida. El fragmentario tratado concluye con un pasaje que guarda exacta correspondencia con la argumentación global de 1 Corintios: debido a que la carne ha de resucitar, su conducta en el tiempo presente importa enormemente, mientras que si no fuera a resucitar, cabría también satisfacer sus diversos apetitos. De hecho,

si Cristo nuestro médico (habiéndonos Dios rescatado de nuestros deseos) regula nuestra carne con su propio dominio sabio y comedido, es evidente que la protege de los pecados porque ella posee una esperanza de salvación.

Así pues, Justino está firmemente con el Nuevo Testamento, no sólo en la continuidad entre los cuerpos actual y futuro (a los cuales aplica, a diferencia de Pablo, el término “carne”), sino también en la diferencia existente entre ellos (en la vida futura, los miembros del cuerpo tal vez no tengan la misma función que ahora, y las deformidades quedarán subsanadas). No ofrece teoría alguna sobre un estado intermedio, pero por su cauto tratamiento de la cuestión del alma podemos suponer que pensaba desde la perspectiva de una continuidad del alma mientras se aguarda una renovación del cuerpo. No tiene dudas de que Jesús mismo fue resucitado corporalmente. Como los Padres apostólicos, no utiliza el lenguaje “de resurrección” de manera metafórica, aunque subraya la continuidad entre la vida *ética* presente y la resurrección futura. Martirizado aproximadamente cien años después de Pablo, muestra todos los signos de haber absorbido esencialmente el mismo punto de vista sobre este tema, y de que lo defiende, más extensamente de lo que lo había hecho Pablo, dentro de las arremolinadas corrientes de la filosofía pagana.



## (ii) *Atenágoras*

Atenágoras fue probablemente contemporáneo de Justino, aunque más joven, y las obras que de él han llegado hasta nosotros abarcan un campo parecido al de la *Apología y Resurrección* del escritor más veterano. La *Apología* del propio Atenágoras es una defensa de los cristianos contra lo que son ya acusaciones normales, y los comienzos de una explicación razonada de quién es precisamente este dios al que los cristianos adoran, frente a las insensateces del paganismo. La única parte que guarda relación con lo que nos interesa es aquella en la cual, al refutar la acusación de canibalismo, señala que no tendría sentido para personas que creen en la resurrección (36). Aprovecha la oportunidad para añadir que, aun cuando la gente suponga que esta creencia es pura insensatez, no pueden ni mucho menos considerarla antisocial; y, apoyándose en una base más movidiza, indica que cabría sostener que, según Pitágoras y Platón, los cuerpos que se han disuelto se pueden reconstruir a partir de los mismos elementos<sup>700</sup>. Su propósito en este punto queda cumplido simplemente indicando que la creencia en la resurrección hace que resulten absurdas las acusaciones hechas contra los cristianos; nuestro propósito al comentar esto es señalar que cuando habla de resurrección está hablando, por supuesto, de cuerpos.

Su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, aunque semejante al de Justino, es más detallado. Nos ha llegado completo, no en estado fragmentario, y parece haber desarrollado además varias líneas de pensamiento<sup>701</sup>. Concluye su introducción (capítulo 1) con una floritura de la cual, francamente, podría también hacerse eco alguien que escribiera hoy en día:

Pues, en cuanto a este tema se refiere, unos son totalmente incrédulos, otros dudan, e incluso entre quienes han aceptado los primeros principios hay algunos que andan tan perdidos acerca de qué creer como quienes dudan; lo más inexplicable de todo es que se encuentran en este estado mental sin que su incredulidad tenga fundamento alguno en los asuntos como tales, y sin que resulte posible establecer una causa razonable por la cual no creen o experimentan alguna perplejidad.

Luego pasa a argumentaciones de más peso. La resurrección no es imposible para dios, quien después de todo es el creador (2); como creador, ciertamente es capaz de resucitar a los muertos (3). No constituye una objeción señalar que algunos cuerpos son devorados por animales, y algunos incluso por otros seres humanos; los procesos de la digestión se enfrentan a diferentes tipos de material, y expulsarán aquellos que sean

ajenos a las necesidades del cuerpo (4-6). (Si Atenágoras hubiera sabido más acerca de cómo funcionan los cuerpos, esta argumentación se podría haber reforzado, pero está claro que el problema era importante en el siglo II, como testimonian los esfuerzos de Tertuliano acerca del mismo tema, esfuerzos de los que vamos a ocuparnos en breve.) De hecho -y en esto sigue a Pablo más de cerca que los Padres apostólicos y Justino- el cuerpo resucitado será significativamente diferente del actual, especialmente por cuanto no será corruptible (7). En cualquier caso, dios tiene el poder de ensamblar de nuevo cuerpos humanos, por muy disueltos o dispersos que estén, aun cuando lo estén debido al canibalismo (8)<sup>702</sup>. Lo que es imposible para los seres humanos es posible para dios (9). No se puede demostrar que dios no desee una resurrección; no es indigno de dios resucitar cuerpos humanos (10).

Tras recapitular la argumentación desarrollada hasta el momento (11), Atenágoras pasa a elaborar una argumentación positiva basada en la naturaleza de los seres humanos. Cuando Dios creó a los seres humanos, los hizo criaturas con una finalidad propia; y, por analogía, dios tenía a su vez un propósito al crearlos. No permitirá, por tanto, que perezcan, sino que garantizará que pasen por todos los cambios necesarios que sean adecuados para ellos (en relación con la edad, el aspecto o la talla). La resurrección es el último de la lista de cambios necesarios, ya que es “un cambio para bien de lo que aún sigue existiendo en ese momento” (12). La resurrección queda así probada por la consideración de las razones por las que el género humano fue creado originariamente (13).

La resurrección está estrechamente vinculada con el juicio final, pero Atenágoras ve que abogar por la resurrección basándose simplemente en el juicio futuro no basta (14). De hecho, no todos serán juzgados; los niños pequeños, por ejemplo, quedarán exentos; pero de ahí no se sigue que no vayan a resucitar. La resurrección está fundamentada en la naturaleza del género humano como tal (15): dios ha creado a los seres humanos para que estén compuestos de cuerpo y alma (inmortal) juntos, en armonía, y esta unidad se debe mantener. (La alternativa platónica, según la cual el cuerpo es una cárcel del alma que ésta se alegra de abandonar para siempre, ni tan siquiera se toma en consideración; Atenágoras está arraigado demasiado hondamente en una teología judía de la creación para considerar tal cosa.) La analogía entre la muerte y el sueño proporciona una ilustración de la resurrección, y por consiguiente un argumento en favor de ésta. El alma sigue adelante, pero el cuerpo cambia, desde el semen como tal hasta el cuerpo de un niño, y luego, a través de diversos cambios, hasta la edad

adulta, lo cual hace el ulterior cambio requerido para la resurrección razonable y natural (16-17).

Tras haber aconsejado que no se tome el juicio futuro como la única base de la resurrección, Atenágoras sostiene en este momento que, dando por supuesto que ha de haber un juicio futuro, éste deberá ser del cuerpo y del alma; sería injusto castigar al alma por las fechorías del cuerpo (18-23). Es más, sin resurrección, los seres humanos estarían en última instancia peor que las bestias, y simplemente sería mejor ceder y vivir como animales (19). Ésta, la más larga de sus argumentaciones, guarda perfecta coherencia con la de 1 Corintios, que subraya la continuidad entre la existencia corporal presente y futura como el principal fundamento para un vivir moral en el presente. Pero Atenágoras guarda para el final (24-25) lo que él considera su punto más fuerte. Debemos indagar cuál es la finalidad concreta de los seres humanos. No puede ser la misma que la de las bestias; no puede ser simplemente verse libre del dolor, ni la felicidad de un alma incorpórea. Debe ser una meta compartida igualmente por cuerpo y alma, que reúna a la misma alma con el mismo cuerpo (lo cual excluye, por cierto, la transmigración y teorías afines, así como la incorporeidad). De esta manera,

debe haber, por supuesto, una resurrección de los cuerpos que están muertos, o incluso enteramente disueltos, y los mismos hombres deben ser formados de nuevo, puesto que la ley de la naturaleza ordena el final no de manera absoluta, ni como el fin de cualquier hombre, sea cual fuere, sino de los mismos hombres que pasaron por la vida previa; pero es imposible que los mismos hombres sean reconstituidos a menos que los mismos cuerpos sean restaurados a las mismas almas. Pero que la misma alma obtenga el mismo cuerpo es imposible de cualquier otra manera, y sólo es posible mediante la resurrección; pues, si ésta tiene lugar, se sigue también un final acorde con la naturaleza de los hombres (25).

Atenágoras coincide así con Justino, Ignacio y Clemente a la hora de formular una resurrección plenamente corpórea. Esto es, en efecto, lo que la palabra significó siempre en el mundo antiguo; para la segunda mitad del siglo II, los apologistas cristianos habían entablado debate con gente que estaba empezando a usarlo de manera diferente, como vimos en Justino y veremos con mayor detalle enseguida, pero no hay razón para pensar que esa posición alternativa era otra cosa que una innovación lingüística de tipo táctico y de cuño reciente. Quizá no sea necesario hacer hincapié en esto, pero los debates recientes indican que vale la pena hacerlo: ninguna de las argumentaciones utilizadas por Justino o Atenágoras tienen sentido alguno

si suponemos que “resurrección” podía significar algo distinto que un regreso corporal a la vida (en el caso de Jesús, dejando una tumba vacía tras de sí).

Atenágoras, como los demás, basa sus argumentaciones principalmente en dios como creador. Él, a diferencia de la mayoría de los restantes escritores paleocristianos, se siente cómodo hablando de un alma que es ya inmortal, pero nunca supone que el alma esté mejor sin el cuerpo. A diferencia de Justino o Ignacio, no habla de la resurrección de la *carne*, sino del cuerpo, lo cual le parece adecuado como parte de su apologética para explicar (en línea con Pablo) que la resurrección entraña cambio y también continuidad. No analiza el estado intermedio como tal, pero su opinión sobre el alma indica que veía ésta como la continuidad entre la vida presente y la futura. Su análisis de la muerte en relación con el sueño hace pensar que tal vez se contentara con utilizar también ese lenguaje, probablemente de manera metafórica (como en el caso de Pablo); en otras palabras, probablemente creía en un estado consciente post mórtem previo a la resurrección. Él, como todos los demás que hemos estudiado en este capítulo, no utiliza el lenguaje “de resurrección” como metáfora de ninguna otra cosa. Mantiene la mirada puesta en el propósito principal, y en las argumentaciones (muy judías) que lo sustentan.

### (iii) *Teófilo*

La única obra que ha llegado hasta nosotros de Teófilo, obispo de Antioquía en la segunda parte del siglo II, está dirigida a un tal Autólico, que había expresado su escepticismo acerca del cristianismo y sus afirmaciones. La obra demuestra que Teófilo es un apologista muy al estilo de Justino y Atenágoras<sup>703</sup>.

Como pasa con otros autores de esta tradición, posee una sólida doctrina sobre dios como creador<sup>704</sup>. En el primer libro la utiliza como base para esbozar, con rápidas pinceladas, una doctrina de la nueva creación y de la resurrección, todo ello como parte de lo que hoy se podría llamar una verificación escatológica. Cuando los seres humanos estén renovados, verán al dios que actualmente desprecian porque no pueden verlo:

Quando te hayas despojado de la mortalidad y te hayas revestido de incorrupción, verás a Dios debidamente. Pues Dios resucitará tu carne inmortal con tu alma; y entonces, cuando te hayas vuelto inmortal, verás al Inmortal, si en el presente crees en él; y entonces sabrás que has hablado equivocadamente contra él<sup>705</sup>.

Dejando aparte el papel otorgado al alma (que, sin embargo, no parece gozar de inmortalidad antes de la acción de dios), esto se podría haber tomado directamente de 1 Corintios 15<sup>706</sup>. Así, prosigue el autor, aunque Autólico niegue la resurrección de los muertos, ¡creerá en ella cuando tenga lugar<sup>707</sup>! En ese momento, ver esto requiere fe, pero la gente ejercita la fe en todo tipo de empeños humanos, de manera que ¿por qué no en éste también?

Esto conduce a Teófilo, tras algunas denuncias más de los dioses paganos, a distanciarse cuidadosamente del culto al emperador y a una explicación del nombre “cristiano”, en un capítulo sobre la resurrección como tal<sup>708</sup>. Siguiendo a Justino en su búsqueda de puntos de contacto con el mundo de sus lectores, llama la atención sobre el hecho de que, en algunas versiones de mitología pagana, Hércules era incinerado a su muerte pero seguía viviendo, y Asclepio volvía a la vida tras ser alcanzado por un rayo<sup>709</sup>. Pienso que Teófilo no está diciendo necesariamente que él crea estas historias; sólo que forman parte del acervo de ese paganismo del cual Autólico ha presumido al tiempo que desechaba las afirmaciones cristianas. La argumentación es en este punto *ad hominem*, o al menos *ad culturam*, por decirlo así. Pero Teófilo pasa luego a una argumentación más familiar: el morir y resucitar de las estaciones, de los días y las noches, y particularmente de las semillas y las plantas. Su idea principal, conocida también a lo largo y ancho de las tradiciones judía y cristiana que hablan de la resurrección, es en todo momento el poder de dios como creador, que es visible, dice, tanto en la “resurrección” mensual de la Luna como en la recuperación de los cuerpos humanos tras la enfermedad. Si alguien responde que estas cosas suceden por medios “naturales”, él responde que también esto es obra del dios creador:

De la misma manera que no sabes a dónde fue a parar tu carne al desaparecer, tampoco sabes de dónde nació, ni de dónde volverá. Pero dirás: “Del alimento y la bebida, convertidos en sangre”. Así es, desde luego; pero también esto es obra de Dios, y de nadie más; así es como él actúa<sup>710</sup>.

Buscando siempre posibles puntos de contacto, Teófilo llama a Homero y a otros poetas a dar testimonio de que después de todo existe algún tipo de sensación tras la muerte<sup>711</sup>. Por sí solo, claro está, esto no demuestra la verdad del futuro juicio, pero sí pone de manifiesto que la creencia judía y cristiana no es en este aspecto tan improbable como se pretendía dar a entender en ocasiones.

Teófilo es, por tanto, otro testigo de la misma tradición, esencialmente paulina. Puede sorprendernos que en este libro no hable de la resurrección de Jesús mismo. Quizá sepa demasiado bien el desprecio que esto suscitaría. En cambio vuelve, como hacen tantos, a la doctrina de la creación, y a las analogías con la resurrección dentro del orden creado, para generar un espacio hermenéutico dentro del cual pueda tener sentido la esperanza de una futura corporeización incorruptible. También menciona el estado intermedio del alma, de la cual se ocupa el creador de acuerdo con la profecía bíblica<sup>712</sup>. No utiliza el lenguaje “de resurrección” metafóricamente, ni con referente concreto ni con abstracto, sino siempre literalmente, haciendo referencia concreta a la futura corporeización de quienes, en el presente, creen y siguen el camino de la rectitud.

#### (iv) *Minucio Félix*

A Minucio Félix se le considera de diversas maneras: como un autor del siglo III dependiente de Tertuliano, o bien como una de las fuentes de Tertuliano, lo que entrañaría que escribió en la segunda mitad del siglo II. Su tratado Octavio resulta especialmente interesante por cuanto, en forma dialogada, expone la argumentación anticristiana (puesta en boca de un tal Cecilio), que incluye un intento de *reductio ad absurdum* de la resurrección. Cabe imaginar que este tipo de cosa era lo que Pablo tenía en mente, también, al escribir 1 Corintios 15:

Me alegraría saber si volveréis o no a resucitar con cuerpos - ¿con el mismo cuerpo o con uno renovado?- ¿Sin cuerpo? Entonces, por lo que yo sé, no habrá ni mente, ni alma, ni vida. ¿Con el mismo cuerpo? Pero éste ya ha quedado previamente destruido. ¿Con otro cuerpo? Entonces es un nuevo hombre el que nace, no el anterior restaurado; y sin embargo ha pasado un tiempo muy largo, han transcurrido eras innumerables, ¿y acaso un solo individuo ha regresado de entre los muertos, bien por el destino de Protesilao, con permiso para permanecer siquiera unas pocas horas, bien para que pudiéramos creerlo como un ejemplo?<sup>713</sup>

Octavio, el portavoz de Minucio Félix, se va abriendo paso hacia una respuesta. Habrá un juicio futuro para el mundo, como han dicho los estoicos; incluso los epicúreos, y Platón mismo, estarán dispuestos a mostrarse de acuerdo con esto, al menos en parte. Pitágoras y Platón, sin embargo, están equivocados al presuponer la transmigración; según

Octavio, han “transmitido la doctrina de la resurrección con una fe corrupta y dividida”. Una vez más, lo que importa es más bien que dios es el creador. Es más difícil crear algo que no ha sido nunca que repetir algo que ya ha sido hecho; la resurrección es, por tanto, más fácil para dios que la creación como tal. Observamos, sin embargo, que Octavio se contenta con decir que, tras la muerte, un ser humano es “nada”, lo mismo que fue antes de la concepción. Explica que, aun cuando los cristianos no teman otras maneras de deshacerse del cuerpo, como la cremación, prefieren seguir “la antigua y mejor costumbre de sepultar en la tierra”. Él, como muchos otros, ofrece analogías tomadas de la creación: en este caso, la salida del sol y su puesta, flores que mueren y reviven, semillas que se pudren y así florecen. ¿Por qué tienes tanta prisa, le pregunta a Cecilio, de que el cuerpo reviva y regrese, cuando aún es invierno y el tiempo es desapacible? Es mejor esperar “la primavera del cuerpo”<sup>714</sup>.

La mención de las costumbres funerarias apunta a otra argumentación. Los cristianos no coronan a sus muertos con flores; no es necesario. Sus funerales participan de la misma serenidad que sus vidas:

No nos ceñimos una corona que se marchita, sino que vestimos una guirnalda viva trenzada con flores eternas de Dios, ya que nosotros, que somos moderados y estamos seguros de la liberalidad de nuestro Dios, nos vemos animados a la esperanza de la felicidad futura por la confianza en su presente majestad. Así, resucitamos de nuevo con bienaventuranza y estamos ya viviendo en la contemplación del futuro<sup>715</sup>.

Encontramos, entonces, el mismo esquema simple que en los otros apologistas. Ha de haber una resurrección futura, aguardada en descanso consciente por quienes al presente están muertos, y la prueba de ello no es la resurrección de Jesús mismo, sino el abundante testimonio del mundo natural. Aunque algunos puedan suponer que esto es un alejamiento de los fundamentos seguros puestos en el Nuevo Testamento, la motivación no es meramente el deseo de ligar la doctrina a cosas con las que cualquier lector esté familiarizado, sino también demostrar que el cristianismo, lejos de ser una superstición extraña, está enraizado en el único mundo hecho por el dios creador.

Los apologistas fueron pioneros. Sus argumentaciones tal vez resulten bastante simples comparadas con el Nuevo Testamento, por un lado, y con los escritores cristianos posteriores, por el otro, pero hay en ellos cierta alegre osadía que llama poderosamente la atención. Activos en una época en la que la persecución podía desatarse en cualquier momento, y con



frecuencia se desataba, se negaron a evitar las extraordinarias afirmaciones del evangelio, y muchos de ellos padecieron por ello. Así prepararon el camino para escritores más refinados y concienzudos, entre los cuales vamos a fijarnos en cuatro, empezando por uno de los más grandes polemistas de todos ellos: Tertuliano, el batallador retórico convertido en teólogo.

## 5. Los primeros grandes teólogos

### (i) *Tertuliano*

El “padre de la teología latina” constituye un punto cómodo de transición, y hasta de coincidencia parcial, con los apologistas. Sea cual sea su relación con Minucio Félix, escribió a menudo como apologista, y ciertamente su obra sobre la resurrección pertenece al grupo de las que hemos estado examinando, por más que el alcance y poderío de su escrito supere el de esos otros. También era más joven que todos los demás apologistas, salvo (quizá) el último de ellos, ya que nació en torno al 160, se convirtió al cristianismo con treinta y tantos años a finales del siglo II y murió alrededor del 225. Así pues, sus libros influyentes los escribió en el primer tercio del siglo III, tras la muerte de Ireneo, a quien tomaremos en consideración enseguida. Era en torno a este tiempo cuando se estaban creando los primeros credos para catecúmenos, en los que aparecía, como es bien sabido, la expresión “la resurrección de la carne” (*resurrectio carnis*), y no *mortuorum* (“de los muertos”) o *corporis* (“del cuerpo”)<sup>716</sup>.

La *Apología* de Tertuliano es un tratado brillante y bullicioso de la mayoría de las cuestiones controvertidas que son objeto de disputa entre los cristianos y sus críticos. Contiene una descripción breve pero sorprendente de la resurrección:

    Cuando esta era alcance su final completo, [Dios] se sentará como juez, y pagará a sus adoradores con vida eterna, y a los profanos los condenará al fuego perpetuo e incesante; pues los muertos, todos ellos desde el principio de los tiempos, serán resucitados, remodelados y examinados, para que sus desiertos de todo tipo, buenos o malos, sean juzgados. ¡Sí! También en nuestro día nos reiremos de esto...<sup>717</sup>

Pero es el libro de Tertuliano sobre la resurrección el que expone este tema por extenso. Era el tratado más sólido que se había escrito nunca sobre el

tema en la iglesia primitiva<sup>718</sup>.

El *De resurrectione* empieza directamente con un ataque contra las creencias paganas relativas a los muertos. Unos dicen que dejan de existir completamente, mientras que otros, al “alimentar” a los muertos en los ritos celebrados junto al sepulcro, ponen de manifiesto que los muertos todavía tienen un apetito. La teoría de la transmigración se queda a medio camino, pero no lo bastante cerca; quienes la creen han llamado a la puerta de la verdad, pero no han entrado (*De resurrectione*, capítulo 1). Pero Tertuliano no sólo anda a la caza de oponentes paganos. Reserva grandes dosis de desprecio para los dualistas que se encuentran dentro de la iglesia, o en sus márgenes, que dicen que Cristo no tuvo verdadera carne ni antes ni después de su muerte y resurrección (2-4).

Tertuliano, como los demás apologistas, basa su propia argumentación en el hecho de que dios es el creador del mundo material, y de que lo que hizo lo hizo como una cosa excelente (6). También la carne humana forma parte de la obra artesanal de dios; es la coheredera del alma (7). La carne, declara Tertuliano, es muy importante dentro del pensamiento cristiano (8); recibió la gracia, la gracia de Cristo mismo (9), y cuando san Pablo dijo cosas negativas sobre “la carne”, se refería a los actos de ésta, no a su sustancia como tal (10). Vemos aquí, como en Ireneo, que algunos empezaron a citar a Pablo en una dirección que Pablo mismo descartaba<sup>719</sup>. Lo que importa es el poder de dios como creador. Lo que hizo, puede rehacerlo (11).

A estas alturas debiéramos ser capaces de predecir adónde va a conducir esto. Se ofrecen analogías tomadas de la naturaleza: la noche y el día; la luna; las estaciones (12); y, como en Clemente, nuestro viejo amigo el fénix (13) es objeto de una apasionada exposición retórica. ¿Deben los seres humanos morir de una vez para siempre, mientras que unos pájaros de Arabia están seguros de una resurrección? La resurrección encaja además con una clásica visión judeocristiana del juicio futuro: alma y cuerpo deben verse reunidos para que el juicio pueda ser completo. En esta vida han actuado juntos; juntos serán juzgados al final (14-17).

Tertuliano pasa luego al punto de enfrentamiento con los herejes dentro de la iglesia misma. La Escritura habla de la resurrección de los muertos, no del alma (18), mientras que los herejes tratan la idea de “la resurrección de los muertos” como referida a un cambio moral dentro de la vida presente, o incluso a la posibilidad de escapar completamente del cuerpo (19). Tertuliano se enfrenta así a un uso *metafórico* del lenguaje “de resurrección” con un referente *abstracto*, que no concreto: admite que hay sentidos “espirituales” en los que se pueden entender las profecías, pero insiste en

que éstas dependen de que exista un referente real dentro de una realidad concreta (20). La “resurrección de los muertos” no es simplemente una figura del lenguaje equivalente a otra cosa (21). La Escritura tampoco nos permite decir que la resurrección sea ya pasada, o que suceda inmediatamente después de la muerte. Más bien tiene lugar al final del mundo, y está claro que esto no ha sucedido todavía. Así, los herejes que afirman que ya han sido “resucitados” se equivocan; están utilizando el lenguaje en un sentido que su significado original simplemente no puede sostener (22). Cuando Pablo habla de una resurrección presente, en pasajes como Colosenses 2 y 3, y cuando Juan dice algo parecido en 1 Juan 3, esto hace referencia a algo que sucede en la mente, que apunta hacia delante a la resurrección corporal de la cual también habla Pablo en Filipenses 3, por ejemplo (23). Las dos cartas a los Tesalonicenses hablan de un momento todavía por llegar en el cual volverá Cristo y tendrá lugar la resurrección corporal (24). Así, también el Apocalipsis habla de la resurrección corporal venidera (25). Cuando la Escritura utiliza metáforas, el referente sigue siendo la resurrección como tal (26-27); Tertuliano dedica algún tiempo a explicar el significado de Ezequiel 37 (28-30) y de otros pasajes proféticos con él relacionados (31). La enseñanza de Jesús apunta en la misma dirección (33-34), ya que indica la resurrección del cuerpo, y no simplemente una nueva vida para el alma (35). Cuando analiza el debate entre Jesús y los saduceos, insiste en que la cuestión de casarse o no casarse sólo podía tener sentido si el tema de discusión era realmente la carne y su restauración (36).

Prosigue examinando con cierto detenimiento algunos pasajes que hacen al caso de Hechos y Pablo (39-55), prestando especial atención a los pasajes clave de la correspondencia corintia. Son las *obras* de la carne, no su sustancia, lo que Pablo condena (46). La famosa frase “la carne y la sangre no pueden heredar el reino” no se ha de ver, por tanto, como una negación de la resurrección corporal (48, 50). El hecho de que Jesús, en cuanto ser plenamente humano, esté a partir de ese momento a la derecha de dios es una garantía de la resurrección corporal (51). El cuerpo quedará cambiado, por supuesto, para hacerse incorruptible, pero cambiar de este modo no es destruir la sustancia (55). “Para que se produzca la resurrección han de tener lugar necesariamente cambios, transformaciones y reformas, pero la sustancia *de la carne* seguirá manteniéndose a salvo”<sup>720</sup>.

¿Cómo puede, entonces, tener lugar y ser válido el juicio final? Sólo en virtud de la identidad entre el cuerpo resucitado y el presente (56). Los cuerpos humanos quedarán restablecidos en un estado de perfección en el cual habitarán para siempre la alegría y la paz (57-58); esto entrañará

cambios, pero se conservarán nuestras diversas características, independientemente de la utilidad que puedan o no tener en ese momento (60-61)<sup>721</sup>. Así, los resucitados serán “iguales a ángeles”; no *serán* ángeles, porque su humanidad se mantendrá perfectamente (62). Cuerpo y alma son juntados por Dios, y no están destinados a quedar separados (63).

Podemos observar así algunos de los primeros movimientos de la ya larga partida de ajedrez de la exposición bíblica que se está acabando; y nuestro estudio previo de Pablo indica que, en estos puntos al menos, Tertuliano había entendido lo que Pablo estaba diciendo, a diferencia de aquellos que lo estaban interpretando en una dirección gnóstica. En un debate consciente con los valentinianos (véase *infra*), presenta una doctrina de la resurrección, basada en la de Jesús mismo, que expone los textos clave de los evangelios y las epístolas y se ocupa de los problemas que estaban surgiendo en la segunda mitad del siglo II.

De hecho, en este punto es un estrecho aliado de uno de los grandes padres de la teología griega, Ireneo, obispo de Lyon durante las dos últimas décadas del siglo II. Los dos juntaron, de maneras complementarias, “una noción desmesuradamente materialista del cuerpo resucitado” y una insistencia equivalente, también, en un “cambio radical”<sup>722</sup>. Es a Ireneo a quien vamos a pasar a continuación para comprender más detalladamente las tesis revisionistas que eran habituales desde aproximadamente mediados de ese siglo, y el desarrollo de la exégesis bíblica y de las argumentaciones de los Padres apostólicos y los apologistas, que en ese momento se estaban remodelando con el fin de salir al paso de dichas tesis.

## (ii) *Ireneo*

Ireneo (c. 130-200) se convirtió en obispo de Lyon inmediatamente después de la persecución del año 177, en la cual su predecesor fue martirizado (por aquel entonces, Ireneo había estado en Roma). Así pues, cuando escribió sobre las herejías que observaba dentro de la iglesia y al lado de ésta, especialmente relacionadas con la muerte y la esperanza cristiana, éstas no eran meras ideas con las cuales jugar; ni eran tampoco, como se ha indicado a veces, ideas al servicio de una existencia eclesial confortable y burguesa. Para Ireneo, la teología y la exégesis formaban parte de la tarea de equipar a la iglesia para su peligroso y difícil testimonio contra el imperio y la cultura paganos. Las opiniones que él atacaba eran, a su juicio, maneras de escurrir el bulto, maneras de evitar la verdadera exigencia del evangelio en todos y cada uno de los planos<sup>723</sup>.

Como los demás autores que hemos estudiado, Ireneo basaba su teología en una sólida explicación de dios como creador; éste es el tema de los capítulos iniciales de *Contra las herejías*, Libro II, que prosigue la exposición de las múltiples herejías del Libro I. Esto conduce a su primera exposición de la resurrección, contra los valentinianos, que se han inventado un complejo esquema de lo que sucederá al final, con una separación última de lo “espiritual” respecto a lo “material”<sup>724</sup>. Como Tertuliano, Ireneo afirma que el alma y el cuerpo están destinados a estar juntos, y que cuando dios reanime los cuerpos mortales los hará incorruptibles e inmortales<sup>725</sup>. Rechaza como absurda la teoría de la transmigración; una vez más, dios en cuanto creador es perfectamente capaz de conferir a cada cuerpo individual el alma adecuada que le es propia, cosa que hará tanto con los justos, para que sean recompensados, como con los injustos, para que sean castigados<sup>726</sup>. Echando mano de la respuesta de Jesús a los saduceos, insiste en que ése será un tipo de vida diferente a la presente:

Ambas clases dejarán entonces de engendrar y de ser engendradas, de tomar y de ser dadas en matrimonio; de modo que el número del género humano, correspondiente a la preordenación de Dios, una vez completo, pueda realizar plenamente el plan establecido por el padre<sup>727</sup>.

El estado intermedio es la existencia continuada del alma, y tales almas son reconocibles; aquí Ireneo cita Lucas 16, la parábola del rico y de Lázaro<sup>728</sup>. Pero el alma no está poseída por una vida que sea automáticamente suya, ni es preexistente; es dios quien la mantiene en el ser<sup>729</sup>.

Los Libros III y IV exponen con una amplitud considerable las argumentaciones de Ireneo contra valentinianos y marcionitas, particularmente en lo tocante a quién es exactamente el verdadero dios y a cómo puede la iglesia estar segura de que es fiel al mensaje original. Es aquí donde vamos a encontrar su famosa enseñanza sobre la continuidad de la iglesia y la ordenación providencial de la Escritura. Pero es en el Libro V donde vuelve, esta vez con detenimiento, sobre la cuestión de la resurrección. Es aquí donde su argumentación, que viene ya de lejos, en favor de la bondad y el carácter divino de la carne humana encuentra su lugar propio. Sí, la carne humana es débil, pero es el poder de dios el que la resucitará de entre los muertos; si la carne puede estar completamente viva en el presente, ¿por qué no habría de estarlo también en el futuro?<sup>730</sup> Hay un solo dios, y la longevidad de los antiguos es un ejemplo de su poder para dar vida desbordando toda posibilidad normal<sup>731</sup>. El género humano consta de una combinación y unión de alma, espíritu y cuerpo; éstos son

conjuntamente portadores de la imagen divina. Cuando Pablo llama “espirituales” a algunos, no quiere decir que a éstos se les haya quitado y arrebatado su carne, sino que participan del Espíritu<sup>732</sup>. Es este ser humano completo el que se convierte en templo del Espíritu; Ireneo hace en este punto una exposición ceñida de 1 Corintios 6<sup>733</sup>. La prueba de que Jesús mismo resucitó con el mismo cuerpo que antes la proporciona la marca de los clavos; y nosotros, por tanto, seremos resucitados de la misma manera, como recalca Pablo en 1 Corintios 6 y 15 y en Romanos 8, no de manera incorpórea, sino con cuerpo<sup>734</sup>. Esto lleva a Ireneo a una exposición más detallada de 1 Corintios 15,35-49, donde hace hincapié en que la expresión “cuerpo espiritual” no se aplica ni al alma ni al espíritu solos, sino a los cuerpos que poseen vida perpetua por la acción del Espíritu<sup>735</sup>. Esto conduce a una digresión sobre la obra del Espíritu en el presente<sup>736</sup>.

Ireneo se enfrenta luego cara a cara con la clásica interpretación errónea (según hemos sostenido) de 1 Corintios 15,50: “la carne y la sangre no pueden heredar el reino de dios”. Los herejes, dice el autor, citan esto para demostrar que la creación material (“la obra artesanal de dios”, la llama Ireneo) no es salvada. Ésta, dice él, es una manera errónea de entender el texto: “carne y sangre” se refiere a la gente en cuyo interior no habita el principio de vida, es decir, el Espíritu divino. Están prácticamente muertos<sup>737</sup>. El Espíritu dará vida a la carne, sin embargo; y en efecto, de la misma manera que a los humildes se les promete que heredarán la tierra, así la carne, que es de la tierra, puede convertirse en parte de la herencia del Espíritu, y de aquellos en quienes obra el Espíritu<sup>738</sup>. Lo mismo que Pablo habla en Romanos 11 del olivo silvestre que llega a compartir la vida del olivo doméstico, así la carne llegará a compartir la vida del Espíritu<sup>739</sup>. Esto significa que la vida presente del pueblo de dios no se debe vivir “según la carne”; debe ser conducida por el Espíritu<sup>740</sup>. Por supuesto, la carne puede morir, pero también puede igualmente ser resucitada a la vida<sup>741</sup>. Las resurrecciones de la hija de Jairo, del hijo de la viuda de Naín y de Lázaro son clara prueba de que el Señor estaba prefigurando en sus cuerpos la resurrección de los muertos<sup>742</sup>. Por tanto, los herejes se limitan a “tomar dos expresiones de Pablo sin haber llegado a captar lo que el apóstol quería decir ni haber examinado críticamente la fuerza de los términos, sino aferrándose a las meras expresiones por sí mismas”<sup>743</sup>. El resto de 1 Corintios 15, y el final de Filipenses 3, demuestran la cosa claramente, lo mismo que la promesa de 2 Corintios 5,4 de que lo mortal quedará tragado por la vida<sup>744</sup>. Los herejes se ven, por tanto, forzados a hacer que Pablo contradiga con una sola frase lo que dice claramente en todos los demás



lugares<sup>745</sup>. Es más, la carne y la sangre que Jesús mismo compartió con la raza humana es puesta en duda<sup>746</sup>.

Ireneo pasa luego de la argumentación detallada a la prueba de la Escritura: tanto Isaías como Ezequiel declaran que el mismo dios que nos creó nos resucitará también<sup>747</sup>. Esto lleva a una consideración de cómo fueron creados los seres humanos, y cómo son sanados, lo que pone de manifiesto el interés del creador por la persona entera<sup>748</sup>. Y esto a su vez lleva a Ireneo a distanciarse de esta controversia concreta y a regresar a una consideración más amplia de dios como creador y, dentro de ella, de lo apropiado de la encarnación<sup>749</sup>. Insiste en que los herejes que han sido objeto de su crítica surgieron mucho más tarde que los obispos y maestros de la segunda generación a los que los apóstoles confiaron sus seguidores<sup>750</sup>.

Hacia la conclusión de su obra, Ireneo esboza su opinión acerca del futuro, el juicio final, la aparición del Anticristo y la victoria del dios verdadero<sup>751</sup>. Dentro de este contexto ofrece una última exposición de la resurrección. Insiste, contra los herejes, en que Jesús no “murió y fue al cielo”, simplemente; pasó tres días en la tumba entre los muertos, para que se cumpliera la Escritura<sup>752</sup>. No se pueden combinar resurrección y ascensión. El modelo de una existencia post mórtem con dos etapas debe luego ser seguido por todo el pueblo del Señor: primero, un período “en los lugares invisibles asignados por dios”, luego la resurrección final del cuerpo<sup>753</sup>. Las muchas promesas de una nueva herencia, de un reino en el cual Jesús comerá y beberá con sus seguidores y la enseñanza transmitida de Jesús (a través de los ancianos que habían oído al apóstol Juan) acerca de la fecundidad extraordinaria de las plantas en la era venidera: todo esto da testimonio de un cumplimiento que requiere un universo físico rehecho<sup>754</sup>. Estas promesas no pueden quedar disueltas en alegorías (como más tarde intentaría hacer Eusebio). Tendrán su cumplimiento, tras la venida del Anticristo, en una nueva Jerusalén terrestre<sup>755</sup>.

Habrà, por tanto, una resurrección real dentro de un mundo renovado real, en el cual habrá grados de bienaventuranza. Ireneo vuelve una vez más sobre 1 Corintios 15: la muerte misma ha de ser destruida; el hijo se someterá al padre; y el dios verdadero será todo en todos<sup>756</sup>.

Este tratado, el análisis más largo de la resurrección hasta ese momento, pone claramente de manifiesto dónde se abordaba la cuestión. Ireneo escribió además un libro aparte sobre la resurrección, pero, salvo tres fragmentos muy cortos, conservados en los *Parallela* de Juan Damasceno



(obra a su vez conservada en forma fragmentaria), se ha perdido<sup>757</sup>. Pero no hay duda acerca de la postura que adoptaba, ni sobre la postura básica a la que más le interesaba oponerse. La resurrección corporal, tanto de Jesús como de los seres humanos en el futuro, no era para Ireneo una doctrina aislada. Estaba vinculada de mil modos con las doctrinas del creador bueno, de la Palabra en cuanto verdaderamente encarnada, y con la iglesia y sus Escrituras canónicas como las depositarías de la verdadera enseñanza de Jesús -en otras palabras, con los temas centrales de su obra-.

Debemos tener presente, también, que de ese modo formaba parte de la red, la estructura de creencias, que Ireneo, como los demás autores que hemos estudiado, consideraba como el núcleo firme de la fe. Esta firmeza era necesaria para mantener la verdad del evangelio no sólo contra la incredulidad judía -que no constituía una preocupación particular para Ireneo, pero sí para algunos otros autores del siglo II-, sino también contra la hostilidad pagana; y dicha hostilidad distaba mucho de ser meramente intelectual. En ese aspecto, como veremos más adelante, Ireneo veía la alternativa gnóstica como una manera de escapar de la necesaria lucha a una esfera de espiritualidad que no planteaba amenaza alguna a nadie y por consiguiente no incurría en persecución. La resurrección corporal era una parte de la armadura cristiana, que se entrelazaba con las demás y estaba diseñada para soportar lo peor que el imperio pagano podía hacer.

### (iii) *Hipólito*

De entre la voluminosa obra de Hipólito, el escritor de principios del siglo III (c. 170-236), destacan dos pasajes breves sobre la resurrección<sup>758</sup>. El *Tratado sobre Cristo y el Anticristo* concluye con una catena formada por citas tomadas del Antiguo Testamento y el Nuevo sobre el tema de la resurrección. El segundo capítulo de 2 Tesalonicenses se cita completo, seguido por un *collage* de Mateo 24 y Lucas 21, acompañado por pasajes tomados de Salmos, profetas y Pablo<sup>759</sup>. Luego, abordando específicamente la resurrección, cita sucesivamente Daniel 12,2; Isaías 26,19; Juan 5,25; Efesios 5,14; Apocalipsis 20,6; Mateo 13,43; Mateo 25,34; Apocalipsis 22,15; Isaías 66,24; y Tesalonicenses 4,13-17 sucesivamente. La única sorpresa es lo que *no* cita: ¿dónde está Romanos?, ¿dónde están las cartas corintias? ¿Acaso las cartas de Pablo se leían de maneras diferentes y esto le hacía más difícil referirse a ellas sin más argumentación? Los indicios de Ireneo, señalados antes, hacen pensar que tal vez fuera éste el caso.

El otro pasaje aparece en el libro fragmentario *Contra Platón, sobre la causa del universo*. Aquí Hipólito describe el Hades, el lugar donde todos los muertos moran actualmente, como una cárcel militar para las almas en la cual se están administrando ya castigos que anticipan el juicio final. Los justos también están en el Hades por el momento, pero en un lugar aparte de los malvados, mientras aguardan “el reino incorruptible e imperecedero”<sup>760</sup>. Su presente morada está llena de luz y de alegre expectativa; es el lugar al que se da el nombre de “seno de Abrahán”. Este primer capítulo parece depender en más de una manera de la parábola de Lucas 16, leída como una descripción de la vida después de la muerte, descripción que incluye el gran abismo que se abre entre pecadores y justos.

Luego, al final, dios llevará a cabo la resurrección; no, desde luego, permitiéndoles transmigrar a otro cuerpo, sino resucitando los cuerpos mismos<sup>761</sup>. El mero hecho de que los cuerpos se hayan disuelto no significa que el creador sea incapaz de reunir los mismos elementos y de hacer inmortal el cuerpo. El cuerpo tras la muerte es como una semilla, sembrada como grano desnudo, pero que luego ha de ser moldeado de nuevo: “no es resucitado lo mismo que es ahora, sino puro y ya no corruptible”. Cada uno de estos cuerpos recibirá el alma que es suya propia. Los injustos, sin embargo, recibirán sus cuerpos en el estado de corrupción, sufrimiento y enfermedad en que los dejaron, y en ese estado serán juzgados; esto parece ser un nuevo giro en la argumentación. Hipólito termina con un exaltado pasaje que imagina el juicio final y el feliz estado de los justos después de él.

#### (iv) *Orígenes*

Cuando pasamos a Orígenes, el gran escritor alejandrino (c. 185-254), nos encontramos en un mundo diferente en varios sentidos. Proporciona un hito cronológico cómodo para nuestro estudio del cristianismo primitivo. Su imponente saber y su teología especulativa, por desgracia perdidos en su mayor parte, le obtuvieron un puesto especial (aunque no siempre favorable) no sólo en vida, sino también en los siglos posteriores, y en los debates teológicos hasta el día de hoy. Comparte con su contemporáneo Clemente de Alejandría la dudosa reputación de dar a ciego tipo de filosofía platónica más espacio que el que otros teólogos se habían sentido capaces de darle hasta ese momento; en su caso, esto es una simplificación burda y excesiva, pero hace sus opiniones sobre la resurrección, al menos en algunos de sus escritos, aún más sorprendentes. Su doctrina de la *apokatastasis*, un

restablecimiento o regreso de todas las cosas a su lugar de origen primero, fue tan influyente que Orígenes parece que incluso llegó a sostener que el diablo sería salvo. Por esto, a raíz de los severos ataques por parte de san Agustín, fue condenado por el Concilio de Constantinopla en el 543 d.C. No obstante, se alza como un exegeta y teólogo increíblemente erudito y sensible, y representa un especial punto de interés para nuestro estudio<sup>762</sup>.

Caroline Bynum, resumiendo lo que parece ser una corriente principal en el estudio contemporáneo de Orígenes sobre este punto, expresa la postura de éste de la manera siguiente:

Orígenes se veía a sí mismo situado en una vía media a mitad de camino entre, por una parte, judíos, cristianos milenaristas y paganos que (así lo pensaba él) entendían la resurrección corporal como la reanimación de la carne muerta y, por otra parte, gnósticos y helenistas que (así lo pensaba él) negaban cualquier clase de realidad última tanto a la resurrección como al cuerpo<sup>763</sup>.

Al parecer, la opinión de Orígenes era que el cuerpo humano está en un estado de cambio constante. El cuerpo es como un río; la sustancia real cambia de un día para otro<sup>764</sup>. Lo que permanece igual, para Orígenes, es el *eidōs*, una combinación de la forma platónica y de la razón seminal estórica. Bynum señala que es “un poco como un código genético”<sup>765</sup>. La cuestión es, pues, si Orígenes ha salvaguardado verdaderamente la continuidad del cuerpo desde la vida presente hasta la resurrección, o si la ha sacrificado para hacer hincapié (frente a una tosca opinión que hablaba de recuperar de nuevo las mismas partículas) en la noción de transformación. Éste es el fundamento del ataque lanzado contra él por Metodio a mediados del siglo III y por el Concilio II de Constantinopla a mediados del VI<sup>766</sup>.

Esta perspectiva general indica que Orígenes estaba de hecho lidiando con cuestiones parecidas a las de Pablo, por una parte (la distinción entre “la carne y la sangre” que no pueden heredar el reino, y el “cuerpo” que sí puede y lo hará, y que constituye el lugar del culto y la obediencia presentes), y quizá con el *Evangelio de Felipe* e incluso la *Carta a Regino* por otra (véase la siguiente sección). No le haría justicia afirmar que representa una especie de punto intermedio entre Pablo y los escritos del Nag Hammadi, puesto que está muy firmemente del lado de Pablo cuando se trata de algo como una doctrina judía de la creación. Esto también puede indicar, sin embargo, que los dos textos de Nag Hammadi en cuestión pueden al menos haberse considerado en lucha para permanecer dentro de algún tipo de cosmovisión cristiana. Ésta es una cuestión sobre la que hemos de volver.

En primer lugar, debemos examinar más cosas de lo que Orígenes como tal dice realmente, en particular los pasajes donde quiere afirmar una resurrección corporal frente a gnósticos, helenizantes o paganos sensatos como Celso. Antes de pasar a su importante obra polémica contra este último, donde la cuestión de la resurrección aparece varias veces, vamos a echar una ojeada a su discurso sistemático *De principiis*. En él expone dos veces la más debatida de las expresiones paulinas, la de “cuerpo espiritual”.

En el primero de estos pasajes, Orígenes se encuentra enfrentado, dentro del orden lógico de su exposición, a la cuestión de la resurrección y decide resumir lo que ha dicho con más detalle en otro lugar -cosa muy útil desde nuestro punto de vista, puesto que, a menos que se refiera a la obra contra Celso, ese “otro lugar” se ha perdido-. Empieza afirmando que si es un cuerpo lo que muere, será un cuerpo lo que resucite. Cuando Pablo habla de un “cuerpo espiritual”, está hablando indudablemente de un cuerpo; está claro que aquí Orígenes entiende “cuerpo” en un sentido que nosotros llamaríamos físico. Los cuerpos resucitarán, dice, “para que podamos quedar vestidos con ellos por segunda vez en la resurrección”<sup>767</sup>. La palabra “espiritual” tiene que ver en este caso con desechar la corrupción y la mortalidad. Esto entrañará una transmutación del cuerpo “animal” anterior (es decir, el *soma psychikon*), pero, al parecer, no su abandono.

Esta transformación se convierte en la clave de la visión que Orígenes tiene del cuerpo resucitado. Es a la vez el mismo y diferente que el cuerpo que murió. La diferencia clave -en esto se encuentra muy cerca de Pablo- estriba en la incorruptibilidad del cuerpo nuevo e imperecedero. Orígenes ve que imaginarse todo esto suscitará problemas, no sólo entre los críticos paganos del cristianismo, sino entre los mismos cristianos deficientemente formados. De nuevo insiste en la transformación citando a Pablo: “Seremos cambiados”<sup>768</sup>.

Orígenes vuelve sobre esta idea en el Libro III, donde en el capítulo 6 aborda la cuestión del fin del mundo entero. Esta vez desarrolla más su cuadro del cuerpo nuevo, siguiendo su transformación en la resurrección:

Qué puras, qué refinadas y qué gloriosas son las propiedades de ese cuerpo, si lo comparamos con aquellos que, pese a ser cuerpos celestes, y de esplendor más brillante, fueron hechos, no obstante, con las manos y son visibles para nuestros ojos... Qué grandes son el encanto, la magnificencia y el esplendor de un cuerpo espiritual<sup>769</sup>.

Todo esto ha de suceder cuando todo haya vuelto al uno en la consumación final, cuando la propia muerte, el último enemigo, sea destruida<sup>770</sup>.

La principal exposición que Orígenes hace de sus opiniones llega en respuesta al pagano Celso, cuyo ataque cínico y diversificado contra el cristianismo, *Sobre la verdadera doctrina*, fue casi ciertamente escrito a finales de la década de los años setenta del siglo II<sup>771</sup>. Celso tiene abundantes argumentos propios que exponer, pero en parte de la obra pone en boca de un judío imaginario una polémica anticristiana, en la cual se incluye su primera mención desdeñosa de la resurrección: uno se pregunta, dice, por qué un dios tendría que recurrir al tipo de persuasión que tú [es decir, Jesús] utilizaste, llegando a comer un pescado después de tu resurrección<sup>772</sup>. Aun cuando sus seguidores decían que Jesús resucitó de entre los muertos, dice el judío imaginario de Celso, eso simplemente lo pone en pie de igualdad con Samolxis y otros del mundo pagano, entre ellos Orfeo, Protesilao, Hércules y Teseo. Sin duda, dice Celso, admitirás -como él mismo- que esto son simplemente leyendas (en cualquier caso, como vimos en el capítulo 2, ninguna de ellas entrañaba realmente una “resurrección” en sentido estricto, que el paganismo antiguo automáticamente negaba); pero pasarás a afirmar que tu historia es creíble y noble, pese al grito horrendo proferido desde la cruz. Supongo que dirás, continúa,

que el terremoto y las tinieblas que cubrieron la tierra en el momento de su muerte prueban que es un dios, y que, aun cuando no aceptó el reto de bajarse de la cruz o de huir de sus perseguidores cuando estaba vivo, los venció a todos, sin embargo, al resucitar de entre los muertos y mostrar a otros las marcas de su castigo, las manos perforadas y todo lo demás. Pero ¿quién vio esto realmente? Una mujer histérica, como tú mismo admites, y quizá otra persona -ambos engañados por su brujería, si no tan desquiciados por la aflicción ante su fracaso que tuvieron la alucinación de que había resucitado de entre los muertos debido a una especie de proyección de sus deseos-. Este tomar equivocadamente una fantasía por realidad no es en absoluto poco corriente; de hecho, les ha pasado a miles. Es igual de posible que estas mujeres engañadas quisieran impresionar a los demás -que tuvieron el buen sentido de abandonarlo- difundiendo sus alucinaciones como “visiones”. Tras conseguir que unos pocos les creyeran, resultó tarea fácil que el fuego de la superstición se difundiera<sup>773</sup>.

Está claro que Celso cree haber dado con un buen filón, y pasa a burlarse de Jesús mismo:

Si este Jesús estuviera intentando convencer a alguien de sus poderes, sin duda habría debido aparecerse primero a los judíos que tan mal lo trataron -y a sus acusadores-, a todo el mundo en todas partes. O mejor, podría haberse ahorrado la molestia de ser sepultado y simplemente haber desaparecido de la cruz. ¿Dónde se ha visto un planificador tan incompetente?: cuando estaba en el cuerpo, no le creían pero predicaba a todo el mundo; tras su resurrección, al parecer deseoso de establecer una fe sólida, decide mostrarse únicamente a una mujer y a unos pocos compañeros. Cuando fue castigado, todo el mundo lo vio; pero resucitado de la tumba, casi nadie<sup>774</sup>.

Una vez concluida la serie de argumentos puestos en boca de un judío, Celso habla con su propia voz. Los cristianos, dice, pasan por alto a los espléndidos dioses que tienen a su alcance y dicen que personas como Hércules o Cástor y Pólux no son dioses porque primero fueron humanos:

Sin embargo, profesan una creencia en un dios fantasma que se apareció únicamente a miembros de su pequeño club, y aun entonces, según parece, meramente como una especie de espectro<sup>775</sup>.

En cambio, dice, quienes afirman ver a Asclepio por ahí llevando a cabo sus curaciones lo ven no como un fantasma, sino en su verdadero ser<sup>776</sup>. Hay otros, también, en el mundo pagano de los que se cuentan historias extrañas; sin embargo, los cristianos insisten en honrar a Jesús como si fuera el único. Esto es aún más extraño por cuanto Jesús, según los cristianos mismos, compartía una carne mortal y débil:

dirán, sin embargo, que dejó a un lado su carne en favor de otros, y así se convirtió en un dios. Pero si la apoteosis es el distintivo de la divinidad, ¿por qué no, más bien, Asclepio, Dionisos o Heracles, cuyas historias son mucho más antiguas? He oído a un cristiano ridiculizar a quienes en Creta enseñan a los turistas la tumba de Zeus, diciendo que esos cretenses no tienen razón alguna para hacer lo que hacen. Tal vez sea así; sin embargo, los cristianos basan su fe en uno que resucitó de una tumba<sup>777</sup>.

Es consciente de las tensiones existentes entre los diferentes relatos evangélicos sobre la resurrección, e incluso dentro de ellos: ¿fue un ángel o fueron dos?, ¿por qué el hijo de dios necesitó que otro le apartara la piedra haciéndola rodar?<sup>778</sup>

En particular, Celso intenta demostrar que la esperanza cristiana de ir a “otra tierra, diferente y mejor que ésta”, es simplemente una variación sobre el tema de Platón de los campos Elíseos<sup>779</sup>. Parece, dice él, que los cristianos han entendido mal la doctrina platónica de la reencarnación,

y creen en la absurda teoría según la cual el cuerpo corpóreo será resucitado y reconstituido por Dios, y de algún modo verán realmente a Dios con sus ojos mortales y lo oirán con sus oídos y podrán tocarlo con sus manos... Los cristianos están preocupados con la cuestión de conocer a Dios, y piensan que no se puede conocer a Dios salvo mediante los sentidos corporales<sup>780</sup>.

Si lo que querían era seguir a alguien que había muerto una muerte heroica, dice, habrían hecho mejor en escoger a Hércules o a Asclepio, a Orfeo, Anaxarco o incluso Epicteto<sup>781</sup>.

Celso parece ser, a veces, deliberadamente obtuso, al poner las afirmaciones cristianas dentro de marcos de pensamiento carentes de



sentido; pero, por otro lado, no sabemos a qué cristianos había conocido, o había leído. Su polémica, no obstante, es valiosa en sí misma, pues nos abre una ventana a cómo se percibía el cristianismo en el mundo pagano de finales del siglo II, y también, indirectamente, nos hace reflexionar sobre algunos aspectos de las narraciones bíblicas como tales, sobre las que volveremos. Pero, naturalmente, la razón principal por la que Celso aparece en nuestra presente tarea es porque su polémica fue la ocasión para que Orígenes escribiera una de sus obras más grandes. Examinarla en detalle queda totalmente fuera de nuestro alcance; simplemente vamos a sacar de ella las respuestas clave de Orígenes a propósito del tema de la resurrección. Pese a lo que con bastante frecuencia se ha pensado, Orígenes se mantiene sólidamente ortodoxo en lo que a los puntos fundamentales se refiere.

Sólo responde brevemente a la duda de Celso acerca de que Jesús resucitado comiera pescado. Es un punto insignificante, dice Orígenes; Jesús simplemente asumió un cuerpo de verdad, como todo hijo nacido de mujer<sup>782</sup>. De manera parecida declara, sin argumentarlo, que en el intervalo entre la muerte de Jesús y su resurrección, éste fue como un alma desnuda a habitar entre las almas sin cuerpo, convirtiendo a algunas de ellas<sup>783</sup>. Más en serio señala que nadie cree realmente que Orfeo, Prosetilao y los demás estuvieran realmente muertos y luego resucitaran también realmente con un cuerpo de verdad. El relato de la resurrección de Jesús simplemente no se puede situar dentro de la misma categoría; los héroes, en el mejor de los casos, practicaron algún tipo de engaño, pero la naturaleza pública de la muerte de Jesús hizo tal cosa imposible<sup>784</sup>. Nadie podía poner en duda que Jesús realmente murió, como ciertamente se habría hecho si su muerte se hubiera producido en privado y hubiera ido seguida por una declaración de resurrección. En particular (una argumentación muy apreciada por los apologistas desde aquel tiempo hasta el día de hoy):

Una prueba clara e inconfundible de este hecho sostengo que es la empresa de sus discípulos, que se consagraron a la enseñanza de una doctrina que comportaba peligro para sus vidas, doctrina que no habrían enseñado con tal valentía si se hubieran inventado la resurrección de Jesús de entre los muertos; y que también, al mismo tiempo, no sólo prepararon a otros para despreciar la muerte, sino que fueron ellos mismos los primeros en manifestar su indiferencia hacia los terrores propios de ésta<sup>785</sup>.

Celso se equivoca al hacer que su judío ficticio pregunte si alguien resucitó nunca con un cuerpo de verdad, puesto que la Escritura misma contiene las

historias en que Elías y Elíseo resucitan a niños de entre los muertos<sup>786</sup>. Orígenes conoce perfectamente la diferencia entre mitos y acontecimientos históricos, e insiste en que la resurrección de Jesús pertenece a la segunda categoría. De hecho, es de una trascendencia mucho mayor que los milagros menores de esos dos antiguos profetas, y ha producido efectos de gran alcance<sup>787</sup>. Y corrige a Celso acerca de los relatos pascales; sí, María Magdalena vio a Jesús, pero no fue sólo una persona más quien lo vio también<sup>788</sup>. Además, Orígenes sabe de visiones, sueños, fantasías y cosas por el estilo, y los considera prueba del estado del alma cuando está separada del cuerpo<sup>789</sup>. Las apariciones de Jesús de las que se tiene constancia no son de este tipo:

Aunque Celso tal vez desee colocar lo que se dice de Jesús, y de quienes lo vieron tras su resurrección, al mismo nivel que apariciones imaginarias de tipo diferente y que aquellos que se las inventaron, a quienes inicien un examen sincero e inteligente, los acontecimientos no podrán parecerles sino aún más milagrosos<sup>790</sup>.

Orígenes se enfrenta luego a lo que él considera una cuestión más seria: ¿por qué Jesús se apareció sólo a sus seguidores, y no a quienes lo habían maltratado? Esto, dice, abre la puerta de profundos y maravillosos misterios que están fuera del alcance de muchos cristianos, incluso con buena formación; pero va a intentar explicarlos<sup>791</sup>. Como en el caso de la transfiguración, no todos estaban ya preparados para soportar la visión; Jesús estaba mostrándoles consideración<sup>792</sup>. El cuerpo resucitado no es algo que los ojos normales puedan ver; es necesario recibir ojos capaces de ello; Jesús deseaba mostrar su poder divino a todo aquel que era capaz de verlo, según la medida de su capacidad<sup>793</sup>. En cuanto a la indicación de Celso de que Jesús en realidad debiera haber descendido de la cruz, Orígenes pone de manifiesto que tal idea interpreta erróneamente el objetivo entero de la crucifixión y muerte de Jesús dentro de la comprensión cristiana de la salvación<sup>794</sup>. Celso admite que su hipotético judío cree en la resurrección final; Orígenes indica que los cristianos pueden utilizar, y de hecho utilizarán, los mismos argumentos que un judío para respaldar esta creencia<sup>795</sup>.

Tras abordar otros muchos problemas, Orígenes vuelve en el Libro V sobre la cuestión de qué se entiende exactamente por la resurrección de la carne. Lo primero en lo que hace hincapié, lo mismo que en el breve

resumen que encontramos en *De principiis*, es en que el cuerpo futuro no es absolutamente idéntico al presente:

Ni nosotros ni las sagradas Escrituras afirmamos que 'aquellos que estuvieron muertos largo tiempo se alzarán de la tierra y vivirán de nuevo' con los mismos cuerpos, sin un cambio a una condición más alta<sup>796</sup>.

Orígenes se explica utilizando con profusión 1 Corintios 15: según Pablo, entre la semilla que se siembra y la planta que se cosecha tiene lugar un cambio, y la característica fundamental de dicho cambio es la misma que entre corruptibilidad e incorruptibilidad. Pablo declara que es un misterio, y lo es; pero decir que la esperanza cristiana se centra en un cuerpo que ha visto la corrupción es simplemente una tergiversación<sup>797</sup>. Orígenes desecha luego como ridículas las teorías cosmológicas de los estoicos y los pitagóricos, que Celso ha presentado como semejantes, y preferibles, a la esperanza cósmica cristiana<sup>798</sup>. Y desecha también a quienes llevan el nombre de cristianos, pero "dejan de lado la doctrina de la resurrección tal como se enseña en la Escritura"<sup>799</sup>. Es posible que en este punto tenga en mente a personas que enseñan una "resurrección" que no entraña en absoluto un cuerpo, pero lo más probable es que esté pensando en quienes enseñan una simple resucitación o reconstitución, según la cual dios encontrará todos los fragmentos y trozos del cuerpo descompuesto y los juntará de nuevo. Éste parece ser el nervio del siguiente pasaje:

No mantenemos, por tanto, que el cuerpo que ha experimentado la corrupción recupere su naturaleza original, lo mismo que tampoco el grano de trigo que se ha podrido regresa a su condición primera. Pero sí mantenemos que, como por encima de ese grano de trigo se alza una espiga, así en el cuerpo está implantado cierto poder (*logos*), que no es destruido y a partir del cual el cuerpo es resucitado en incorrupción<sup>800</sup>.

Orígenes tiene buen cuidado de no afirmar simplemente, en apoyo de esto, que dios puede hacer absolutamente cualquier cosa. Dios no puede hacer cosas que son de suyo inconcebibles o vergonzosas<sup>801</sup>. Al mismo tiempo, puede haber cosas que a los seres humanos les parezcan increíbles que de hecho no son contrarias a la naturaleza. En lo tocante a las discrepancias entre los relatos pascuales de los evangelios, Orígenes es perfectamente consciente del problema y tiene preparada su respuesta. En realidad, Celso ha falseado la situación: Mateo y Marcos hablan de un ángel (que aparta la piedra haciéndola rodar), mientras que Lucas y Juan hablan de dos que se aparecen a las mujeres o fueron vistos dentro de la tumba. De cada uno de

estos acontecimientos, dice, “cabría demostrar en este momento que ha tenido lugar realmente” y que posee un sentido figurado “para quienes estaban preparados para contemplar la resurrección de la Palabra”<sup>802</sup>. Es más, el ángel no apartó la piedra haciéndola rodar para permitir que Jesús saliera, sino para que el mundo viera que la tumba estaba efectivamente vacía<sup>803</sup>.

En el Libro VII, Orígenes se ocupa de la idea de Celso de que la doctrina cristiana de la resurrección es una interpretación errónea de la teoría platónica de la transmigración. Orígenes admite que la resurrección es “una doctrina elevada y difícil, que requiere más que otras un grado elevado y desarrollado de sabiduría para dejar patente cuán digna es de dios”. Luego pasa una vez más a exponer 2 Corintios 5,1-5 y 1 Corintios 15 para argumentar la idea que ya hemos señalado, de que el alma debe estar revestida con un cuerpo, pero que el cuerpo cambiará de un estado a otro. Considera entonces, dice,

cuál es el panorama que la Escritura nos anima a mirar cuando nos habla de quedar revestidos de incorrupción e inmortalidad, que son, por decirlo así, vestiduras que no dejarán que quienes queden cubiertos con ellas lleguen a la corrupción o la muerte<sup>804</sup>.

No necesitamos simplemente un cuerpo para ver a dios, y ver a dios es, en cualquier caso, algo que se hace con la mente y el corazón<sup>805</sup>. La acusación última de Celso sobre este tema consiste en dar a entender que las apariciones pascuales fueron como las de un espíritu, un espectro que revoloteaba ante sus ojos. Pero

¿cómo es posible que un fantasma que, tal como lo describe, pasa volando para engañar a quienes lo contemplan podría producir tales efectos después de haber desaparecido y podría convertir de ese modo los corazones de los hombres para conducirlos a regular sus actos según la voluntad de Dios, como quien tiene presente que en el futuro va a ser juzgado por él? ¿Y cómo podría un fantasma expulsar demonios y dar otras indiscutibles pruebas de poder, y eso no sólo en un único lugar, como los “dioses” en forma humana [a los que Celso se ha referido], sino dejando sentir su poder divino por todo el mundo, atrayendo y congregando a todos cuantos se encuentran dispuestos a llevar una vida buena y noble?<sup>806</sup>

La respuesta última de Orígenes es, pues, la prueba de la comunidad cristiana como tal; esto sin duda habría dado a Celso la posibilidad de decir

otras cosas acerca de la necedad, mala conducta, desunión, etcétera, de esa comunidad en los tiempos en que él vivió. Pero éste es otro tema; en este momento hemos visto lo que Orígenes tiene que decir sobre el nuestro.

De hecho lo que hace es completar las exposiciones del siglo II sobre la resurrección. Por Clemente, Ignacio, Justino o Tertuliano no habríamos llegado a saber que Pablo hubiera previsto que el cuerpo actual fuera a ser transformado; están tan interesados por la continuidad que no mencionan la discontinuidad. Orígenes ve las cosas justo al contrario. Pero, aunque tiene fama de platónico, de alegorista más interesado por el significado espiritual que por los acontecimientos de este mundo, se mantiene en sus trece a lo largo de todas las vueltas y giros de la argumentación. La resurrección de Jesús fue la resurrección, aunque también la transformación, de su cuerpo real. La resurrección de los cristianos se traducirá en un cuerpo físico real, aunque incorruptible.

Las respuestas de Orígenes a nuestras preguntas (aunque no necesariamente a las de todos los demás, entonces o ahora) son, por tanto, claras, al menos en este texto central. Cuando afirma la resurrección, hace referencia a un cuerpo de verdad, en importante continuidad, y también en importante discontinuidad, con el que pasó antes. Le gusta hablar del estado intermedio desde la perspectiva del alma, incluso del alma de Jesús que predica a los difuntos entre su muerte y su resurrección. Como los demás autores patrísticos que hemos estudiado, sitúa la resurrección final dentro del contexto de un cuadro más amplio de juicio final, aun cuando tiene sus opiniones particulares acerca del resultado último de éste. Y la resurrección final se basa en la de Jesús mismo. Lo que Orígenes no tiene, como tampoco los demás autores que hemos estudiado, es un uso metafórico de “resurrección” para denotar (como sucede a veces en el Nuevo Testamento) la vida nueva que los creyentes tienen en el presente, marcada por el bautismo y la santidad.

Tampoco utiliza este lenguaje en modo alguno para denotar una nueva experiencia espiritual en el presente que conducirá a una bienaventurada incorporeidad final en el futuro (la opción gnóstica, que se ha de analizar más adelante). Debemos suponer que conocía los textos -a los que se opuso Ireneo, entre otros— que utilizaban de este modo el lenguaje “de resurrección”, pero nunca hizo comentario alguno sobre ellos; tampoco Celso hizo tampoco uso alguno de este tema. En efecto, hemos trazado ya una línea que va desde el Nuevo Testamento hasta principios del siglo III, y la única mención que hemos encontrado de tal idea -de tal espectacular innovación lingüística dentro de la totalidad del mundo antiguo- está en la polémica más sostenida de Ireneo, quien la menciona con el fin de excluirla.

En breve vamos a examinar aquellos textos que poseemos que representan esa opinión en cuestión. Pero primero, como un paréntesis de transición, debemos señalar otro conjunto de textos que constituyen algo así como un término medio entre estos diferentes tipos de cristianismo primitivo.

## 6. El cristianismo siríaco primitivo

### (i) *Introducción*

Hay tres textos que se pueden considerar conjuntamente como representativos del cristianismo siríaco primitivo. El primero y el tercero no se han llegado a datar con precisión; es decir, se podrían haber compuesto más o menos en cualquier momento entre finales del siglo I y mediados del III. Todos ellos presentan indicios de los modos en que los cristianos que hacían profesión de ortodoxia se estaban moviendo, en el mundo de habla siríaca, hacia una devoción tendente al ascetismo extremo -no por odio al cuerpo como tal, sin embargo, sino por la vocación a seguir la pobreza y sencillez de Cristo<sup>807</sup>. En esta medida requieren que los situemos cerca de parte del material gnóstico, aunque el presente resumen no puede, en su simplicidad, hacer justicia a las sutiles semejanzas y diferencias entre ambas categorías<sup>808</sup>.

### (ii) *Las Odas de Salomón*

La obra hoy en día conocida como las *Odas de Salomón*, escrita en siríaco, salió a la luz en trozos y fragmentos gracias a varios hallazgos de manuscritos que culminaron a principios del siglo XX. Hay cuarenta y dos odas, y tanto su fecha como su carácter se siguen valorando de manera muy diferente. Algunos las sitúan en una fecha tan tardía como el siglo III, pero los claros vínculos con el tipo de pensamiento judío que aparece en Qumrán, y también con el cuarto evangelio, han animado a varios autores a aventurar la hipótesis de finales del siglo I o principios del II<sup>809</sup>. Nosotros las situamos en este capítulo, junto a los autores de finales del siglo II y principios del III, no porque podamos estar seguros de que sea éste el lugar que cronológicamente les corresponde, sino porque expresan una teología y una espiritualidad que, aun cuando enraizadas en la piedad judía representada por el Salterio y los textos de Qumrán, muestra signos (a mi juicio) de una gama de imágenes y de una teología más desarrolladas que las que encontramos en el Nuevo Testamento o en los Padres apostólicos.

Los juicios como el que acabo de hacer son, sin embargo, notoriamente subjetivos. Nada dentro de nuestra presente argumentación depende de una decisión acerca de la fecha o el contexto de este libro paleocristiano de himnos.

Las *Odas* ofrecen una espiritualidad cálida, expresada en fluida poesía siríaca. A diferencia de cierto cristianismo siríaco posterior, están firmemente enraizadas en una sólida doctrina de la creación y la encarnación<sup>810</sup>. El creyente goza de una unión estrecha, íntima y vivificante con el Mesías, con el Espíritu Santo y con el dios creador<sup>811</sup>. Dentro de este contexto, las *Odas* subrayan la promesa de un “descanso” final, concebido a la manera del sábado del Antiguo Testamento<sup>812</sup>. Con un lenguaje que recuerda el evangelio de Juan, hablan del creyente que se une al Mesías, el inmortal, que tiene vida en sí mismo y se la da a los demás<sup>813</sup>. Quienes pertenecen al Mesías recibirán la inmortalidad y la incorrupción como un don, en lugar de poseerlas desde el principio<sup>814</sup>. Se les promete el paraíso, cuyas descripciones, en las *Odas*, parecen en ocasiones sorprendentemente terrenales<sup>815</sup>.

Pero, ¿enseñan las *Odas* la resurrección como tal? Rotundamente sí. La *Oda* décima quinta se hace eco de 1 Corintios 15:

Me revestí de incorrupción en virtud de Su nombre,  
y me despojé de la corrupción por Su gracia.  
La muerte ha quedado destruida ante mi rostro,  
y el Seol ha quedado derrotado por mi palabra.  
Y ha brotado vida eterna en la tierra del Señor,  
y ha sido declarada a Sus fieles,  
y se ha dado sin límite a todos cuantos confían en Él  
Aleluya<sup>816</sup>.

Esta afirmación de la esperanza cristiana queda reforzada en versos sueltos aquí y allá, como cuando 17.13 habla del Mesías que da su resurrección a sus seguidores o 21.4 habla de que les son dados “miembros” nuevos que no padecerán enfermedad, aflicción ni sufrimiento<sup>817</sup>. La *Oda* 29 recuerda el Salmo 15 (que, como ya hemos visto, fue utilizado en Hechos como parte de la proclamación primitiva de la resurrección de Jesús), al hablar de que el Señor rescata al creyente del Seol:

El Señor es mi esperanza,  
no me avergonzaré de Él...  
Según Sus misericordias me exaltó [o: resucitó],  
y según Su gran honor me levantó.



Y me hizo ascender de las profundidades del Seol,  
y de la boca de la muerte me sacó.  
Y humilló a mis enemigos,  
Y me justificó por Su gracia.  
Pues creí en el Mesías del Señor,  
y consideré que Él es el Señor<sup>818</sup>.

También se ha sostenido que la *Oda* 41 hace referencia a la resurrección:

Pues un gran día ha brillado sobre nosotros,  
y maravilloso es Él, que nos ha dado de Su gloria...  
El Hombre que se humilló a Sí mismo,  
pero fue exaltado debido a Su propia justicia<sup>819</sup>.

Pero las dos afirmaciones más claras están en las *Odas* 22 y 42. En la 22, el Mesías mismo habla de la victoria que su dios le ha concedido sobre el dragón de siete cabezas, de modo que ya ha allanado el “camino” para quienes crean. Haciendo referencia a la mano divina que ha hecho esto (“Ella”), el himno prosigue:

Y Ella los eligió de los sepulcros  
y los separó de entre los muertos.  
Ella tomó huesos muertos  
y los cubrió con carne.  
Pero estaban inmóviles,  
de manera que Ella les dio energía vital.  
Incorruptible era Tu camino y Tu rostro;  
Tú llevaste tu mundo a la corrupción,  
para que todo pudiera resolverse y renovarse.  
Y el fundamento de todo es Tu roca.  
Y sobre ella construiste Tu reino,  
y se convirtió en la morada de los santos.  
Aleluya<sup>820</sup>.

Esto es, evidentemente, una meditación sobre Ezequiel 37, aplicada al acto divino de redimir a un pueblo, de hacer pasar el mundo entero por la corrupción y la decadencia a una nueva creación, que es el reino divino, el hogar definitivo de los redimidos. Tal parecer no estaría fuera de lugar junto a Isaías, el Apocalipsis o Pablo. Luego, en la *Oda* final, quizá anticipada también en la 17, habla el Mesías contando la historia de sus logros salvadores, entre los que se encuentra lo que parece el arrasamiento del Infierno:

No fui rechazado aunque consideraran que lo fui,

ni perecí aunque así lo pensarán.  
Seol me vio y se hizo añicos,  
y Muerte me expulsó a mí y a muchos otros conmigo.  
Vinagre y hiel fui para ella,  
y descendí con ella toda su profundidad.  
Entonces relajó los pies y la cabeza,  
porque no pudo soportar mi rostro.  
Yo hice una asamblea de vivos entre sus muertos;  
y les hablé con labios vivos;  
para que no fuera en balde mi palabra.  
Y los que habían muerto corrieron hacia mí;  
y a gritos dijeron: “Hijo de Dios, ten piedad de nosotros.  
Trátanos según Tu benignidad,  
y sácanos de las ataduras de las tinieblas.  
Y ábrenos la puerta,  
para que por ella lleguemos a Ti;  
pues hemos visto que nuestra muerte no Te afecta.  
Que seamos salvos también nosotros contigo,  
porque Tú eres nuestro Salvador”<sup>821</sup>.

Sería sencillo malinterpretar el pareado inicial como la declaración de una postura docética, o incluso gnóstica, de que el Mesías no murió realmente<sup>822</sup>. Pero su verdadero paralelo es Sabiduría 3,2.4 y su contexto más amplio<sup>823</sup>. Lo importante no es que los justos (en este caso, el propio Mesías) no hayan sufrido una muerte física, sino que los espectadores suponen que aquéllos, o el Mesías, se han ido para siempre, mientras que el dios vivo cuida de ellos. En el caso del Mesías, éste ha ido al mundo de los muertos para rescatar a quienes allí están. Esto presenta claras reminiscencias de la “predicación a los espíritus encarcelados” de 1 Pedro 3,19, entendida en ese sentido concreto<sup>824</sup>. Pero la idea principal, completamente judía y paulina, es que Muerte y Seol son enemigos de Dios, del mundo y del género humano, y que la obra redentora del Mesías consiste en derrotarlos y en liberar a quienes están en su poder. Por supuesto, esto es una reafirmación de la tradicional creencia judía de la época del segundo Templo, redefinida en torno al Mesías como tal. La resurrección del Mesías es el medio, tan vívidamente expresado en este poema como en un icono dorado, en virtud del cual él resucita de entre los muertos a todos cuantos confían en él. Las *Odas* ocupan su puesto junto a los grandes teólogos de los dos primeros siglos, un recordatorio vivo de que la iglesia expresa y aprende su fe tanto en forma de poesía y cántico como de argumentación teológica.

### (iii) *Taciano*

Más o menos contemporáneo de Atenágoras, y discípulo de Justino aunque pronto siguió su propio camino, Taciano es famoso por su *Diatessaron*, una armonía de los cuatro evangelios canónicos<sup>825</sup>. Escribió mucho, pero, tal vez debido a la ulterior desaprobación en la que incurrió, casi todas sus obras se han perdido. El *Discurso a los griegos* que ha llegado hasta nosotros es una apasionada denuncia de la vida, la filosofía y el estilo de vida griegos. Los planteamientos apologéticos suaves no estaban hechos para él.

El *Discurso* contiene un breve pasaje (6) sobre la resurrección. Se basa en la fe en dios como creador (5); como en el caso de Justino, esto entraña una doctrina del *logos* como obra primogénita del creador. Habrá una resurrección de los cuerpos después de la consumación de todas las cosas; ésta será “una resurrección de una vez por todas”, que se ha de distinguir de una secuencia cíclica estoica. Su finalidad es posibilitar que tenga lugar el juicio. Éste no equivale, como en algunas creencias paganas, a comparecer ante Minos o Radamanto<sup>826</sup>; es el creador en persona quien va a ser el juez. A Taciano no le preocupa, como a Atenágoras, lo que les suceda a los fragmentos de los cuerpos humanos:

Aun cuando el fuego destruya todos los vestigios de mi carne, el mundo recibirá la materia vaporizada; y aunque quede dispersa por ríos y mares, o sea hecha pedazos por bestias salvajes, yo quedaré guardado en los almacenes de un Señor acaudalado. Y aunque los pobres y los impíos no sepan lo que se está almacenando, Dios Soberano, sin embargo, cuando le plazca, restablecerá la sustancia que sólo es visible para él a su prístina condición.

Pese al juicio de autores cristianos posteriores sobre sus otras opiniones (que tenían más que ver con su creciente adhesión al ascetismo que caracterizó el cristianismo siríaco de este período), en este tema Taciano está firmemente en línea con el Nuevo Testamento y con los autores del siglo II estudiados hasta el momento. De hecho, comparado con Atenágoras, está más cerca del Nuevo Testamento en al menos un aspecto: sostiene que el alma no es inmortal por naturaleza, sino mortal (13)<sup>827</sup>. Es posible, sin embargo, que no muera; pero si no llega a conocer la verdad, morirá, se disolverá con el cuerpo, y luego resucitará de nuevo al final de los tiempos, junto con el cuerpo, para afrontar el castigo. Sin embargo, si llega a conocer

a dios durante esta vida, puede quedar disuelta durante un tiempo, pero no morirá. Así pues, Taciano sostiene una forma de inmortalidad condicional: los malvados morirán, cuerpo y alma, pero serán resucitados; las almas justas existen entre la muerte y la resurrección, separadas del cuerpo pero mantenidas con vida. Sus intentos de explicar esto, sin embargo, parecen descansar sobre una antropología imbuida de la filosofía de la época, y no han llegado a elaborar completamente las maneras en que dicha antropología puede ser adecuada para expresar las extraordinarias afirmaciones cristianas<sup>828</sup>.

#### (iv) *Los Hechos de Tomás*

Los *Hechos de Tomás*, obra originariamente siríaca de tendencia maniquea, es el testimonio más antiguo de la leyenda de la muerte de Tomás como mártir, y del traslado de sus huesos a Edesa<sup>829</sup>. Compuesta muy probablemente a principios del siglo III, relata toda clase de episodios apasionantes de la vida de Tomás, que se utilizan como marco para instruir en una espiritualidad ascética. Carece de las desarrolladas mitologías del gnosticismo valentiniano, pero comparte con éste una cosmovisión vagamente dualista y encratita en la cual el redentor desciende a la tierra, revela a los iniciados quién es él, y por tanto quiénes son ellos, y asciende de nuevo para encabezar el regreso al mundo de la luz. Los fieles quedan así liberados de la esfera del cuerpo material. Esto presenta algunas analogías con el gnosticismo, aun cuando los temas principales de éste están ausentes<sup>830</sup>.

El tema de la revelación y el rescate aparece sobre todo en el notable “Himno de la Perla” (capítulos 108-113), del cual la mejor interpretación que cabe hacer es entenderlo como una alegoría del destino del alma. El alma, representada en el Himno por un príncipe enviado a Egipto en búsqueda de la maravillosa perla que allí está, desciende al reino de la materialidad, donde olvida su origen y su destino. Tras recordarlos gracias a un mensaje del cielo, lleva a cabo la búsqueda y parte con la perla. Lo primero que hace cuando se dispone a marcharse es despojarse de la vestimenta manchada y sucia que ha estado vistiendo en Egipto, y dejarla atrás. En su lugar, en el camino de regreso a casa, recibe una vestimenta regia con la que se ve a sí mismo y se da cuenta de quién es verdaderamente. Así, vestido adecuadamente una vez más, regresa con la perla al rey. Dentro de una amplia gama de imágenes distintas señalamos como ejemplo el cuarto Hecho (39-41), en el cual un pollino joven se ofrece a Tomás para llevarle al “descanso” celestial, pero cae muerto ante la puerta de la ciudad. El asno

representa al cuerpo, que “lleva” al alma por un tiempo, pero no puede ser redimido con ella, de manera que no es resucitado de entre los muertos por el apóstol. La muchedumbre que lo observa insta a Tomás a resucitarlo, pero él dice:

Ciertamente podría resucitarle en el nombre de Jesucristo. Pero no es conveniente en absoluto. Pues quien le dio lenguaje para que pudiera hablar [como la burra de Balaán, también este jumento había tenido el don del habla] también podía hacer que no muriera. Pero no voy a resucitarlo, no porque no sea capaz, sino porque esto es lo útil y eficaz para él<sup>831</sup>.

La gran plegaria de Tomás en el duodécimo Hecho lleva el mismo mensaje:

He desgastado mi vestimenta cada vez más ajada, y he llevado a cabo el laborioso trabajo que conduce al descanso... Derrumbé los graneros y los dejé desolados en tierra, para que puedan ser colmados con tus tesoros. He secado completamente dentro de mí la fuente abundante, para que pueda encontrar tu fuente viva. He matado al prisionero que me encomendaste, para que el liberto que hay en mí no pierda su confianza. El interior lo he hecho exterior, y lo exterior interior, y toda tu plenitud se ha cumplido en mí... He dado vida al muerto y he dado muerte al vivo... he recibido reproches en la tierra, pero dame recompensa y retribución en el cielo<sup>832</sup>.

Lo que importa es el alma, no el cuerpo. Éste es dejado atrás con alegría, no se le quiere en el viaje final. Aquí hemos doblado verdaderamente una esquina y hemos perdido de vista prácticamente todos los textos que hemos estudiado en este capítulo, por no hablar ya del Nuevo Testamento. Estamos de vuelta, una vez más, en el mundo del platonismo antiguo. La resurrección ni siquiera se reinterpreta, simplemente se rechaza. Nos encontramos en el umbral del gnosticismo.

## **7. ¿“Resurrección” como espiritualidad? Textos de Nag Hammadi y de otros lugares**

### **(i) *Introducción***

Situar aquí este material me expone inevitablemente a la acusación de levantar una barrera cronológica implícita entre los textos de Nag Hammadi

y el Nuevo Testamento<sup>833</sup>. Niego la acusación. El problema es que desconocemos cuándo fueron redactados estos documentos, y cuál pudo ser la prehistoria tanto de los textos como de las ideas que contienen. Así, en el presente capítulo hemos seguido hasta el momento un esquema histórico razonablemente seguro, con la única excepción de los tres documentos procedentes del cristianismo siríaco primitivo; pero en este momento nos movemos (tal vez de manera apropiada, dada la naturaleza del tema) fuera de un espacio y un tiempo definidos, y vamos a abordar los textos tanto en el plano de su opinión sobre el cuerpo y la resurrección, como en el más amplio de su cosmovisión propiamente dicha<sup>834</sup>.

## (ii) *El Evangelio de Tomás*

El estudio de este grupo concreto de textos sólo puede empezar por tu lugar, y éste es el sedicente *Evangelio de Tomás*<sup>835</sup>. La introducción a *Tonu* en los manuales, según la opinión de uno de los principales especialistas en este campo (Helmut Koester, de Harvard), habla del libro, su procedencia y su teología básica en los siguientes términos:

La influencia de la teología gnóstica está claramente presente en el *Evangelio de Tomás*, aunque resulta imposible atribuir esta obra a una escuela o secta en particular... Según el *Evangelio de Tomás*, la experiencia religiosa básica no es sólo el reconocimiento de la identidad divina propia, sino más concretamente el reconocimiento del propio origen (la luz) y destino (el reposo). A fin de regresar al propio origen, el discípulo ha de separarse del mundo “despojándose” de la vestimenta carnal y “dejando de lado” la presente existencia corruptible; entonces podrá el discípulo experimentar el nuevo mundo, el reino de la luz, la paz y la vida<sup>836</sup>.

Este punto de vista queda claramente corporeizado (si es que este término no resulta inadecuado dadas las circunstancias) en los dichos siguientes:

Pasará este cielo y pasará el que está sobre él. Los muertos no viven ya, y los vivos no morirán (11).

María dijo a Jesús: “¿A qué se parecen tus discípulos?”. Él respondió: “Se parecen a unos muchachos que se han acomodado en una parcela ajena. Cuando se presenten los dueños del terreno les dirán: ‘Devolvednos nuestra finca. Ellos se desvestirán en su presencia para dejarles recuperar su campo y

devolvérselo. Por eso os digo: si el dueño de una casa sabe que el ladrón va a venir, empezará su vigilia antes de que venga y no le dejará penetrar en la casa de su propiedad ni que se lleve sus bienes. Así pues, vosotros estad alerta ante el mundo. Armaos con gran fortaleza para que los ladrones no encuentren manera de llegar hasta vosotros, pues la dificultad que esperáis ciertamente se materializará...” (21).

Sus discípulos dijeron: “¿Cuándo te nos vas a revelar y cuándo te vamos a ver?”. Dijo Jesús: “Cuando os desvestáis sin avergonzaros y toméis vuestras vestiduras y las pongáis bajo vuestros pies como hacen los niños pequeños y las pisoteéis, entonces, veréis al Hijo del Viviente, y no tendréis miedo” (37).

Le dijeron sus discípulos: “¿Cuándo sobrevendrá el reposo de los muertos y cuándo llegará el mundo nuevo?”. Él les dijo: “Lo que anheláis ya ha llegado, pero no lo reconocéis” (51).

Dijo Jesús: “Voy a destruir esta casa, y nadie podrá reconstruirla” (71).

Los dos dichos donde se habla de “desvestirse” (21, 37) son los más claros: el cuerpo físico ordinario constituye las “prendas”, y el autor insta a procurar despojarse de ellas, pisoteándolas como algo despreciable<sup>837</sup>. El “campo” del dicho más largo es el mundo creado donde actualmente vivimos, pero que debemos estar dispuestos a abandonar; como en el dicho 11, el presente orden del tiempo, el espacio y la materia es esencialmente transitorio<sup>838</sup>.

En las imágenes caleidoscópicas de *Evangelio de Tomás* 21, el dueño de la casa que aguarda al ladrón parece representar al iniciado que debe custodiar el tesoro del conocimiento espiritual por si alguien intenta arrebatárselo. Es probable que el mundo de la carne ataque al mundo del alma, y será necesario tener preparada una defensa.

El dicho sobre el reposo de los muertos (51) sigue siendo controvertido. Una edición reciente de *Tomás* ha afirmado que la palabra “reposo” (*anapausis*) es incorrecta, y que se deslizó en tal dicho como un modo de adaptar éste al final del dicho anterior<sup>839</sup>. Según la alternativa que se propone, lo verdaderamente importante no es el “reposo” de los muertos, sino la “resurrección”. Esto podría ser un intento de encontrar en *Tomás* doctrina sobre la “resurrección” donde no aparece; pero, en cualquiera de los dos casos, lo importante del dicho es que el destino de los difuntos, sea cual sea el modo en que se conciba, ha llegado ya, de manera secreta e



invisible a simple vista, como en el “reino presente pero invisible” del dicho 113. El dicho rechaza expresamente la expectativa paleocristiana de un acto divino definitivo en la historia que daría lugar a unos cielos nuevos y una nueva tierra<sup>840</sup>.

El último dicho de este grupo (71) presenta una doble imagen interesante: “Voy a destruir esta casa, y nadie podrá reconstruirla”. La desviación, y desde mi punto de vista cierta derivación, respecto al famoso dicho canónico es clara<sup>841</sup>; el significado no es tan evidente. Por un lado, con el resto de *Tomás* encajaría decir que la institución central del judaísmo, un Templo físico, de este mundo, sería destruido y no reconstruido; en efecto, la desjudaización que aparece en varios puntos de este documento es uno de sus rasgos más llamativos. Por otro lado, dada la frecuencia con que “templo” sirve como imagen del cuerpo -ya en la versión joánica del dicho, donde Juan dice que Jesús estaba hablando del “Templo de su cuerpo”<sup>842</sup>-, podría ser perfectamente que el dicho tratara de decir, al menos en cierto sentido, que Jesús eliminará el cuerpo físico del iniciado y no lo reemplazará. Esto sería, entonces, una negación explícita de la resurrección corporal<sup>843</sup>.

La misma idea queda reflejada en tres dichos que se estremecen ante el pensamiento de que el alma se vea atrapada en su presente cuerpo físico:

Dijo Jesús: “El que la carne haya llegado a ser gracias al espíritu es un prodigio. Pero que el espíritu haya llegado a ser gracias al cuerpo es prodigio de prodigios. Y yo me maravillo de cómo esta gran riqueza ha venido a alojarse en esta pobreza”.

Dijo Jesús: “Miserable es el cuerpo que depende de un cuerpo, y miserable es el alma que depende de entrambos”.

Dijo Jesús: “¡Ay de la carne que depende del alma! ¡Ay del alma que depende de la carne!”<sup>844</sup>.

Pese al reiterado mandato del texto, no se necesitan oídos para oír, ni tampoco ojos especialmente perspicaces para ver, lo que se está diciendo en *Tomás* -ni lo muy diferente que es de prácticamente todos los documentos que hemos examinado hasta el momento, con la única excepción real de la obra siríaca *Hechos de Tomás*-. Pero va más allá de este escrito por cuanto es explícitamente anticreacional: el mundo del espacio, el tiempo y la materia es la creación mala de un dios inferior al revelado por Jesús<sup>845</sup>. Lo que hay que hacer es descubrir cómo escapar de él, cómo regresar al estado incorpóreo que uno había disfrutado previamente. Esto, aunque no es un verdadero gnosticismo de tipo

valentiniano, ciertamente se acerca mucho a tal opinión en su dualismo cosmológico y antropológico, y en la soteriología que éste lleva aparejada. Aunque utiliza materiales procedentes del cristianismo primitivo, los ha incorporado a una cosmovisión muy diferente. En dicha cosmovisión, la resurrección (en el sentido entendido por Pablo, las tradiciones evangélicas, Clemente, el *Apocalipsis de Pedro*, Justino y los demás) queda simplemente excluida, no de manera accidental, sino por principio.

### (iii) *Otra literatura tomasiana*

El *Libro de Tomás el Atleta* es un diálogo entre Jesús resucitado y su supuesto hermano gemelo, "Judas Tomás". Casi con certeza procede de la Siria de principios del siglo III, y refleja no tanto el dualismo radical de un gnosticismo hecho y derecho, como el ascetismo extremo del cristianismo sirio, del cual Taciano es un representante ligeramente anterior<sup>846</sup>. Existen, sin embargo, puntos de coincidencia parcial. Tomás debe llegar a "conocerse a sí mismo" y así a conocer "la profundidad del Todo", es decir, el misterio del cual vino Jesús y al cual ha de regresar. Las historias acerca de revelaciones hechas por Jesús entre su resurrección y su ascensión eran frecuentemente una especialidad gnóstica, que les permitía afirmar que ellos habían recibido la verdadera, aunque secreta, sabiduría de Jesús frente a las enseñanzas oficiales de la iglesia mayoritaria. Esta breve obra insiste continuamente en lo difícil que es, aunque también necesario, entender las revelaciones secretas que en ese momento se están haciendo.

El salvador resucitado hace hincapié primeramente en que los cuerpos de los seres humanos, como los de los animales, son irracionales. Están sometidos al cambio porque comen otros seres creados; perecerán, sin esperanza de vida. Los cuerpos son, después de todo, el resultado del coito; la fuerza de este argumento parece estribar en que el coito como tal es malo e indigno. Los elegidos deben abandonar, por tanto, la "bestialidad", es decir, las ansias de la carne<sup>847</sup>. Éste es un tema habitual del cristianismo siríaco; de suyo no significa que la creación sea la obra de un dios inferior. Su dualismo ascético se sitúa en el mismo ámbito que algunos de los escritos de Taciano, que muestran signos de tendencias encratitas o gnósticas, y no un sistema completo de estas características. Existen dos clases de seres humanos: los sabios y los insensatos; los insensatos llegarán a una muerte humana ordinaria, a consecuencia de la cual se disolverá su cuerpo visible, y

surgirán formas informes y en medio de las tumbas habitarán por siempre en los cadáveres con dolor y corrupción del alma<sup>848</sup>.

Sigue a continuación una extensa descripción del juicio que aguarda a quienes desprecian la verdad, y luego un listado de “ayes” sobre “quienes ponen su esperanza en la carne y en la cárcel que ha de perecer”<sup>849</sup>. El libro está más preocupado por el juicio de quienes viven en la existencia corporal ordinaria y la celebran, que por la esperanza de los sabios que escapan de ella; pero concluye con tres bienaventuranzas, que se hacen eco del Sermón de la montaña, y con una promesa de “descanso”:

Vigilad y orad para que no lleguéis a estar en la carne, sino que más bien salgáis de la cautividad de la amargura de esta vida. Y cuando oréis encontraréis descanso, pues habréis dejado atrás los sufrimientos y la pasión del cuerpo, recibiréis descanso del Bueno y reinaréis con el Rey, os uniréis a él y él a vosotros, a partir de ese momento y por los siglos de los siglos. Amén<sup>850</sup>.

Aquí, una vez más, la clave del futuro es el “descanso”, en el cual la vida corporal se deja agradecidamente atrás para siempre. La mayor parte del libro deja clara la cosmovisión predominante del autor, cosmovisión que se encuentra completamente entre los suyos junto a las que hemos estudiado en el capítulo 2: el presente mundo físico, con sus pasiones y deseos, es un lugar oscuro y malvado. Lo mejor que se puede hacer es escapar de él<sup>851</sup>.

#### (iv) *La Epístola a Regino*

Una manera alternativa de abordar la resurrección afirmando al mismo tiempo una continuidad con la tradición cristiana primitiva era reinterpretar el lenguaje “de resurrección” para que pase a denotar (como no lo había hecho nunca antes ni en el judaísmo, ni en el paganismo, ni en el cristianismo primitivo) una resurrección “espiritual” en el presente que conducía a una “resurrección” del espíritu o del alma en el futuro. Ésta es la línea adoptada por la *Epístola a Regino*, también conocida como el *Tratado sobre la resurrección*, el único libro de Nag Hammadi que aborda directamente las cuestiones que nos ocupan en estos momentos<sup>852</sup>.

Existe un consenso general en que el libro no es anterior a finales del siglo II, y en que procede del círculo de Valentín o, sólo tal vez, de un creyente ortodoxo muy confuso que lucha por aferrarse a la doctrina cristiana bajo la presión de otras cosmovisiones. El editor y traductor de la versión inglesa de los documentos de Nag Hammadi, que también escribió

una monografía entera sobre el libro, lo presenta diciendo que su rasgo más sorprendente es la semejanza de su enseñanza con la opinión condenada en 2 Timoteo 2,18, según la cual la resurrección ya ha tenido lugar. Puesto que también dice, sin embargo, que las opiniones del autor están en varios puntos más próximas a las de Pablo que a las de Valentín, nuestra curiosidad se ve aún más excitada. ¿Qué dice realmente la carta?

Como ocurre a menudo con los textos de Nag Hammadi, la respuesta es que, en algunos puntos cruciales, no es posible estar totalmente seguro. Pero algunas cosas están razonablemente claras. Están, dice el autor, quienes no se situaron dentro de la palabra de la verdad. Andan buscando su propio “descanso”; nosotros, sin embargo, recibimos el nuestro por medio de nuestro salvador, nuestro Señor Cristo. Lo recibimos cuando conocimos la verdad y descansamos en ella<sup>853</sup>. Este “descanso” podría ser el mismo que en *Tomás* 51, una llegada espiritual a un punto de reposo ya en esta vida<sup>854</sup>. Pero el autor pasa a hablar específicamente de la resurrección.

Empieza hablando de Jesús, como hijo de dios (expresión con la cual denota al ser divino) que vive como hijo del hombre (expresión con la cual denota al ser humano) en este mundo, que el autor llama “muerte”. En virtud de su divinidad derrotó a la muerte (¿qué significa esto?, nos preguntamos), y en virtud de su humanidad nos devuelve al “pleroma”, a la “plenitud” (término habitual de la teoría valentiniana), rescatándonos del mundo creado, que es un lugar secundario y mortífero<sup>855</sup>.

De hecho, lo que el autor quiere decir al hablar de que el salvador “se traga la muerte” es que se libra del mundo creado:

Dejó a un lado el mundo que está pereciendo; se transformó a sí mismo en un Eón imperecedero y se resucitó, tras haber tragado lo visible mediante lo invisible, y nos abrió el camino de nuestra inmortalidad. Entonces, en efecto, como dijo el apóstol, “sufrimos con él, resucitamos con él y fuimos al cielo con él”.

Los iniciados son así como rayos de luz con respecto al salvador que es a su vez el sol, y “estamos encerrados por él hasta nuestro ocaso, es decir, hasta nuestra muerte en esta vida”<sup>856</sup>. Ésta será la “verdadera resurrección”, en la cual lo “natural” y lo “carnal” quedan por igual eliminados:

Somos atraídos por él al cielo como los rayos de luz son atraídos por el sol, sin que nada les detenga. Ésta es la resurrección espiritual que se traga lo psíquico [*psychike*, “natural”, como en 1 Cor 15] del mismo modo que lo carnal<sup>857</sup>.

Está claro que el autor trabaja con la terminología que Pablo utiliza en 1 Corintios, pero la semejanza es superficial. La entera exposición paulina está sustentada por una exégesis continuada y positiva de Génesis 1 y 2, pero el *Tratado sobre la resurrección* comparte con el valentinismo un profundo escepticismo acerca del valor del mundo creado. El libro afirma, en efecto, que Jesús “resucitó de entre los muertos”, y que él es aquel en virtud del cual es destruida la muerte<sup>858</sup>. Pero, cuando este “resucitar” se aplica al creyente, parece tratarse de recibir algo mejor que “carne” (recordemos la insistencia de los apologistas de aquella misma época sobre “la resurrección de la carne”):

Por tanto no dudes nunca, hijo mío Regino, con respecto a la resurrección. Pues, aunque no existías en la carne, recibiste carne cuando entraste en este mundo. ¿Por qué, entonces, no vas a recibir carne cuando asciendas al Eón? Lo que es mejor que la carne es, por ello, la causa de la vida. ¿Acaso lo que llega a ser por tu causa no es tuyo? ¿Lo que es tuyo no existe contigo? Sin embargo, mientras estás en este mundo, ¿qué es aquello de lo que careces?... La placenta del cuerpo es la vejez, y tú existes en la corrupción. Tienes la ausencia por ganancia. Pues no abandonarás lo que es mejor si debes partir... Nada, por tanto, nos redime de este mundo. Salvo el Todo que somos -somos salvos-<sup>859</sup>.

El creyente ya posee lo mejor dentro de sí, y no necesitará la carne allí adonde se dirige. Esto acaba convirtiéndose en lo que es, en efecto, una negación específica de lo que Pablo afirma (y de la tradición posterior que de él depende):

Pero hay algunos que desean comprender, en la indagación de esas cosas que andan examinando, si quien se salva, dejando atrás su cuerpo, será salvo de inmediato. Que no se dé a nadie motivos para dudar de esto... en efecto, los miembros visibles que están muertos no serán salvados, sólo los miembros vivos que existen dentro de ellos resucitarán. ¿Qué es, entonces, la resurrección? *Es siempre la revelación de quienes han resucitado*<sup>860</sup>.

Los creyentes, pues, “resucitan” ya en esta vida; en la muerte dejarán atrás el cuerpo, los “miembros visibles”; sólo sobrevivirá la vida que está ya dentro de ellos. Por supuesto, no habrá período intermedio, ni “sueño”, como en Pablo y los autores del siglo II que ya hemos estudiado<sup>861</sup>. Pensad en la transfiguración, dice el autor: Elías y Moisés pusieron de manifiesto que estaban vivos todo el tiempo; esto, y no una futura resurrección corporal, es

lo que él pretende decir con este lenguaje<sup>862</sup>. Esta “resurrección” es la realidad; el mundo es una ilusión<sup>863</sup>.

La resurrección no es, pues, una nueva creación; revela lo que ya existe. Sí entraña, sin embargo, una transformación, una “transición a la novedad”<sup>864</sup>. De suyo, esto podría parecer, una vez más, casi paulino; pero el autor pasa a insistir en que quien huya “de las divisiones y las cadenas” (las opiniones divisivas y las trampas de quienes han planteado problemas a esta manera de entender las cosas) ya “tienen la resurrección”<sup>865</sup>. El creyente, por tanto, ya ha muerto y ha sido resucitado, aunque en un sentido muy diferente del que vimos en Pablo<sup>866</sup>. Esta resurrección presente debe determinar en lo sucesivo la dirección de la vida actual; de nuevo, una idea potencialmente paulina, pero en una modalidad muy diferente<sup>867</sup>.

El principal editor de este texto en lengua inglesa, Malcolm Peel, insiste en argumentar a favor de verlo como una extraña combinación de ideas valentinianas y paulinas<sup>868</sup>. Esto, a su vez, ha sido parte primordial en la teoría de que las opiniones de Pablo sobre la resurrección eran al menos susceptibles de ser desarrolladas de dos maneras diferentes pero igualmente adecuadas, una que habría desembocado en esta carta y en ideas parecidas que se encuentran en otras partes de los textos de Nag Hammadi, la otra que habría desembocado en Justino, Tertuliano y los demás<sup>869</sup>. Pero los paralelos son estrictamente superficiales. El modo propio en que Pablo trata el tema de la resurrección, particularmente en 1 Corintios, pero también en otras varias cartas, forma siempre parte de una teología de la nueva creación, basada en la bondad de la creación original de Génesis 1 y 2 y en ver en la resurrección de Jesús el cumplimiento, la celebración y gloriosa coronación de esa primera creación. Dio origen a una escatología cósmica en la cual el mundo del espacio, el tiempo y la materia no quedaba desechado, sino redimido. Cualquier idea de que el mundo presente es una ilusión, y de que la “resurrección” se ha de encontrar escapando de él en el presente o el futuro, es totalmente ajena a Pablo.

## (v) *El Evangelio de Felipe*

Uno de los evangelios “apócrifos” o no canónicos de Nag Hammadi contiene cierto material breve relacionado con la resurrección<sup>870</sup>. Destacan tres pasajes del *Evangelio de Felipe*, empezando por una versión de la resurrección de Jesús según la cual su carne se convirtió en “verdadera

carne”<sup>871</sup>. El texto está corrompido, pero en la reconstrucción habitual reza como sigue:

El [Señor resucitó] de entre los muertos. [Se volvió como solía] ser, pero en ese momento [su cuerpo] era perfecto. [En efecto, sí poseía] carne, pero esta [carne] es verdadera carne. [Nuestra carne] no es verdadera, sino que sólo [poseemos] una imagen de la verdadera<sup>872</sup>.

El texto es demasiado corto, y fragmentario, para tener certeza alguna acerca de qué tenía en mente el autor exactamente al emplear la expresión “verdadera carne”. El segundo pasaje, sin embargo, que habla de la esperanza futura, parece indicar una preferencia por una teología como la de *Regina*:

Quienes dicen que primero morirán y luego resucitarán se engañan. Si no reciben primero la resurrección mientras viven, cuando mueran no recibirán nada. Así también, cuando hablan del bautismo dicen: “El bautismo es una gran cosa”, porque quien lo recibe vivirá<sup>873</sup>.

La referencia al bautismo, asociada con una “resurrección” en el presente, se podría tomar en el sentido de Romanos 6 y Colosenses 2. Pero el acento no parece estar puesto únicamente en la resurrección corporal que se anticipa mediante una “resurrección” metafórica durante esta vida, señalada en el bautismo, sino en una clase diferente de “resurrección” metafórica, explicada detalladamente en el primero de los fragmentos:

Los que dicen que el Señor primero murió y luego resucitó se engañan, pues primero resucitó y luego murió. ¿Si uno no alcanza primero la resurrección no morirá? Vive Dios que estaría ya muerto. Nadie esconderá un objeto grande y valioso en algo grande, sino que muchas veces se guardan tesoros sin cuento dentro de algo que no vale más de un céntimo. Esto ocurre con el alma. Es una cosa preciosa y vino a estar en un cuerpo despreciable.

Hay quienes tienen miedo de resucitar desnudos. Por esta razón desean resucitar en la carne, y no saben que son quienes visten la carne quienes están desnudos. Son quienes [...] desvestirse quienes no están desnudos. “La carne y la sangre no podrán heredar el reino de Dios”. ¿Qué es esto que no heredará? Esto que llevamos encima. Pero ¿qué es esto mismo que sí heredará? Lo que le pertenece a Jesús y a su sangre. Porque de



esto dijo él: “Quien no come mi carne y bebe mi sangre no tiene vida en sí”. ¿Qué es esto? Su carne es la palabra, y su sangre es el Espíritu Santo. Quien ha recibido estas cosas tiene alimento, bebida y vestido<sup>874</sup>.

Este pasaje cita, pues, 1 Corintios 15,50 en el sentido al que Ireneo se opone, y además parece estar criticando el lenguaje de Pablo acerca de “no ser hallado desnudo” en 2 Corintios 5. Pero ¿qué es esta “desnudez”? Una manera de interpretarla sería decir que la verdadera “desnudez” es el hecho mismo de tener un cuerpo. En cierto cristianismo siríaco, sin embargo, el bautismo era considerado a la vez como una especie de resurrección y como un medio de “revestirse” con la gloria perdida en la caída. Si es éste el sentido pretendido, “desnudez” probablemente se refiera a quienes no recibieron el bautismo debidamente. No deben esperar que su carne no bautizada, no redimida (en ese sentido), entre en el cielo<sup>875</sup>.

Esto va seguido inmediatamente por lo que parece una declaración del punto de vista opuesto:

Yo recrimino a los otros que afirman que [la carne] no resucitará. Pues ambos yerran. Tú dices que la carne no resucitará. Pero dime qué resucitará, entonces, para que podamos honrarte. Tú dices que el espíritu en la carne, y que también es esta luz en la carne. Pero también esto es una materia que está en la carne, pues digas lo que digas, no dices nada fuera de la carne. Es necesario resucitar en esta carne, puesto que todo existe en ella. En este mundo, quienes se ponen vestidos son mejores que los vestidos. En el reino de los cielos, los vestidos son mejores que quienes se los ponen<sup>876</sup>.

Con todo esto no queda claro, al menos no para mí, si el autor quiere negar una futura resurrección corporal y emplear la palabra “resurrección” principalmente para denotar un cambio espiritual durante esta vida, como en el caso de *Regino*, o si pretende equilibrar una advertencia como ésta con una afirmación de algún tipo de finura existencia “carnal”. Se ha sostenido que ambos textos tratan hacer una síntesis del pensamiento judío-cristiano (que incluye una resurrección real) y del deseo helenístico de deshacerse de lo físico para convertirse en un espíritu puro<sup>877</sup>. Si esto es así, tal vez podamos situar estas obras no demasiado lejos de las turbulentas corrientes del pensamiento de Orígenes. Parte del lenguaje utilizado parece intentar mantener una especie de “cuerpo” definitivo, pero, si resulta difícil encontrar las palabras para describir la opinión de Pablo acerca de lo que hemos llamado cuerpo “transfísico”, y aún más difícil hacer justicia a Orígenes,

encontrar la terminología correcta para *Regino* y *Felipe* parece casi imposible. Para estos autores, “bajo” la carne corruptible hay otro “espíritu/carne”, o lo que Menard llama una carne super-terrestre. Resultaría útil saber qué postura creen estar criticando cada una de estas obras; ¿están preocupadas por quienes creen que regresarán a un cuerpo idéntico? ¿Están tratando de rechazar una visión de completa incorporeidad?<sup>878</sup>

Lo que está claro es, sin embargo, la cosmovisión subyacente en ambos libros. Mientras que en todos los escritos judíos y paleocristianos donde la resurrección desempeña un papel central encontramos ésta estrechamente relacionada con la creencia en el dios uno como creador y con el juicio final, ninguno de estos motivos desempeña en estas dos obras papel alguno. Como sucede con *Regino* y los demás documentos de esta sección, la cosmovisión ambiental de *Felipe* es radicalmente diferente de la de los escritos canónicos y los Padres primitivos. No muestra signo alguno de la tendencia común que va desde Pablo hasta Tertuliano, a saber, una afirmación enérgica y reiterada de la bondad del mundo creado. En vez de eso, parece tener muchísimo que ver con la bondad del alma frente al cuerpo despreciable, y con la necesidad de la primera de escapar del segundo.

### (vii) *Otros tratados de Nag Hammadi*

Los temas que aparecen en estos textos se pueden ilustrar también con un par más.

El *Apocalipsis de Pedro* (que no guarda relación con el homónimo libro apócrifo mencionado en un punto anterior del presente capítulo) fue escrito para animar a grupos de creyentes gnósticos que estaban siendo atacados por los ortodoxos. Pone en boca de Pedro una descripción de experiencias espirituales, entre ellas una visión de luz, que reclama para las experiencias de los gnósticos la validación apostólica de Pedro<sup>879</sup>. El tratado refuerza una opinión sobre Jesús según la cual el Jesús “real” fue un ser espiritual diferente de su forma física exterior, de manera que mientras ésta era sometida a tortura y ejecutada, Jesús estaba de pie al lado, riéndose de su falta de entendimiento. La sustancia espiritual de Jesús queda entonces liberada para reintegrarse a la luz del “pleroma” celestial, “intelectual” (es decir, inmaterial):

Pero lo que liberaron fue mi cuerpo incorpóreo. Pero yo [Jesús] soy el Espíritu intelectual lleno de luz radiante. Aquel a quien vi

que venía a mí es nuestro pleroma intelectual, que une la luz perfecta con mi Espíritu Santo<sup>880</sup>.

Esto se convierte luego en el modelo de la salvación de quienes no pertenecen al mundo presente, sino que son ya inmortales<sup>881</sup>.

El *Apócrifo de Santiago*, que según su editor dentro de la colección de Nag Hammadi probablemente proceda del Egipto del siglo III, ofrece revelaciones secretas concedidas por Jesús resucitado a los apóstoles, particularmente a Santiago y a Pedro, tras un período de espera de 550 días<sup>882</sup>. Jesús les dice que ha sido glorificado, y que sólo el deseo que ellos tienen de más doctrina le retiene todavía de ir al padre<sup>883</sup>. Así describe su ida al Padre:

Pero os he dicho mi última palabra, y me marcharé de entre vosotros, pues un carro del espíritu me ha llevado a lo alto, y a partir de este momento me desvestiré para poder vestirme<sup>884</sup>.

Un acento parecido se pone en la ascensión en el *Primer apocalipsis de Santiago*, donde Jesús garantiza la redención a través del sufrimiento. Sin embargo, en lugar de resucitar de entre los muertos, creando un intervalo para transmitir doctrina, tras su padecimiento Jesús “subirá a Aquel que Es”<sup>885</sup>.

La *Carta de Pedro a Felipe* contiene una breve escena ambientada en el monte de los Olivos, “el lugar donde solían reunirse con el bienaventurado Jesús cuando estaba en el cuerpo”, pues parece que ya no lo está<sup>886</sup>. Los apóstoles invocan al padre y al hijo para que les iluminen:

Entonces apareció una gran luz, de manera que la montaña brilló ante la vista de aquel que había aparecido. Y una voz les llamó diciendo: “Escuchad mis palabras para que pueda hablaros. ¿Por qué me preguntáis? Yo soy Jesucristo, quien está con vosotros para siempre”<sup>887</sup>.

Siguen a continuación diversas revelaciones, entre ellas un apremio que parece guardar relación con los dichos de “desnudamiento” que aparecen en Tomás:

Cuando os quitéis lo que está corrompido, os convertiréis en iluminadores en medio de los hombres muertos<sup>888</sup>.

Este texto es utilizado por Robinson como ejemplo ilustrativo de su hipótesis de la “revelación luminosa”, aunque hay que decir que su visión de la resurrección, y del cuerpo actual, parece completamente diferente de la de

Pablo, donde según Robinson empezó la tradición<sup>889</sup>. Es, sin embargo, un buen ejemplo de la tradición existente a finales del siglo II, expresada en estos documentos de Nag Hammadi.

Finalmente, la *Exposición sobre el alma* contiene un pasaje clásico en relación con la redefinición gnóstica de la “resurrección”:

Lo adecuado en este momento es que el alma se regenere y llegue a ser de nuevo como anteriormente fue. El alma se mueve entonces por sí misma. Y recibió del Padre la naturaleza divina para su rejuvenecimiento, para que pueda ser devuelta al lugar donde originariamente había estado. Ésta es la resurrección de entre los muertos. Éste es el rescate de la cautividad. Éste es el viaje de subida de la ascensión al cielo. Éste es el camino de ascensión al Padre... [sigue a continuación una cita del Salmo 103,1-5]... Entonces, cuando se vuelva joven de nuevo [es decir, cuando “su juventud se renueve como la de un águila”, como dice el Salmo], ascenderá, alabando al Padre y a su hermano, por quien fue rescatada. Así, es naciendo de nuevo como el alma será salva<sup>890</sup>.

En otras palabras, el lenguaje “de resurrección” se aplica a un nuevo nacimiento espiritual que lleva a escapar del mundo de la “cautividad”, es decir, aquel donde el alma está cautiva de la materia, del cuerpo físico.

### (vii) *El Evangelio del Salvador*

En 1967, el Museo Egipcio de Berlín adquirió una colección de fragmentos de pergamino cuyo texto copto ha sido publicado recientemente<sup>891</sup>. Parece proceder de una recopilación de dichos de Jesús que muestra cierta dependencia respecto a Mateo y Juan, al menos. Aunque la fecha de su origen sigue siendo incierta, parece guardar clara relación con el resto del material de la presente sección, especialmente en lo que respecta a sus insinuaciones acerca de una “resurrección” reinterpretada.

Las secciones que hacen al caso son las que siguen. Los discípulos preguntan, como los interlocutores de Pablo en 1 Corintios 15,35: “Señor, ¿en qué forma te revelarás a nosotros, o con qué clase de cuerpo regresarás?”. Juan insta al Señor: “Cuando regreses para revelarte a nosotros, no te reveles a nosotros en toda tu gloria, sino cambia tu gloria en [otra] gloria a fin de que podamos soportarla, no sea que [te] veamos [y desesperemos]”<sup>892</sup>. Una de las hojas más decepcionantemente

fragmentarias menciona la cruz dos veces, y luego, tras una laguna y con varias letras que faltan, prosigue: "... [en] tres días, [y yo] os llevaré al [cielo] conmigo y os enseñaré..."<sup>893</sup>.

El texto es demasiado corto, y demasiado fragmentario, para que podamos decir gran cosa acerca de su opinión completa sobre la resurrección, tanto de Jesús como de los creyentes. Sin embargo, considera claramente a Jesús como una figura exaltada y gloriosa, cuya visión resultaría insoportable si no alterara un tanto su estado. Al parecer, la "resurrección" no tiene que ver con una vida renovada en este mundo, sino con la vida del cielo. Es en este sentido en el que 100.7.1-6 habla de "cuerpos espirituales":

... y también nosotros nos hicimos como el cuerpo espiritual. Nuestros ojos se abrieron a todos lados, y el lugar entero quedó manifiesto ante nosotros. Nos [acercamos a] los cielos, y ellos [se levantaron] unos contra otros. Los que vigilaban las puertas se vieron perturbados. Los ángeles se asustaron y huyeron al [...]. Pensaron [que] todos iban a ser destruidos. Vimos a nuestro salvador después de que se abrió paso [a través de] todos los cielos<sup>894</sup>.

Este "cuerpo" será entonces como el de Jesús. Morará en el cielo más alto, y será tan aterrador para los habitantes del cielo como lo sería el cuerpo deslumbrante de Jesús mismo si tuviéramos que verlo en la tierra tal como realmente es. Este uso de la expresión "cuerpo espiritual" es radicalmente diferente del que se encuentra en Pablo -aunque es posible que el autor pensara que estaba ofreciendo una exégesis, o al menos un corolario, de 1 Corintios 15.

### *(viii) Nag Hammadi: conclusión*

Sin duda hay muchos otros textos de Nag Hammadi y documentos afines que se podrían citar con resultado parecido. Pero hemos estudiado una cantidad suficiente de este material para ofrecer una valoración del puesto que ocupa dentro de las movedizas diversidades de la creencia acerca de la muerte y la vida en los siglos II y III. Los tratados encontrados en Nag Hammadi no admiten en modo alguno un único análisis; son muchas las opiniones diferentes que se expresan, a veces en el mismo documento. La coherencia (aun suponiendo que pudiéramos decir qué se tendría por coherencia en esa clase de cosmovisión) sin duda era difícil de alcanzar en el mundo de la especulación valentiniana y de otras parecidas, y en

cualquier caso no era probable que fuera una prioridad absolutamente fundamental. Pero se pueden señalar tres cosas importantes.

En primer lugar, en estos textos, la “resurrección”, en el sentido principal con que hemos visto que este término y sus afines se utilizaban en los dos primeros siglos del cristianismo, queda *negada* o *radicalmente reinterpretada*. Si la “resurrección” se considera en algún sentido como un regreso, en algún momento después de la muerte, a una vida plenamente corporal, queda negada. Si (como en la *Epístola a Regino*) se conserva el lenguaje de resurrección, se reinterpreta de manera que ya no hace referencia en sentido alguno a los acontecimientos corporales de una resurrección definitiva o a una obediencia moral en esta vida, sino más bien a una experiencia religiosa incorpórea durante la vida presente o a una supervivencia y exaltación incorpórea post mórtem (o a ambas cosas).

Esta idea puede quedar subrayada mediante la observación de la diferencia existente entre el significado metafórico del lenguaje “de resurrección” en el Nuevo Testamento (Romanos 6, Colosenses 2-3, etc.) y su significado metafórico en la *Epístola a Regino*, entre otros escritos. La metáfora tal como Pablo la utiliza, que, como he sostenido antes, era una reinterpretación de la metáfora de la “resurrección” en Ezequiel y otros textos, tiene un referente *concreto*: el bautismo y la obediencia corpórea (actos físicos reales). Esto guarda correspondencia, dentro del pensamiento de Pablo acerca de la humanidad renovada, con el “regreso” o “restauración” de Israel tras el exilio, que es el referente de la metáfora en el Antiguo Testamento. Cuando *Regino*, la *Exposición sobre el alma* y otros textos utilizan el término “resurrección” como metáfora, lo usan para denotar un estado de cosas específicamente *inconcreto*: la elevación abstracta (o “espiritual” en el sentido platónico) del alma durante la vida presente o después de la muerte (o en ambos momentos). Ésta es una distinción decisiva, que da al traste con la frecuente tentativa de afirmar que el uso del “tiempo verbal presente” con el lenguaje de resurrección en Pablo, y en otras partes del Nuevo Testamento, está en continuidad directa con este posterior lenguaje gnóstico<sup>895</sup>.

En segundo lugar, observamos la completa ausencia, en todos los textos de Nag Hammadi y otros afines, de los tres temas que dominan la presentación de la resurrección, tanto de Jesús como de los creyentes, dentro de la línea que se extiende desde Pablo hasta Tertuliano e incluso hasta Orígenes.

(1) No se hace hincapié alguno en la doctrina judía y paleocristiana de la creación, en la bondad del presente orden creado ni en el único dios

verdadero como aquel que lo ha hecho y que tiene la intención de rehacerlo. En realidad, decir que no se hace hincapié en esto es quedarse corto; con frecuencia se da un rechazo de ello constante y a veces desdeñoso, una completa negación de la cosmología y la ontología que se encuentran en el núcleo de todas las presentaciones judías de la resurrección que se hacen en la época del segundo Templo y de todas las presentaciones cristianas desde Pablo hasta Orígenes<sup>896</sup>. Puesto que la doctrina positiva de la creación, y del creador, es fundamental y básica en lo que los principales textos judíos y paleocristianos entienden por resurrección, el uso del lenguaje de resurrección, de visiones de luz o lo que sea, dentro de una cosmovisión completamente diferente es prueba clara, no de una evolución continuada, sino de una redefinición muy importante.

(2) No se hace hincapié alguno en el juicio futuro, juicio que requiere una resurrección si se quiere que sea verdaderamente justo. Esto, como hemos visto, es una doctrina que en el judaísmo y el cristianismo primitivo se expresa de diversas maneras. A veces, sólo los justos han de ser resucitados (y la resurrección como tal constituirá su acreditación; éste parece ser el caso en 2 Macabeos y Pablo); a veces, tanto los justos como los injustos serán resucitados, éstos para que puedan ser castigados por sus actos en el cuerpo, no simplemente como un semi-ente umbrátil en el Hades o el Seol. Ninguno de los textos de Nag Hammadi mira en absoluto en esta dirección. Lo que importa para la futura bienaventuranza, por lo que a ellos respecta, es simplemente descubrir la verdad acerca de sí mismo, del alma propia, etcétera, en la vida presente, y abandonar toda tentativa de interpretar la propia identidad desde la perspectiva del cuerpo y del mundo circundante. Las doctrinas de la creación y el juicio, tan fundamentales para las presentaciones judías y cristianas de la resurrección, están ausentes de las redefiniciones gnósticas.

(3) Se tiene una escasa o nula impresión de que la resurrección vaya acompañada por una postura contra las autoridades gobernantes. A veces, de la “resurrección” redefinida gnósticamente, es decir, de la ascensión del alma, se habla como de una huida del sufrimiento presente. Pero brilla por su ausencia la nota, que va al menos desde Daniel y 2 Macabeos hasta Ignacio, el *Apocalipsis de Pedro*, Justino, Tertuliano e Ireneo, pasando por Pablo y Juan, de que la resurrección es una doctrina revolucionaria que tiene que ver con el derrocamiento por parte del creador de los reinos del mundo y con su establecimiento de un mundo completamente nuevo. Como sucede con los fariseos frente a los saduceos, así con Pablo frente al César: es evidente que algunos de los textos clave para entender la subversión del imperio por parte de Pablo son exactamente los mismos que los textos clave



para entender la opinión de Pablo sobre la resurrección de Jesús y la de los creyentes (p.ej. 1 Corintios 15,20-28; Filipenses 3,19-21). No debemos olvidar que cuando Ireneo se convirtió en obispo de Lyon su predecesor acababa de morir en una feroz persecución; y que uno de los temas de dicha persecución fue el tenaz aferramiento de los cristianos a la creencia en la resurrección corporal. Detalles del martirio se encuentran en la carta de las iglesias de Vienne y de Lyon a las de Asia y Frigia<sup>897</sup>. Dicha carta describe cómo, en algunos casos, los torturadores quemaron los cuerpos y esparcieron las cenizas en el Ródano, para que no se pudiera ver ya en la tierra resto alguno de los mártires. Hicieron esto, dice el escritor, “como si fueran capaces de vencer a dios y de arrebatarnos a ellos su renacimiento [*palingenesia*]”. Cita palabras de los torturadores en las que dicen, de manera en nada desemejante a los malvados de Sabiduría 2, que el objetivo es impedir que los cristianos tengan esperanza alguna de resurrección,

porque debido a que confían en ésta, han introducido un culto extraño y nuevo, y han despreciado los terrores, yendo a la muerte de buena gana y con alegría. Veamos ahora si resucitarán de nuevo, y si su dios es lo bastante poderoso para auxiliarles y para arrebatarnos de nuestras manos<sup>898</sup>.

La vieja difamación, según la cual la iglesia se estableció rápidamente y se volvió cómoda y burguesa, y la teoría que a veces la acompaña, de que la creciente “corporalidad” de la doctrina de la resurrección fue parte de este proceso, carecen de fundamento<sup>899</sup>. Si acaso, la situación fue claramente la contraria. ¿Qué emperador romano perseguiría a alguien por leer el *Evangelio de Tomás*? ¿Qué autoridades locales se sentirían amenazadas por alguien que explicara la *Epístola a Regino* o la *Exposición sobre el alma*?<sup>900</sup>

En tercer lugar, y vinculado con los dos puntos anteriores, resulta evidente que desde Pablo hasta Tertuliano, los defensores tradicionales de la resurrección corporal echaron reiteradamente mano de las Escrituras del Antiguo Testamento. No siempre de las mismas; eran perfectamente capaces de innovación exegética; pero siempre con la misma creencia central, la de que el dios revelado en Jesucristo, el dios que lo había resucitado de entre los muertos y que de manera parecida resucitaría a todo su pueblo, era el dios de Abrahán, Isaac y Jacob, cuyos designios habían llegado en la muerte y resurrección de Jesús a un punto culminante y a partir de ese momento se irían llevando a la práctica en el mundo. Resulta igualmente evidente que, aparte de referencias ocasionales (que no son las mismas que en los textos tradicionales), los escritos gnósticos y similares

evitan el Antiguo Testamento como la peste. Aun cuando no adopten explícitamente ningún tipo de marcionismo (que rechaza enteramente a los judíos, su dios y su tradición), ciertamente no quieren dar la impresión de que la espiritualidad de la que hablan, o el Jesús en el que creen, o cualesquiera acontecimientos que puedan haberle acaecido, tengan gran cosa que ver con Israel los judíos, los patriarcas y las Escrituras.

De todo esto se desprende claramente cuál es el ámbito al que pertenecen histórica y teológicamente estos documentos. Resulta imposible concebir que ese discurso acerca de la “resurrección”, en el sentido que le dan *Regino* y los demás, pueda ser otra cosa que una modificación tardía y radical del lenguaje cristiano. Estos documentos pretenden mantener un término cristiano clave, al tiempo que lo llenan de un contenido nuevo. “Resurrección” y sus afines nunca significaron, ni en el uso pagano ni en el judío, lo que estos documentos le hacen significar; la única explicación es que se resisten a abandonar la palabra porque quieren aparentar que son un tipo de cristianos, pero la usan de una manera para la cual no existe ninguna justificación primitiva.

Por supuesto, esto no significa que no exista una “gnosis” precristiana. Ésta es otra cuestión<sup>901</sup>. Lo que significa es que la mayor parte de los documentos de Nag Hammadi y otros similares no representan una corriente paralela, con fuentes igualmente primitivas, a la que encontramos en la línea que va desde Pablo hasta Tertuliano<sup>902</sup>. Representan un movimiento enteramente nuevo, que ha cortado explícitamente las raíces de la creencia en la “resurrección” en el judaísmo, sus Escrituras, sus doctrinas de la creación y del juicio, y su situación social de afrontar la persecución por parte de la autoridad imperial. Ésta es una forma de espiritualidad que, aun cuando todavía reivindica el nombre de Jesús, ha dejado atrás las mismas cosas que hicieron a Jesús quien fue, y que hicieron a los cristianos primitivos lo que fueron.

## 8. El siglo II: conclusión

Galeno, el gran médico pagano del siglo II, nos brinda un comentario interesante sobre el concepto público en que se tenía a los cristianos durante este período. En su resumen de *La República* de Platón señala que, puesto que la mayoría de la gente es incapaz de seguir el hilo de argumentaciones demostrativas, necesita “alegorías” (por las cuales

entiende en concreto cuentos sobre recompensas y castigos en un mundo futuro) para poder ser arrastrada a cosas más altas. Así, dice:

Hoy en día vemos a esos a los que llaman cristianos que, aun cuando han sacado su fe de meras alegorías, a veces actúan como verdaderos filósofos. Pues su falta de miedo a la muerte y a lo que se encuentren después de ella es algo que podemos ver cada día, y lo mismo su compostura al cohabitar<sup>903</sup>.

Parece que este testimonio quedaría ampliamente respaldado por los escritos que hemos estudiado. Lo mismo que en el Nuevo Testamento, la creencia en la resurrección (la futura vida resucitada de los creyentes, firmemente basada en la propia resurrección de Jesús) fue fundamental para el cristianismo primitivo en todas las formas que de él conocemos excepto aquellas que acabamos de estudiar en la sección 7, que utilizan el lenguaje “de resurrección” de manera claramente diferente, tomando el término clave del uso lingüístico cristiano, pero situándolo dentro de una cosmovisión radicalmente diferente. Galeno puso el dedo en el punto central. Frente a la opinión pagana habitual, según la cual la muerte era ciertamente el final para el cuerpo (quizá el final de todo, tal vez la puerta de acceso a una inmortalidad bienaventurada), el cristianismo afirmaba, junto con un importante número de judíos no cristianos, la futura resurrección corporal de todo el pueblo de dios (y, en la opinión de muchos, de todo el mundo, fueran justos o no). Frente a las desarrolladas opiniones judías sobre la resurrección que aparecen en 2 Macabeos, en los rabinos y en otros lugares (por supuesto, muchos de dichos rabinos fueron contemporáneos de las evoluciones que hemos estado estudiando), el cristianismo afirmaba con gran detalle la creencia de que la resurrección entrañaba pasar por la muerte y a un cuerpo incorruptible en el más allá; de que llevaba aparejado que una persona, el Mesías, fuera resucitado de entre los muertos por delante de todos los demás; y de que esto dejaba margen para un estado intermedio del cual la mejor descripción que cabía era afirmar que el difunto estaba con el Señor hasta la resurrección. Como los judíos, los cristianos se basaban en las doctrinas de la creación y el juicio, y hundían sus raíces en una relectura de las Escrituras judías, no simplemente como profecías de acontecimientos excepcionales, sino como fuente de una narración fundamental que, según ellos creían, había alcanzado su clímax en Jesús. Desarrollaron, no obstante, la noción de resurrección de tal manera que, sin abandonar su uso literal y su referente concreto, ésta abandonó su habitual uso metafórico judío (que hacía referencia a los acontecimientos concretos de la redención nacional de Israel), y en su lugar desarrollaron un uso

metafórico diferente, que hacía referencia a los acontecimientos concretos del bautismo y de la santidad del cuerpo y la conducta.

Resulta, pues, sorprendente que el cristianismo, dejando aparte los textos estudiados en la sección 7, no parezca haber desarrollado nunca ni siquiera los inicios de un abanico de creencias, bien de la variedad pagana, bien de la variedad judía, sino que siempre se aferrara a un único punto dentro de la escala judía<sup>904</sup>. Aún más sorprendente resulta que desde el interior de esta postura desarrollara luego, prácticamente sin excepciones, nuevas maneras de hablar sobre lo que la resurrección entrañaba y cómo se produciría, maneras que no se podrían haber predicho a partir de las fuentes judías, pero que no obstante dan todo el aspecto de permanecer en marcada continuidad con ellas. Esta combinación de circunstancias plantea en este momento, al reunir los hilos de las Partes II y III, la cuestión de la cual depende hasta el momento nuestra argumentación: ¿qué provocó este notable fenómeno?, ¿qué hizo pasar la resurrección, no sólo de la circunferencia de las creencias a su centro mismo, sino también de ser una creencia semielaborada a estar muy marcadamente delimitada?

Los cristianos primitivos respondían, por supuesto, que esto había sucedido porque su movimiento se vio lanzado de manera decisiva por la resurrección de Jesús mismo, y tomó forma en torno a ella. La razón por la cual decían todas estas cosas era lo que, según creían firmemente, le había sucedido a él. Hemos de ocuparnos en breve de los textos en que contaron estas historias, y considerar de qué manera se relacionan con la masa del material que hemos estudiado hasta el momento. Pero, antes de que podamos hacer tal cosa, hemos de analizar el cristianismo primitivo en un frente más amplio. La aparición de esta doctrina de la resurrección pide a gritos una explicación histórica. Y lo mismo se puede decir de las creencias paleocristianas de que Jesús era el Mesías de Israel y el legítimo Señor del mundo.

# Capítulo 12

## La esperanza en persona: Jesús como Mesías y Señor

### 1. Introducción

La argumentación fundamental de esta Parte del libro ha quedado ya completa. La esperanza futura de los cristianos primitivos se centra, de una manera completamente judía, en la resurrección; pero ésta se vio redefinida más allá de cuanto el judaísmo había dicho hasta entonces, o incluso de cuanto había de decir más tarde. Pero no es únicamente la creencia en la resurrección lo que quedó simultáneamente reafirmado y redefinido. Puesto que una de sus redefiniciones fundamentales es que los primeros cristianos creían que le había sucedido a una persona antes que a todas las demás, no debe sorprendernos descubrir que la creencia paleocristiana acerca de esa persona como tal presente signos de una redefinición paralela. Yo diría que esto proporciona a su vez indicios claros que respaldan dicha creencia acerca de lo que a tal persona le había sucedido.

“Dios ha hecho a este Jesús ‘señor y ‘Mesías’.” Así lo dice Pedro el día de Pentecostés<sup>905</sup>. O, como lo expresa Pablo, tal vez citando un poema anterior: “Toda lengua confesará que Jesús, el Mesías, es señor”<sup>906</sup>. *Kyrios* y *Christos* fueron las palabras clave utilizadas por los primeros cristianos para expresar lo que en ese momento creían acerca de Jesús. El cristianismo primitivo era *mesiánico* hasta la médula, y, en línea con muchas insinuaciones y promesas procedentes de la literatura bíblica y posbíblica, los cristianos primitivos creían que el Mesías, cuyo nombre ya conocían, era el verdadero *señor* del mundo. Ambas cosas resultan sorprendentes, por no decir escandalosas, cuando se aplican a alguien recientemente ejecutado por los romanos. Este escándalo es el eje de la argumentación del presente capítulo, y nos llevará a un último análisis del papel que desempeñaba la resurrección dentro de la cosmovisión paleocristiana. Aunque ambos títulos, y los significados que se agrupan en torno a ellos, están estrechamente relacionados entre sí, por razones de claridad vamos a abordarlos por separado, empezando con el que me parece fundamental para todo lo

demás. Los cristianos primitivos creían que Jesús era el Mesías; y lo creían debido a su resurrección.

## 2. Jesús como Mesías

### (i) *El mesianismo en el cristianismo primitivo*

En este punto, la argumentación procede en tres etapas, (i) El cristianismo primitivo era totalmente mesiánico, pues fue configurándose en torno a la creencia de que Jesús era el Mesías de Dios, el Mesías de Israel. Pero el mesianismo dentro del judaísmo, tal como era, nunca imaginó que alguien hiciera la clase de cosas que Jesús había hecho, por no hablar ya de que sufriera el destino que sufrió, (iii) El historiador debe preguntarse, por tanto, por qué hacían los cristianos primitivos esta afirmación acerca de Jesús, y por qué reorganizaron sus vidas de acuerdo con ella.

La afirmación de que el cristianismo primitivo fue totalmente mesiánico es, por supuesto, controvertida. Quienes abogan diligentemente por “Q” y *Tomás* (o alguna versión hábilmente abreviada de éstos) como las fuentes cristianas más antiguas, sacan de esto la conclusión de que efectivamente había cristianos primitivos que no estaban interesados en la condición mesiánica de Jesús -aunque sigue siendo objeto de debate si, efectivamente, esto es una conclusión que se desprende de las pruebas o si se inventan pruebas para llegar a esa conclusión-. “Q” como tal muestra claros signos de creencia mesiánica, como podemos ver por Mateo 11,2-6 y Lucas 7,18-23<sup>907</sup>. Pero aun cuando admitiéramos al menos una forma primitiva no mesiánica de “Q”, tendríamos que comentar que tal corriente quedó rápidamente tragada dentro del movimiento totalmente mesiánico que surgió casi de inmediato; el mesianismo se encuentra ya tan arraigado en el pensamiento de los cristianos primitivos que se da por sentado. Ya en Pablo la palabra *Christos* parece estar en camino de convertirse simplemente en un nombre propio, con denotación (que hace referencia a Jesús de Nazaret), pero ya sin connotación concreta alguna (que indique que él es el Mesías de Israel).

Hay quienes piensan que, en efecto, ha llegado ya hasta ese punto. En un famoso artículo, Martin Hengel declara que, en Pablo, dicha palabra se ha convertido casi enteramente en un nombre propio, con tan sólo “un atisbo de su uso como título” en unos pocos textos<sup>908</sup>. Yo he sostenido exactamente lo contrario en diversos lugares: que la condición mesiánica de

Jesús siguió siendo central y vital para Pablo, y que estaba perfectamente integrada en los demás grandes temas de su teología<sup>909</sup>. Entre otras ventajas históricas y exegéticas, esto sitúa a Pablo en línea con los indicios de los Setenta<sup>910</sup>. Pero no es éste el asunto que me ocupa en este momento. Aun cuando Hengel esté en lo cierto, y la entera estructura de la creencia mesiánica de Pablo (que a mí me parece tan clara) sea una ilusión, esto únicamente hace más apremiante la cuestión: ¿qué fue lo que hizo al cristianismo primitivo pre-paulino tan unánimemente mesiánico que en el lapso de veinte años la palabra *Christos* se volvió tan familiar como para perder su significado de título y convertirse en un nombre, portador en lo sucesivo de una denotación concreta, pero ya no de connotación alguna? Por supuesto, en las múltiples tradiciones recogidas en los evangelios, la condición mesiánica de Jesús no queda reducida a la categoría de un nombre propio. He examinado los indicios sinópticos de manera razonablemente detallada en el capítulo 11 de *Jesus and the Victory of God*. Aunque mi objetivo principal allí era dejar al descubierto lo que Jesús mismo creía acerca de su propia vocación (a menudo oculta en gran medida), el abanico de los textos, procedentes de diferentes niveles dentro de la normal estratigrafía sinóptica, indica que la condición mesiánica de Jesús continuaba siendo el tema central de gran número de tradiciones paleocristianas.

Lo mismo cabe decir de Hechos. La temprana referencia de 2,36, que surge de una exégesis larga y explícitamente davídica del Salmo 16, marca el tema del libro entero. Al igual que en Lucas 24,26.46 (véase *infra*), la palabra *Christos* en pasajes como Hechos 3,18.20 debe significar “Mesías”<sup>911</sup>. La primera mitad de Hechos (hasta el capítulo 12) presenta a Herodes rondando en segundo plano y finalmente muriendo en virtud del castigo divino a su soberbia de estilo pagano; parte de la idea fundamental, en el plano estructural, es que Jesús es el verdadero rey de los judíos. La segunda mitad de Hechos (desde el capítulo 13 hasta el final), como cabía esperar dada la lógica de los salmos y profecías que configuraron la posterior creencia mesiánica, se concentra en demostrar cómo Jesús, ya establecido como rey de los judíos, es de hecho el verdadero señor del mundo. Existe, en efecto, “otro rey, Jesús” (17,7). Hechos termina con Pablo en Roma, anunciando el reino de dios (el cumplimiento de la esperanza judía de que el verdadero dios sea rey, y no los reyes humanos normales) y enseñando acerca de Jesús como señor y Mesías, abiertamente y sin trabas (28,31).

La condición mesiánica de Jesús es también un tema importante en Juan. Por más que la cristología evidentemente elevada de Juan domine el



movimiento global del libro, Jesús como *Christos* sigue siendo una preocupación de gran importancia. La primera vez que Jesús es reconocido como tal, en efecto, la palabra aparece en arameo: “Hemos encontrado al Mesías”, le dice Andrés a Simón. El evangelista, al tener buen cuidado de ofrecer una traducción al griego, indica que su intención es que *Christos* continúe teniendo este significado en toda la obra<sup>912</sup>. Esto queda reforzado en la discusión con la mujer de Samaría (4,25.29), en los debates entre las muchedumbres de Jerusalén (7,26s.31.41s.; 10,24; 12,34), en el decreto de los gobernantes de Judea (9,22) y en la profesión de fe de Marta (11,27). En las dos ocasiones en que aparece *Iesous Christos*, que (a ojos de una persona de hoy) puede pasar por un nombre compuesto, indudablemente se debe leer con estos matices mesiánicos (1,17; 17,3). En lo que probablemente fue el final inicialmente pretendido del evangelio, a continuación de la resurrección de Jesús y de la confesión de fe de Tomás, el autor declara que su propósito al exponer todo esto es suscitar y sostener la fe en que “el Mesías, el hijo de Dios, es Jesús”<sup>913</sup>. Esta lista de apariciones reales de la palabra *Christos* no hace justicia a toda la gama de temas mesiánicos presentes en el evangelio; podemos señalar, a modo de ejemplo, la manera en que el discurso del “buen pastor” del capítulo 10 evoca claramente (entre otras cosas) la imagen bíblica del rey como pastor<sup>914</sup>.

La condición mesiánica de Jesús es así un tema trascendental en los evangelios y Hechos, y, según una interpretación al menos, también en Pablo (y, según la interpretación alternativa, es un tema tan trascendental antes de los escritos de Pablo que la familiaridad ha reducido la palabra a un nombre propio). Continúa siendo importante, no sólo en el resto del Nuevo Testamento, sino también en algunas otras tradiciones, por ejemplo en el relato de los parientes de sangre de Jesús que fueron llevados ante Domiciano como sospechosos de ser miembros de una supuesta familia real<sup>915</sup>. Entre la siguiente generación de autores, tanto Ignacio como la *Didajé* y *Bernabé* se sienten perfectamente cómodos con la noción de la “condición mesiánica” de Jesús<sup>916</sup>.

No debe sorprendernos, por tanto, descubrir que los adeptos de la iglesia primitiva, además de ser conocidos como seguidores de “el Camino”, fueron también conocidos desde muy pronto como “cristianos”<sup>917</sup>. Esto se desprende también de los indicios (ambiguos, hay que admitirlo) que se encuentran en Suetonio y Tácito<sup>918</sup>. También Josefo, al describir a Jesús, declara “que este hombre era ‘el Mesías’” y, al hablar de la muerte de Santiago, lo describe como “el hermano de aquel al que llamaban

‘Mesías’”<sup>919</sup>. Las pruebas resultan bastante abrumadoras: en el cristianismo primitivo, Jesús era indudablemente conocido por todos como “Mesías”. En vista de esto, resulta mucho más fácil, por supuesto, aceptar que esto era verdad también en el caso de Pablo que no suponer que, pese a que utiliza esta palabra con tanta frecuencia, no la entiende como un título. Pero, como digo, aun cuando no sea así, ello supondría dar otra vuelta más de tuerca a la argumentación, porque significaría claramente que los cristianos más primitivos aplicaron con tanta frecuencia a Jesús esta palabra que la alisaron con el uso. Esto, a su vez, impide cualquier argumentación contraria que pretenda demostrar que los indicios de las tradiciones evangélicas y Hechos son aún más tardíos. La idea de que el cristianismo empezó como un movimiento no mesiánico y que luego, cuando salió al mundo más amplio, desarrolló repentinamente toda clase de tradiciones acerca de Jesús como Mesías, debiera ser contraria a la intuición de cualquiera que piense desde una perspectiva histórica.

A un resultado parecido se llega si consideramos una posible razón por la cual Jesús fue considerado como Mesías en todo el cristianismo primitivo: que él se había considerado de esa manera y había dicho y hecho cosas que apuntaban a su creencia de que él tenía tal vocación. En el volumen anterior he sostenido con cierto detenimiento que éste fue efectivamente el caso<sup>920</sup>. Sin embargo, cualquier efecto que su enseñanza pudiera haber tenido a la hora de convencer a sus seguidores durante su trayectoria pública habría quedado completamente deshecho por su vergonzosa muerte a manos de las autoridades romanas, por razones que enseguida quedarán patentes. Y, puesto que en cualquier caso no todo el mundo quedará convencido por mi argumentación acerca del modo en que Jesús entendía su propia vocación, es importante advertir que, si Jesús *no* dio en modo alguno la impresión de que pensaba que era el Mesías de Israel, el enigma no haría más que aumentar de magnitud. ¿De dónde surgió esta repentina irrupción de creencia mesiánica?

## (ii) *El mesianismo en el judaísmo*

El problema es, desde luego, que las variadas imágenes de un Ungido en los variados judaísmos de la época no se ajustan a lo que Jesús hizo y dijo, y menos aún a lo que le sucedió. También estas cosas las he expuesto en otros lugares, de manera que aquí puedo limitarme a resumir<sup>921</sup>. En la medida en que podemos generalizar acerca de cosas tan complejas, son tres los temas interrelacionados que aparecen, con acentos diversos que dependen de las diferentes fuentes: se suponía que el Mesías obtendría la

victoria decisiva sobre los paganos, reconstruiría o purificaría el Templo, y de una manera u otra traería al mundo entero una justicia y una paz verdaderas y de origen divino. Lo que nadie esperaba que hiciera el Mesías era morir a manos de los paganos en lugar de derrotarlos; montar un ataque simbólico contra el Templo, advirtiendo a éste de un juicio inminente, en lugar de reconstruirlo o purificarlo; y padecer una violencia injusta a manos de los paganos en lugar de traerles justicia y paz. La crucifixión de Jesús, entendida desde el punto de vista de cualquier observador, fuera simpatizante o no, no podía dejar de aparecer como la completa destrucción de cualquier pretensión o posibilidad mesiánica que él o sus seguidores pudieran haber dado a entender. La violenta ejecución de un profeta (cosa que indiscutiblemente Jesús era para muchos), y más aún la de un aspirante a Mesías, no le decía a ningún observador judío que ése era realmente el Mesías después de todo, ni que el reino de YHWH había llegado por medio de su obra. Decía, de manera contundente e irrefutable, que ni él era el Mesías ni el Reino había llegado.

Podemos ver esto con bastante claridad si imaginamos por un momento la situación tras la muerte de dos de los más famosos aspirantes a Mesías de la época: Simón bar Giora durante la primera sublevación (66-70 d.C.) y Simeón ben Kosebá (es decir, Bar Kokebá) durante la segunda (132-135 d.C.)<sup>922</sup>. Simón fue muerto en el clímax del triunfo de Vespasiano en Roma; suponemos que Simeón murió cuando los romanos aplastaron su movimiento y con él toda perspectiva de liberación judía. Sólo tenemos que ejercitar una adecuada imaginación histórica, metiéndonos mentalmente en la situación unos días después de sus muertes, para ver cómo estaban las cosas.

Tomemos el caso de Simón, por ejemplo. Corre el año 70 d.C. Vespasiano se ha convertido en emperador. Tito, su hijo y heredero, ha arrasado la rebelión judía, destruyendo de paso Jerusalén. Regresa a Roma para celebrar un triunfo magnífico, representado en piedra hasta el día de hoy en el Arco de Tito, situado en el extremo este del Foro. Los desaliñados prisioneros judíos aparecen en medio de los festejos contando la historia de la guerra; los despojos, particularmente los procedentes del Templo, son llevados por la ciudad. Finalmente llegan los héroes victoriosos: Vespasiano en persona, seguido por Tito, con el hermano pequeño de Tito, Domiciano, montado junto a ellos. Pero queda una ceremonia:

El desfile triunfal se detuvo frente al Templo de Júpiter Capitolino... era una antigua costumbre esperar allí hasta que se anunciara la muerte del general enemigo. Éste era Simón, hijo de Gioras, que durante los festejos había aparecido entre los

prisioneros y luego, atado con una soga, fue arrastrado hasta el lugar situado junto al Foro donde la ley romana requiere que se dé muerte a los criminales sentenciados a muerte. Quienes lo conducían hasta allí lo iban azotando. Tras el anuncio de su muerte, y los gritos universales de júbilo que lo siguieron, los príncipes empezaron los sacrificios; una vez ofrecidos debidamente, regresaron al palacio... Ese día, la ciudad de Roma hizo una celebración por su victoria en la guerra contra sus enemigos, por el cese de los desórdenes civiles y por el inicio de esperanzas de prosperidad.

Cuando las ceremonias triunfales tocaron a su fin, y el imperio de los romanos hubo quedado establecido sobre el fundamento más firme posible, Vespasiano decidió levantar un templo de la Paz... [923](#)

Victoria romana; justicia romana; imperio romano; paz romana; todo porque el jefe judío había sido ejecutado. Un interesante paralelo con la afirmación cristiana de que la salvación había venido al mundo gracias a la muerte del Mesías; pero vamos a dejar pasar esto por el momento. En vez de eso imaginemos, como nuestra tarea inmediata, a dos o tres partidarios de Simón -si es que quedaba alguno de ellos, escondidos en cuevas o en sótanos secretos- unos días más tarde. Supongamos que uno le dijera a otro: "Realmente pienso que Simón era de verdad el Mesías". La opinión más amable que los otros podrían adoptar sería que quien así había hablado se había vuelto loco. Cabía la alternativa de entender tal declaración como profundamente irónica: él era de verdad nuestro Mesías -en otras palabras, ¡nuestro dios nos ha olvidado, esto es lo mejor que podemos esperar, podemos admitir igualmente que ya no hay esperanza!- Pero si se insistiera en la argumentación: Simón era realmente el Mesías, de manera que a partir de ahora debemos poner en marcha un movimiento que lo salude como tal, que declare a nuestros compatriotas judíos que el ungido de YHWH ha estado en medio de ellos y ha establecido el reino (¡en el momento mismo en que el reino del César parece más firmemente establecido que nunca!) y que pueda luego salir al mundo para declarar que Simón, en cuanto rey de los judíos, es realmente el señor del mundo..., el veredicto de locura, de una especie de demencia criminal que pone cabeza abajo la realidad y la vuelve del revés, parece inevitable. Y si (por anticipar el tipo de teoría que analizaremos más tarde) quien así hablara, al constatar el horror de sus compañeros ante su propuesta, se pusiera a explicarlo todo diciendo que había recibido una visión de Simón que estaba con él; que tenía una intensa sensación de que el dios de Israel les había perdonado por no haberle

apoyado adecuadamente; que había disfrutado de una experiencia espiritual maravillosa y alentadora cuando pensaba acerca de la muerte de Simón; entonces sus compañeros habrían meneado la cabeza con tristeza. Nada de esto significaría ni remotamente que Simón era, después de todo, el Mesías. Nada de esto significaría que el largamente esperado reino del dios de Israel había llegado. Nada de esto significaría tampoco que Simón había sido “resucitado de entre los muertos”<sup>924</sup>.

Una representación imaginativa del momento, disciplinada y de índole histórica (algo que con frecuencia la “crítica histórica” no se ha mostrado dispuesta a emplear), basta, pues, para señalar la idea. Las creencias judías acerca de un Mesías venidero, y acerca de las obras que se esperaba que tal figura llevara a cabo, aparecían en diversas formas y tamaños, pero no incluían una muerte vergonzosa que dejaba al imperio romano celebrando su victoria habitual. Esto conduce al tercer punto, la necesaria pregunta del historiador.

### (iii) *¿Por qué, entonces, llamar Mesías a Jesús?*

¿Por qué, entonces, los cristianos primitivos aclamaron a Jesús como Mesías, cuando obviamente no lo era? También él había sido azotado, arrastrado por las calles y ejecutado. De hecho, su ejecución fue pública, lo cual incrementaba la vergüenza y la sensación de victoria completa y abrumadora para los paganos. Enfrentados a la muerte de Jesús, ¿por qué a alguno de sus seguidores le iba a pasar por la cabeza decir que él era el Mesías -y además, como veremos, reorganizar su cosmovisión en torno a esta creencia, de manera que el cristianismo fue puesto en marcha precisamente como un movimiento mesiánico, aunque con diferencias significativas-?

Las opciones que tenían estaban claras. Si su aspirante a Mesías había sido muerto, podrían haber vuelto sigilosamente a casa, agradecidos por haber escapado con vida. Podrían haber hecho lo que hicieron los rabinos después del 135 y declarar que habían terminado con los sueños de revolución y que en lo sucesivo encontrarían una manera diferente de ser fieles al dios de Israel. O, por supuesto, podrían *haber encontrado otro Mesías*.

Ésta era una opción seria. Hasta qué punto lo era queda claro por varios movimientos del siglo I que están vinculados entre sí por una dinastía familiar. Aunque no están claros todos los detalles, parece que durante casi cien años, precisamente a lo largo del período de la trayectoria pública de

Jesús y los viajes de Pablo, del seno de una sola familia surgieron una serie de líderes, el último de los cuales fue el Eleazar que dirigió la última y fatídica defensa de Masada<sup>925</sup>. Puesto que Jesús de Nazaret tuvo parientes consanguíneos que eran conocidos como tales dos generaciones después de su muerte, no habría habido problema en encontrar algún pariente sobre cuyos hombros se pudiera colocar una esperanza revivida.

Hubo un pariente en particular que podría haber parecido un candidato ideal. Santiago, “el hermano del señor”, probablemente no había seguido a Jesús a lo largo de su trayectoria pública, pero según una tradición muy primitiva había visto, como los Once, a Jesús resucitado<sup>926</sup>. Luego se había convertido rápidamente en uno de los dirigentes fundamentales dentro de la iglesia de Jerusalén. Cuando Pablo fue por primera vez a Jerusalén, después de su encuentro con Jesús en el camino de Damasco, este Santiago fue el único de los “apóstoles”, aparte de Pedro, al que vio<sup>927</sup>. Hechos lo presenta como el que resume el debate sobre las condiciones para admitir a los gentiles a la condición de miembros plenos en la comunidad<sup>928</sup>. Está claro que era considerado como la (o al menos una) instancia central de autoridad en la iglesia de Jerusalén, y por tanto en la iglesia universal, aun cuando hubiera quien afirmara que tal vez Pablo se oponía a su autoridad<sup>929</sup>. Que la carta atribuida a él en el Nuevo Testamento sea o no realmente obra suya (esto solía quedar excluido automáticamente en el ámbito de la investigación, pero en la actualidad se admite mucho más ampliamente como una posibilidad nada desdeñable), el hecho de que se le atribuya pone de manifiesto algo de la categoría de que disfrutaba en el cristianismo primitivo como maestro sabio y reputado<sup>930</sup>. Y el relato de su muerte en Hegesipo (conservado en Eusebio) lo presenta como Santiago el Justo -*dikaïos* en griego, probablemente *tzaddik* en hebreo- debido a su piedad ascética, su oración constante y su eficaz testimonio, que mantuvo a lo largo de toda su vida<sup>931</sup>. Según este relato (aparentemente confuso) de Hegesipo, los dirigentes judíos invitaron a Santiago a sofocar la creciente creencia en su hermano Jesús como Mesías:

Te suplicamos que contengas a la gente, pues se está descarriando tras Jesús como si él fuera el Mesías. Te suplicamos que persuadas en lo tocante a Jesús a todos cuantos vengan para el día de la Pascua, pues todos te obedecen. Pues nosotros y el pueblo entero damos testimonio ante ti de que eres justo y no haces acepción de personas. Persuade, pues, a la muchedumbre para que no yerre en lo tocante a Jesús, pues el pueblo entero y nosotros te obedecemos<sup>932</sup>.



Santiago, sin embargo, hizo lo contrario, proclamando a Jesús como el mesiánico hijo del hombre, y suscitando entre la multitud gritos de “Hosanna al hijo de David”<sup>933</sup>. Por eso las autoridades lo arrojaron al suelo, lo apedrearon y finalmente mandaron apalearlo hasta la muerte:

Y lo enterraron en ese mismo lugar junto al templo, y su lápida todavía sigue junto al templo. Se convirtió en verdadero testigo para judíos y griegos de que Jesús es el Mesías. Inmediatamente después, Vespasiano inició el asedio<sup>934</sup>.

El informe paralelo de Josefo confirma la verdad de base: que Santiago era tenido en muy alta estima por los judíos fieles y estrictos, y que se le conocía como “el hermano de Jesús, al que llaman ‘Mesías’” (*ton adelphon Iesou tou legomenou Christou*)<sup>935</sup>. Santiago era, en otras palabras, un candidato de primera a ser considerado una figura mesiánica por derecho propio.

Una vez más, siquiera una pizca de imaginación histórica disciplinada dará color a la escena. Jesús de Nazaret había sido un líder grandioso. La mayoría lo consideraban un profeta; muchos, el Mesías. Pero los romanos lo cogieron y lo mataron, como hicieron con tantos aspirantes a profetas y a Mesías. De la misma manera que el movimiento de Juan el Bautista se desvaneció en una oscuridad relativa con el encarcelamiento y muerte de Juan, al tiempo que las conjeturas acerca del papel de Juan dentro de diversas hipótesis escatológicas se trasladaban a su primo ligeramente más joven, cabe imaginar fácilmente que el movimiento de Jesús se desvaneciera en una relativa oscuridad tras su ejecución, y que al mismo tiempo la atención pasara a centrarse en lo sucesivo en su hermano algo más joven<sup>936</sup>. El hermano menor resultó ser un magnífico líder: devoto, excelente maestro, muy respetado entre los demás judíos devotos. ¿Qué más cabía desear? *Pero a nadie se le ocurrió decir que Santiago fuera el Mesías*. Se le conocía simplemente como el hermano de “Jesús el Mesías”. En este punto, la argumentación discurre en paralelo con la famosa historia de Sherlock Holmes que gira en torno a que el perro hizo algo sorprendente por la noche -o más bien en torno al hecho de que el perro *no* hizo nada por la noche, aunque tenía motivos de sobra para hacer algo-, con lo cual se pone de manifiesto el hecho de que el perro debía haber reconocido al intruso<sup>937</sup>. Si suponemos que Jesús de Nazaret había sido simplemente ejecutado como pretendiente mesiánico, y que su hermano menor se había convertido en un líder fuerte y poderoso entre sus antiguos seguidores a lo largo de los treinta años siguientes, con toda seguridad, dado el ambiente de la época, alguien habría acabado diciendo que Santiago mismo era el Mesías. Pero nadie lo hizo.



El historiador se ve enfrentado, por tanto, al mismo tipo de enigma que el planteado por la llamativa adopción, pero también transformación, de la creencia judía en la resurrección. Nos vemos forzados a presuponer algo que dé razón del hecho de que un grupo de judíos del siglo I, que habían abrigado esperanzas mesiánicas y las habían centrado en Jesús de Nazaret, afirmaran tras la muerte de éste que él era realmente el Mesías pese a la aplastante evidencia de lo contrario<sup>938</sup>. Ni siquiera consideraron la posibilidad de que, tras el aparente fracaso de Jesús, pudieran encontrar otro Mesías de entre los de su propia familia, aun cuando había un candidato muy claro.

Esta cuestión histórica se ve aún más agudizada por lo que le sucedió al retrato del “Mesías” en el cristianismo primitivo<sup>939</sup>. Pese a lo que los especialistas han dicho con frecuencia, dicho retrato no abandonó los modelos judíos existentes, pero tampoco se limitó a adoptarlos en bloque. Fue transformado, trazado de nuevo, en torno al propio Jesús. Los cristianos primitivos mantuvieron, por una parte, la forma básica de la creencia mesiánica judía. Reafirmaron las raíces bíblicas de ésta en los salmos, los profetas y las narraciones regias de la Biblia; la desarrollaron de maneras bíblicas (por ejemplo, con la creencia de que el Mesías de Israel era el verdadero señor del mundo; véase *infra*). Al mismo tiempo permitieron rápidamente, por otra parte, que esta creencia se transformara de cuatro maneras. Perdió su especificidad étnica: el Mesías no pertenecía sólo a los judíos. La “batalla mesiánica” modificó su carácter: el Mesías no llevaría a cabo una campaña militar, sino que se enfrentaría al mal mismo. El Templo reconstruido no sería una construcción hecha en Jerusalén con ladrillos y mortero, sino la comunidad de los seguidores de Jesús. La justicia, la paz y la salvación que el Mesías traería al mundo no serían una versión judía del sueño imperial de Roma, sino que serían la *dikaiosune* de Dios, la *eirene* de Dios, la *soteria* de Dios, derramadas sobre el mundo mediante la renovación de la creación entera. Todo esto resulta visible en algunos de los principales documentos del cristiano primitivo, como Romanos, 1 Corintios, Hechos y Apocalipsis. Algo le sucedió a la creencia en un Mesías venidero, algo que nos recuerda lo que le sucedió a la creencia judía en una resurrección futura. Ni fue abandonada, ni simplemente reafirmada en bloque. Se redefinió en torno a Jesús. ¿Por qué?

A esta pregunta, por supuesto, los cristianos primitivos responden con una sola voz: creemos que Jesús era y es el Mesías porque fue resucitado corporalmente de entre los muertos. Ninguna otra cosa será suficiente. Y a esto el historiador tiene que decir: sí, esta creencia produciría ese resultado. Si los primeros cristianos creían que el dios de Israel había resucitado a

Jesús de entre los muertos, creerían que éste había quedado acreditado como Mesías pese a su muerte vergonzosa. Pero esta argumentación simplemente nos lleva a la creencia en sí. Cómo y por qué los cristianos primitivos llegaron a dicha creencia es una pregunta ulterior que habremos de abordar a su debido tiempo.

Primero, sin embargo, debemos examinar otra cosa sorprendente que los cristianos primitivos decían sobre Jesús: que era el *kyrios*, tanto en el sentido de que era el verdadero señor del mundo, como en el sentido de que de alguna manera se identificaba con el *kyrios* de los Setenta, donde los traductores utilizaron esta palabra para denotar a YHWH mismo.

### 3. Jesús, el Mesías, es Señor

#### (i) *Introducción*

Si Jesús era el Mesías, era también el señor del mundo entero. Esta creencia paleocristiana está firmemente enraizada en los Salmos, y no se puede separar de esas raíces sin que pierda su particular fuerza. Esto es, sin duda, lo que sucedió en gran medida en la investigación del Nuevo Testamento a lo largo del siglo pasado. El hilo de las ideas en la argumentación especializada parece haber procedido de manera más o menos parecida a ésta: (a) el mesianismo es, por supuesto, una categoría judía, de manera que no significaría nada cuando el evangelio salió al mundo gentil; (b) en ese momento, los primeros evangelizadores, particularmente Pablo, cambiaron esta categoría por otra completamente diferente, a saber, *kyrios*, “señor”, que era ya muy conocida en los círculos gentiles como título aplicado a deidades cultuales; (c) el “Señorío” de Jesús en el cristianismo primitivo se debe entender, por tanto, desde la perspectiva de la religión helenística, y no de una expectativa judía, y se basa en la supuesta exaltación de Jesús al cielo y en la “experiencia religiosa” que los cristianos primitivos tienen de él, y no en su resurrección de entre los muertos; (d) el “Señorío” de Jesús tiene, por tanto, poco que ver con la realidad sociopolítica, menos aún con una expectativa judía del reino de dios, y absolutamente nada con lo que pudiera haberle sucedido a Jesús inmediatamente después de su muerte<sup>940</sup>.

A lo largo de las últimas décadas, este análisis del “Señorío” en el cristianismo primitivo ha sido atacado desde ángulos distintos. Pero incluso quienes han puesto objeciones a varios de sus aspectos han pasado a menudo por alto la idea que en este momento tenemos que exponer: que, a

partir de Pablo, la creencia en Jesús como señor estaba (entre otras cosas) *en función de* la creencia en él como Mesías, no era un *alejamiento respecto* a dicha creencia. De hecho, se basaba en los clásicos retratos bíblicos del Mesías:

Voy a proclamar el decreto de YHWH,  
él me ha dicho: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”.  
Pídemelo, y te daré en herencia las naciones,  
en posesión, los confines de la tierra.  
Los quebrantarás con vara de hierro,  
los harás añicos como vasija de alfarero.  
Y ahora, por tanto, reyes, sed sensatos;  
aprended, gobernantes de la tierra.  
Servid a YHWH con temor, regocijaos con temblor;  
besad al Hijo, no sea que se irrite y os veáis perdidos<sup>941</sup>.

Oh Dios, da tu juicio al rey,  
y tu justicia al hijo del rey.  
Él juzgará a tu pueblo con justicia  
y a tus humildes con equidad...  
Dominará de mar a mar,  
desde el Río [Éufrates] hasta los confines de la tierra.  
Quienes habitan en el desierto se inclinarán ante él,  
y sus enemigos morderán el polvo.  
Los reyes de Tarsis y de las islas le traerán presentes  
los reyes de Seba y de Sabá le harán regalos.  
Sí, todos los reyes se postrarán ante él,  
todas las naciones le servirán.  
Pues él librará al necesitado que suplica,  
y al pobre, que no tiene defensor...  
Su nombre durará por siempre;  
su nombre se prolongará tanto como el sol;  
las gentes serán bendecidas por él;  
todas las naciones lo llamarán dichoso<sup>942</sup>.

He hallado a mi siervo David; lo he ungido con mi óleo santo...  
El enemigo no le hará daño; el perverso no le herirá.  
Abatiré a sus enemigos ante él, y golpearé a los que lo odian...  
Pondré también su mano sobre el mar, y su diestra sobre los ríos.  
Él gritará a mí: “Tú eres mi padre, mi Dios y la roca de mi salvación”;

y yo lo constituiré primogénito mío, el más grande de los reyes de la tierra<sup>943</sup>.

Saldrá un renuevo del tronco de Jesé,  
un vástago brotará de sus raíces...  
Juzgará con justicia a los pobres,  
y decidirá con equidad en favor de los humildes de la tierra;  
golpeará la tierra con la vara de su boca,  
y con el soplo de sus labios matará al malvado...  
Aquel día, la raíz de Jesé se alzaré como enseña para los pueblos;  
las naciones le preguntarán a él, y su morada será gloriosa<sup>944</sup>.

Éste es mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, en quien me complazco;  
he puesto sobre él mi espíritu; él traerá justicia a los gentiles...  
No desmayará ni se quebrará hasta que haya establecido la justicia en la tierra;  
y las islas esperarán su ley...  
Yo, YHWH, te he llamado en justicia,  
y sostendré tu mano, y te guardaré;  
te daré por alianza a los pueblos, por luz a los gentiles...<sup>945</sup>

Seguía yo contemplando estas visiones nocturnas,  
y vi venir con las nubes del cielo a uno como un hijo de hombre.  
Llegó hasta el Anciano de Días y fue presentado ante él.  
Se le dio poder, gloria y reino,  
de manera que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran.  
Su dominio es un dominio eterno  
y su reino jamás será destruido<sup>946</sup>.

Todos estos pasajes son muy conocidos, y es preciso leerlos en sus contextos más amplios para poder apreciar su repercusión completa. Las controversias que los rodean, su reutilización en el judaísmo del segundo Templo y su uso nuevo dentro del cristianismo primitivo son demasiado numerosos para permitir su enumeración, y aún menos su análisis<sup>947</sup>. Pero ni una cosa ni otra son necesarias para la presente argumentación. Mi idea fundamental es simple y se puede enunciar en tres proposiciones: (1) todos estos textos dan testimonio de una creencia de raíces bíblicas en un rey venidero que sería el dueño no sólo de Israel, sino también del mundo entero; (2) éstos son los pasajes de los que los cristianos primitivos echaron mano para hablar de Jesús no sólo como el Mesías de Israel (aunque en un

sentido redefinido), sino también como el verdadero señor del mundo, de nuevo en un sentido que fue redefinido, pero nunca abandonado; (3) por tanto, debemos entender la creencia paleocristiana en Jesús como señor, no como parte de un abandono de categorías judías para adoptar en su lugar categorías griegas, ni como parte de un abandono de la esperanza del reino de dios para volver en vez de eso a la “experiencia religiosa”, ni tampoco como un abandono del significado político de esta soberanía universal para expresarla de nuevo desde una perspectiva de lealtad “religiosa”, sino como una formulación novedosa de la esperanza judía de que el único dios verdadero, el creador, se convertiría en señor del mundo entero. Es verdad que la palabra “señor” no aparece con este sentido en los pasajes citados, pero en el siglo I era claramente la palabra que se aplicaba a aquel a quien le era dada la soberanía, el dominio, sobre los reinos del mundo.

La cuestión del Señorío de Jesús se desdobra así en tres investigaciones más concretas: sobre la inauguración del “reino de dios”; sobre Jesús como el presente soberano del mundo; y sobre la relación (palabra terriblemente resbaladiza) entre Jesús y YHWH. Éstos son temas muy amplios. Con vistas al propósito que nos ocupa vamos a patinar con ligereza sobre su superficie, conscientes de la mucha agua crítica fría que hay debajo del hielo, pero con confianza en que éste soporte el peso de la argumentación.

## (ii) *Jesús y el reino*

En el cristianismo primitivo, hablar de Jesús como señor se convirtió en una manera de hablar del cumplimiento, al menos de manera anticipada, del “reino de dios”. Una vez más, esto es demasiado amplio para analizarlo en este momento<sup>948</sup>. Pero también en este punto se produjo una revisión sustancial dentro de la expectativa judía. Del reino del dios de Israel se sigue hablando como futuro, pero en lo sucesivo también se habla de él como presente. Ya en tiempos de Pablo, la expresión “reino de dios” y otras equivalentes se utilizaban, algo así como “el Camino”, como cifra del primitivo movimiento cristiano, de su manera de vivir y su razón de ser<sup>949</sup>. Esto parece estar en tensión con otros pasajes que hablan del reino de dios como algo situado todavía en el futuro<sup>950</sup>; Pablo al menos insinúa una manera de resolver dicha tensión que destaca exactamente la idea que estoy desarrollando en este momento. El tiempo presente, auténtico anticipo del reino de dios, es el reino del Mesías, que ya está rigiendo el mundo como su legítimo señor. El reino futuro llegará cuando él complete esta obra y entregue el reino a dios padre<sup>951</sup>. Los dos pasajes donde este esquema

aparece de manera más destacada (1 Corintios 15 y Filipenses 2-3) son, significativamente, pasajes que también hablan de la resurrección<sup>952</sup>.

Tampoco era esto simplemente una manera de hablar que se limitaba a destacar, por decirlo así, la esperanza del reino venidero con algo más de intensidad que antes, hasta el punto de que la gente empezó a hablar de él en tiempo verbal presente -aunque esto por sí mismo plantearía aún la cuestión de por qué hacían tal cosa, dada la continuación del reino del César-. Los cristianos primitivos contaban la historia de Jesús como la historia del reino que llegaba -un tema tan firmemente entretejido en las tradiciones evangélicas que sólo se podría eliminar desconstruyendo por completo dichas tradiciones- y procedían a reordenar sus vidas sobre la base de lo que, en cierto sentido, había sucedido ya, aun sabiendo que en otro sentido seguía perteneciendo al futuro. Esto guarda correspondencia, desde luego, con un aspecto de la redefinición de “resurrección” que hemos observado: se ha producido ya en un caso, pero todavía ha de producirse para todos los demás. El universo simbólico por medio del cual los cristianos primitivos construyeron su nuevo estilo de vida fue el marco judío del reino de dios redefinido en torno a Jesús.

Redefinido, pero, una vez más, no abandonado. Reutilizaron los temas del reino (la restauración de Israel, incluido el regreso del exilio; el derrocamiento del imperio pagano; y la vuelta de YHWH a Sión), pero los reutilizaron en sentido figurado. Sería fácil suponer en este momento que dicho sentido figurado fue una “espiritualización”, una traducción a categorías de iluminación o “experiencia religiosa” privadas, pero eso es precisamente lo que *no* ocurrió. (Cuando sí ocurrió algo como esto, por ejemplo en el caso de *Tomás*, se advierte que el referente específicamente judío y terrenal ha desaparecido, junto con la resurrección corporal.) El sentido figurado siguió siendo público, terrenal, un sentido según el cual el dios creador estaba haciendo algo nuevo dentro de la creación, y no era un dios que actuara para rescatar a su pueblo *de* la creación. Y el sentido público, terrenal, en cuestión incluía la vida común de la comunidad cristiana y, particularmente, su afirmación de que Jesús era señor, pues esto llevaba aparejado el significado, no simplemente de que Jesús era “*su* señor” en un sentido privado o estrictamente personal, sino de que Jesús era ya el verdadero soberano del mundo. Así, aunque de hecho no se había producido ninguna de las cosas que los judíos de la época del segundo Templo habían esperado cuando decían que su dios se convertiría en rey - Israel no había sido rescatado de la opresión pagana, el Templo no fue reconstruido, la injusticia y la maldad seguían proliferando en el mundo-, los cristianos primitivos declaraban que en cierto sentido el reino había llegado

ya (aunque seguía teniendo también un aspecto futuro vital), y está claro que entendían esto en un sentido que consideraban como el cumplimiento, no el abandono, de la esperanza de Israel. Actuaban como si realmente fueran el pueblo redimido, de la nueva alianza, regresado del exilio, dotado con un nuevo Templo, el pueblo del dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Por supuesto, también creían que habían tenido un tipo bastante nuevo de “experiencia religiosa”; pero cuando hablaban de esto no utilizaban el lenguaje de “reino de dios”, sino del Espíritu Santo, la renovación del corazón, etcétera.

Una vez más, por tanto, como en el caso de la creencia redefinida en la resurrección que hemos examinado ampliamente, y en el de la redefinida creencia mesiánica que hemos esbozado mucho más brevemente, nos vemos enfrentados a esta pregunta: ¿qué les empujó a hacer esto, a hablar y a actuar de esta manera? ¿Por qué no continuaron el movimiento “de reino” que habían tenido en mente todo el tiempo, y al cual pensaban que Jesús les estaba conduciendo<sup>953</sup>? ¿Cómo explicar que el cristianismo primitivo no fuera ni un movimiento nacionalista judío ni una experiencia religiosa privada? ¿Cómo explicar el hecho de que hablaran y actuaran como si el desenlace venidero, el momento del reino, hubiese llegado ya, aun cuando en otro sentido aún lo estaban esperando, como si hubiese llegado, de hecho, en un sentido que, aun en continuidad con la expectativa judía, también la había redefinido? ¿Cómo explicar el hecho de que salieran al mundo gentil con la noticia de que algo había ocurrido en el corazón del judaísmo, con la convicción de que esto era no sólo pertinente, sino urgente para el mundo entero?

Su respuesta era, claro está, que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos. Además (puesto que la resurrección era a la vez una manera metafórica y metonímica de referirse a la gran restauración, al reino largamente esperado del dios de Israel), declaraban que el reino de hecho había llegado ya, aun cuando, como la resurrección misma, parecía haberse dividido en dos, por decirlo así: una “llegada” con Jesús, y una “llegada” todavía esperada que completaría la puesta en práctica de lo que él había llevado a cabo ya. Esto, a su vez, es una explicación tan plena y completa de esos datos, de otro modo desconcertantes, que no debemos negar la conclusión: los cristianos primitivos, todos aquellos de los que tenemos indicios reales, creían de verdad que Jesús fue resucitado de entre los muertos. Y, desde otro punto de vista diferente, nos vemos forzados a preguntar: ¿cuál fue la causa de esta creencia universal, tan poderosa que transformó las cosmovisiones de



esas personas, es decir, sus maneras de actuar, sus símbolos, sus historias, sus creencias, sus objetivos y sus motivaciones?

### (iii) *Jesús y el César*

A la misma conclusión se llega si consideramos, siquiera brevemente, uno de los principales significados paleocristianos de Jesús como *kyrios*: el contraste implícito con el César. Basándose precisamente en los textos clave tomados de los Salmos, Isaías, Daniel y otros escritos, los cristianos primitivos declaraban que Jesús era señor de tal manera que se daba a entender, una y otra vez, que el César no lo era. Ya he escrito sobre esto en otro lugar, de modo que en este momento voy a limitarme a resumir lo que se está convirtiendo en una corriente muy importante dentro de la investigación del Nuevo Testamento<sup>954</sup>.

El tema está bien definido en Pablo, aunque hasta hace poco ha pasado en gran medida desapercibido. Romanos 1,3-5 declara el “evangelio” de que Jesús es el “hijo de dios” regio y poderoso a quien el mundo debe fiel lealtad; Romanos 1,16-17 declara que en este “evangelio” se pueden encontrar *soteria* y *dikaioisune*. Cada elemento de esta doble formulación se hace eco, y a la vez parodia, cosas que se decían en la ideología imperial, y en el incipiente culto imperial, de la época. En el otro extremo de la exposición teológica de la carta (15,12), Pablo cita Isaías 11,10: el Mesías davídico es el verdadero señor del mundo, y en él esperarán las naciones. Y en los pasajes inicial y final, esta creencia en Jesús como el Mesías regio, verdadero señor del mundo, queda fundamentada en la resurrección<sup>955</sup>. De manera parecida, en Filipenses 2,6-11, lo que se dice de Jesús se hace sorprendentemente eco de lo que en la ideología imperial de la época se decía sobre el César<sup>956</sup>. En un súbito derroche de color cristológico, Filipenses 3,19-21 construye sobre todo esto para declarar que Jesús es Mesías, salvador y señor; que en este momento tiene el poder para sometérselo todo, incluso la composición y naturaleza mismas de los cuerpos humanos actuales; y que su pueblo es ya una “colonia del cielo”, una avanzada del proyecto de poner el mundo entero bajo el dominio soberano y salvífico del dios de Israel. 1 Corintios 15,20-28 (pasaje central y vital para muchos temas paulinos, especialmente para el de la resurrección como tal) habla de Jesús como Mesías en un sentido explícitamente regio, poniendo bajo sus pies a todos sus enemigos. 1 Tesalonicenses 4,15-17 habla de la “llegada” de Jesús con un lenguaje que se hace deliberadamente eco del modo de hablar de la “llegada” del emperador: sus súbditos salen a su encuentro lo mismo que los ciudadanos salían al encuentro del César y lo

escoltaban de vuelta a la ciudad. El capítulo siguiente advierte luego (5,3) que quienes hablaban de “paz y seguridad” -en otras palabras, la ideología imperial romana que a menudo se jactaba precisamente de eso- se verían enfrentados a una destrucción repentina.

Esto no se limita a Pablo. El Jesús resucitado de Mateo declara que ya se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra<sup>957</sup>. Cuando al comienzo de Hechos los discípulos le preguntan a Jesús si es éste el momento en que va a restaurar el reino para Israel, él les responde que recibirán poder y que serán sus testigos hasta los confines de la tierra. En otras palabras, la respuesta a la pregunta que le han hecho es: “Sí, pero en un sentido redefinido; y vosotros vais a ser tanto sus promotores como sus beneficiarios”<sup>958</sup>. El evangelio de Jesús como rey de los judíos queda luego situado, implícitamente, en tensión con el dominio de Herodes como rey de los judíos hasta la repentina muerte de éste en el capítulo 12; con lo cual, el evangelio de Jesús como señor del mundo queda puesto en tensión con el dominio del César como señor del mundo, tensión que aflora a la superficie en 17,7 y que sigue latente todo el tiempo hasta llegar a la declaración elocuente pero intensa del pasaje conclusivo, según la cual Pablo habla en Roma del reino del verdadero dios y del Señorío de Jesús mismo. El Apocalipsis, por supuesto, destaca a Jesús como “el primogénito de entre los muertos, y el soberano de los reyes de la tierra”, y como “rey de reyes y señor de señores”, y en varios pasajes deja claro que éste no es simplemente un Señorío “espiritual” o “celestial”, sino que está destinado a surtir efecto dentro del propio mundo creado, y en última instancia en su gran renovación<sup>959</sup>. Toda esta corriente de pensamiento, del reino del dios de Israel inaugurado por medio del Señorío de Jesús y que se ve ya enfrentado a los reinos del mundo con una exigencia rival de lealtad, encuentra una expresión clásica, un siglo después de Pablo, en la famosa, y deliberadamente subversiva, declaración de Policarpo: “¿Cómo podría blasfemar contra mi rey, contra mi salvador?”<sup>960</sup> El César era el rey, el salvador, y exigía un juramento por su “genio”; Policarpo declaraba que llamar al César esas cosas sería cometer blasfemia contra el verdadero y divino rey y salvador.

Es importante subrayar que esto no significa que los cristianos primitivos no estuviesen dispuestos a respetar a las autoridades legales en cuanto constituidas por el único dios verdadero. Los mismos documentos que anuncian el subversivo evangelio de Jesús instan con frecuencia a tal respeto y obediencia; un buen ejemplo de ello es el *Martirio de Policarpo*, que en el mismo breve pasaje, casi a renglón seguido, deja claro que los cristianos le deben lealtad a Cristo, no al César, y que se les ha enseñado a

honrar como se debe a las autoridades que Dios ha designado<sup>961</sup>. Nuestra particular manera, moderna y occidental, de formular estas cuestiones, que da a entender que hay que ser o un revolucionario o un conservador comprometido, nos ha hecho más difícil, no más fácil, llegar a una comprensión histórica de cómo veían el asunto los primeros cristianos<sup>962</sup>. El mandato de respetar a las autoridades no desvirtúa el imperativo político del evangelio. No significa que el “Señorío” de Jesús se reduzca a un asunto puramente “espiritual”. Si así hubiera sido, las grandes persecuciones de los tres primeros siglos se podrían haber evitado en gran medida. Ése fue, como vimos en el capítulo anterior, el camino tomado por el gnosticismo.

Esta subversiva creencia en el Señorío de Jesús, frente al del César, se mantenía pese al hecho de que el César había demostrado la superioridad de su poder de manera evidente, haciendo crucificar a Jesús. Pero lo verdaderamente extraordinario es que dicha creencia era sostenida por un grupo minúsculo que, al menos durante las dos o tres primeras generaciones, no habría sido capaz de provocar un disturbio en una aldea, y menos aún una revolución en un imperio. Y sin embargo, aunque parezca increíble, se mantuvieron en sus trece, atrayendo la poco deseable atención de las autoridades debido a la fuerza del mensaje y a la cosmovisión y estilo de vida que generaba y sostenía. Y cuandoquiera que volvemos sobre los textos clave en busca de indicios de por qué persistían en una creencia tan improbable y peligrosa, nos responden: se debe a que Jesús de Nazaret fue resucitado de entre los muertos. Y esto nos incita a preguntar una vez más: ¿por qué hacían esta afirmación?

#### (iv) *Jesús y YHWH*

El tercer aspecto del “Señorío” de Jesús está perfectamente integrado en los otros, y no se debe dejar aparte como un asunto completamente diferente. Probablemente sea el tema suelto más amplio dentro del estudio del cristianismo primitivo, y sin embargo no podemos dedicarle más que una breve subsección como parte de nuestra argumentación más amplia. Se reduce a lo siguiente: que cuando los cristianos primitivos llamaban *kyrios* a Jesús, uno de los matices que esa palabra adquirió rápidamente, por más que eso debió de resultar sorprendente e incluso escandaloso, fue que los textos de la Biblia griega que utilizaban *kyrios* para traducir el nombre divino YHWH pasaron a usarse a partir de entonces para denotar a Jesús mismo, con una sutileza y refinamiento teológico que parece remontarse hasta los primeros días del movimiento cristiano. Está ya firmemente inserto en algunos de nuestros indicios más tempranos, e incluso allí parece en

algunos casos como si formara ya parte de formulaciones tradicionales. ¿Cuál fue la causa de esta particular revolución, y cómo se relaciona con las demás redefiniciones que hemos estado estudiando?

Como de costumbre, los indicios principales están en Pablo. Ya he expuesto el material en otra parte, y ahora voy simplemente a resumirlo<sup>963</sup>. En Filipenses 2,10, Pablo cita Isaías 45,23, un texto extremadamente monoteísta que declara que ante YHWH y sólo ante YHWH (los Setenta, por supuesto, sustituyen YHWH por *kyrios*) se doblará toda rodilla, y por él y sólo por él jurará toda lengua; y Pablo declara que esto se cumplirá cuando toda rodilla y toda lengua rindan homenaje a Jesús. “Jesús, Mesías, es *kyrios*”, declararán -para gloria de Dios padre-. En 1 Corintios 8,6 Pablo toma el propio *Shema*, la principal oración cotidiana y confesión de fe monoteísta de los judíos (“YHWH nuestro Dios, YHWH es uno”), y da a las dos palabras, YHWH (*kyrios*) y “Dios” (*theos*), referentes distintos, de manera que *theos* hace referencia a “el padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos”, y *kyrios*, a “Jesús el Mesías, por quien son todas las cosas y nosotros por él”. En Colosenses 1,15-20, la misma diferenciación queda expresada en lenguaje alternativo, pero con el mismo significado. En el capítulo 8, *supra*, he intentado explicar brevemente cómo y por qué llegó Pablo a adoptar esta postura.

Es más, en otros lugares Pablo toma textos particulares que hacen referencia a YHWH y los utiliza, sin disculparse y sin siquiera dar muchas explicaciones, como textos acerca de Jesús. Esto ocurre en contextos donde claramente tiene en mente el pasaje entero; no está simplemente aprovechando unas pocas palabras al azar sin ser consciente de su pleno significado. Un buen ejemplo es Romanos 10,13, texto en el cual Pablo cita Joel 3,5, donde se dice que “todo el que invoque el nombre del Señor será salvo”. Es claramente consciente de que con la expresión “el Señor” (*kyrios*) Joel hace referencia a YHWH; con la misma claridad, Pablo pretende referir *kyrios* a Jesús<sup>964</sup>. Resulta significativo que este pasaje forme parte de una secuencia de pensamiento en la cual encontramos también la resurrección y el Señorío de Jesús como el centro de la fe y la confesión cristianas (10,9), y la difusión universal del mensaje evangélico como su consecuencia inmediata (10,14-19). Asimismo, todo el tema de “el día de YHWH” del Antiguo Testamento ha quedado trasladado, tanto en Pablo como en otros autores del cristianismo primitivo, a “el día del *kyrios*, es decir, de Jesús, o a “el día del Mesías”<sup>965</sup>.

No tenemos que mirar lejos en otras tendencias del cristianismo primitivo para encontrar fenómenos semejantes. La gran confesión de fe de Tomás,

en Juan 20, reúne *kyrios* y *theos*, aplicando ambos a Jesús. El comentario del evangelista es que con su escrito se propone suscitar, o quizá sostener, la fe en que el Mesías es Jesús<sup>966</sup>. La primera carta de Pedro (2,3) habla de “saborear que el Señor es bueno”, citando, en relación con Jesús, lo que el Salmo 34 había dicho sobre YHWH<sup>967</sup>. En 1 Pedro 3,15 encontramos una cita de Isaías 8,13 en la cual “el Mesías” se ha añadido a “Señor” para dejar claro que lo que se decía de YHWH en este pasaje del Antiguo Testamento se debe entender a partir de ese momento de Jesús el Mesías<sup>968</sup>. Por supuesto, esto es sólo la punta del iceberg de la cristología del Nuevo Testamento, sorprendentemente elevada, temprana y judía, pero basta para señalar la idea que en este momento nos ocupa.

¿Por qué, pues, los cristianos primitivos llegaron a considerar a Jesús no sólo como *kyrios*, en el sentido de “el verdadero señor del mundo, del cual el César era una parodia”, sino como de alguna manera identificado con, o como, YHWH mismo, YHWH en persona? ¿Tiene esto también algo que ver con la resurrección?

Algunos textos apuntan claramente en esta dirección. Cuando Tomás rompe la duda inicial y pasa a una fe repentina en la resurrección corporal de Jesús, exclama: “Señor mío y Dios mío”; y está claro que el evangelista pretende que esto sea una declaración conclusiva, culminante y decisiva, de lo que se dijo en el prólogo del evangelio<sup>969</sup>. Así, también la declaración de Pablo en Romanos 1,4 (si está citando una fórmula anterior lo hace porque ésta dice lo que él quiere decir en esta introducción sumamente programática) se toma con frecuencia en este sentido: Jesús fue distinguido como “hijo de Dios” como resultado de la resurrección de los muertos. He sostenido en otro lugar que, en este pasaje, “hijo de Dios” se debe tomar principalmente en el sentido de “Mesías”, especialmente debido a la explícita referencia davídica del versículo anterior<sup>970</sup>. Pero gracias a Romanos 5,10 y 8,3 queda claro que Pablo es capaz de utilizar este título mesiánico como una manera de situar a Jesús tanto en el lado divino de la ecuación como en el humano (por decirlo así). Precisamente debido a que Romanos 1,3-4 es tan claramente programático, esto no se puede descartar tampoco aquí.

En este punto, debemos tener cuidado de no acortar indebidamente el proceso de comprensión que al parecer tuvo lugar. La historia de Tomás es única en este aspecto, como en algunos otros; no hay indicación alguna en los demás relatos de la resurrección, ni en los relatos de la conversión de Pablo, de que se diera una deducción instantánea del tenor siguiente: “resucitado de entre los muertos, luego divino en cierto sentido”. No resulta sorprendente que en el judaísmo del segundo Templo no haya signo alguno

de tal conexión; puesto que ningún judío de la época del segundo Templo que conozcamos esperaba que el dios uno apareciera en forma humana, por no hablar ya de que padeciera una muerte física, nadie había pensado en la resurrección como demostración de la divinidad de alguien. De la misma manera, en la medida en que tales judíos de la época del segundo Templo esperaban la resurrección, esperaban que les sucediera a todos - ciertamente a todos los justos del pueblo de Dios, y quizá también a todos los malvados-. Cuando el Nuevo Testamento predice la resurrección de todos los que pertenecen a Jesús, no hay nada que haga pensar que con ello vayan a convertirse en divinos o quede manifiesto que lo son. Está claro, por tanto, que no se podía considerar que la resurrección por sí misma “demostrara” la “divinidad” de Jesús; si lo demostraba, demostraba demasiado. La estrategia apologética excesivamente simplista que uno a veces se encuentra (“fue resucitado de entre los muertos, luego es la segunda persona de la Trinidad”) no tiene sentido, se mire como se mire, dentro del mundo histórico del siglo I.

En concreto, a veces se propone un esquema histórico que a mi juicio plantea las cosas exactamente de la manera equivocada<sup>971</sup>. Según esta opinión, lo *primero* que los discípulos llegaron a creer acerca de Jesús después de la muerte de éste fue que había sido exaltado al cielo, bastante posiblemente en una especie de apoteosis o divinización; luego llegaron a expresar esa fe diciendo que volvió a estar vivo de nuevo después de su muerte; después llegaron a usar el lenguaje de resurrección para describir esta nueva vida; luego compusieron historias acerca de una tumba vacía; y después, finalmente, compusieron otras historias en las que Jesús comía y bebía y les invitaba a tocarle. El primer paso dentro de esta secuencia resulta sorprendente por cuanto, de ser verdad, correspondería a lo que a menudo se decía de los héroes grecorromanos, especialmente reyes, y particularmente los soberanos y emperadores romanos desde Julio César en adelante: que tras su muerte habían “ido al cielo”, no en el sentido comúnmente entendido hoy (bienaventuranza, o al menos descanso, incorpórea post mórtem), sino en el sentido de unirse al panteón de los dioses<sup>972</sup>.

Es en este punto donde resulta esencial mantener los pies firmemente asentados sobre la base del judaísmo del segundo Templo. No existen indicios de que los judíos de esta época imaginaran que cualquier figura del pasado inmediato pudiera ser “divinizada” de esta habitual manera pagana. (Por supuesto, esto formaba parte de la idea fundamental del antiguo modelo de la historia de las religiones, que sostenía que en este punto el cristianismo se apartó del judaísmo y tomó prestadas ideas gentiles; el justo



castigo de esto se produce cuando autores judíos y agnósticos critican a los primeros cristianos, especialmente a Pablo, por haber abandonado su herencia judía por un revoltijo de especulaciones paganas<sup>973</sup>.) La historia de la ascensión de Jesús en Hechos 1 presenta algunas afinidades con relatos de apoteosis imperiales. Ése, en efecto, puede ser parte del propósito de aquélla<sup>974</sup>. Pero resulta difícil ver qué tipo de acontecimiento podría haber convencido a los judíos de la época del segundo Templo de que alguien que había sido cruelmente ejecutado por las autoridades paganas había sido ya “exaltado al cielo” en el sentido de la “divinización” que se requería para que toda esta secuencia de pensamiento funcionara. Los paralelos más cercanos tendrían que ser las muertes de los mártires, en especial las de los héroes macabeos. Pero, aun cuando los mártires de 2 Macabeos fueron a la muerte prediciendo su futura resurrección, no hay indicación alguna de que hubieran sido exaltados o glorificados, o siquiera resucitados de entre los muertos, y menos aún divinizados.

Aun cuando supongamos la muy improbable hipótesis de que los primeros discípulos, todos ellos, por supuesto, monoteístas judíos, hubieran llegado a estar convencidos de la divinidad de Jesús sin que hubiera tenido lugar resurrección corporal alguna, no hay razón para suponer que luego hubieran empezado a pensar o a hablar sobre la resurrección como tal. Si, de alguna manera, habían llegado a creer que una persona como Jesús había sido exaltada al cielo, eso bastaría; ¿por qué añadir ideas superfluas? Desde el punto de vista de la hipótesis que estamos adoptando, ¿qué podría haber añadido la resurrección a la exaltación, o incluso la divinización? ¿Por qué iba alguien a esforzarse en regresar por esa vía, para terminar afirmando algo que nadie estaba esperando y que todo el mundo sabía que no había sucedido? Aun suponiendo que, tras haber llegado a creer en la divinidad de Jesús (no está claro por qué vía), empezaran a estudiar minuciosamente las Escrituras a fin de encontrar material de respaldo para la creencia a la que habían llegado, y aun suponiendo que reflexionaran sobre Daniel 12, Isaías 26 o Ezequiel 37 dentro de este contexto, seguiría sin haber razón alguna para suponer que ellos hubieran leído alguno de estos textos como predicción de la resurrección de *una* persona de entre todo Israel, de entre todos los justos -por no hablar de uno que de algún modo era también la encarnación del dios de Israel-. Tampoco existe razón alguna para suponer que, si llegaron a hacerlo, conectarán eso con la creencia en la divinidad de Jesús a la cual, según esta teoría, ya habían llegado de algún modo. Pablo podía invitar a Agripa a decir si era o no increíble que el dios de Israel resucitase a los muertos. Nadie invitó nunca a



nadie a contemplar la posibilidad de que el dios de Israel pudiera resucitarse a sí mismo de entre los muertos.

¿Qué secuencia alternativa de pensamiento podemos, entonces, proponer?

Debemos empezar distinguiendo al menos cuatro cosas: (1) la secuencia de pensamiento, iniciada el día de Pascua, por medio de la cual los primeros discípulos llegaron a su visión plena de la identidad de Jesús; (2) la secuencia de pensamiento, que siguió a su “vista” única de Jesús, en virtud de la cual Pablo llegó a su visión plena; (3) los argumentos que Pablo utilizó luego para persuadir a otros de su visión o para ayudarles a sostenerla; (4) otros argumentos paleocristianos encaminados al mismo fin<sup>975</sup>. Y si queremos trabajar realmente de manera histórica, hemos de estructurar nuestro pensamiento con las cosmovisiones, y redes de objetivos y creencias, que podemos deducir que fueron sostenidas por los primeros discípulos, y por Pablo, en lo que podríamos llamar la modalidad de Sábado Santo, es decir, tras la crucifixión de Jesús y antes de insinuación pascual alguna. Para Pablo, claro está, esta modalidad duró más, y todo cuanto sabemos de él hace pensar que su cabeza estaba extraordinariamente bien pertrechada con material bíblico y entendimiento teológico mucho antes de que lo repensara todo en torno a Jesús. Pero también debemos suponer que los demás discípulos conocían al menos algunos textos básicos y famosos de las Escrituras, y que los conectaron, al menos en cierto modo, con las ideas teológicas, en especial conjeturas acerca de los profetas, los mesías y el reino de dios, que fácilmente habrían sido habituales en aquella época.

La explicación que propongo es exactamente la contraria de la que he criticado antes, y va en una dirección distinta de las de Kim y Newman que he analizado en el capítulo 8. Ofrece una serie de movimientos, cada uno de cuyos pasos resulta comprensible dentro del judaísmo del segundo Templo. Y, al igual que los demás elementos del presente capítulo, nos deja una vez más con el interrogante: ¿cuál fue la causa de que los primeros discípulos, y luego Pablo, sostuvieran tan claramente la creencia que constituía el primer paso de la secuencia?

Los primeros discípulos habían creído que Jesús de Nazaret era “un profeta poderoso en palabras y obras”<sup>976</sup>. Habían llegado a creer, de forma algo más gradual, pero a la postre decisiva, que era el Mesías de Israel, el ungido del Señor, el redentor prometido<sup>977</sup>. Como he sostenido por extenso en *Jesus and the Victory of God*, éste fue el principal cargo presentado contra Jesús en sus comparecencias ante las autoridades judías y las romanas; al menos, ésa fue la forma en que las autoridades judías

transmitieron su acusación al gobernador romano, a sabiendas de que un aspirante a rey rebelde sería de más interés para Pilato que un blasfemo judío<sup>978</sup>. La causa de la condena que fijaron a la cruz, que presenta a Jesús como el rey de los judíos, reunía varias corrientes de pensamiento, entre ellas el acto subversivo de simbolismo profético de Jesús contra el Templo y su uso de argumentos y textos crípticos de carácter “regio”, es decir, mesiánico, como el Salmo 110 y Daniel 7<sup>979</sup>. Como he sostenido en el volumen anterior, puede ser perfectamente que Jesús quisiera que éstos fueran un indicador de una vocación y una identidad más profundas que cualquiera de las atribuidas anteriormente a un aspirante a Mesías, pero no hay indicio alguno de que los discípulos hubieran sacado esta idea, u otra parecida<sup>980</sup>.

Cada paso se tiene que examinar con cuidado, sin darlo por supuesto ni acortarlo indebidamente. La resurrección por sí sola no significaba que la persona resucitada fuera el Mesías de Israel. Lo mismo que no hay nada en la literatura judía precristiana que haga pensar que alguien conectaba el hecho de que una persona resucitara de entre los muertos con que fuera “divina”, fuera cual fuera el significado de esto, por supuesto tampoco hay nada (o nada que se hubiera pensado de este modo antes) para conectar tal acontecimiento con que dicha persona fuera el Mesías de Israel<sup>981</sup>. Los mártires prometen a sus torturadores que resucitarán de entre los muertos, pero no por ello se convertirán todos en mesías, lo mismo que tampoco pasarán a ser “divinos”. Lázaro, la hija de Jairo y el hijo de la viuda de Naín fueron todos ellos “resucitados” en cierto sentido, pero nadie imaginó que esto significara que eran figuras mesiánicas, y menos aún “divinas”. Si uno de los dos bandoleros crucificados junto con Jesús hubiera sido resucitado de entre los muertos tres días después, habría causado bastante revuelo, pero no hay razón para suponer que la gente hubiera concluido que era el Mesías de Israel, el ungido del Señor.

La primera y más evidente conclusión que los discípulos habrían sacado, tan pronto como hubieran llegado a creer que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de entre los muertos, habría sido la de que en efecto era el profeta poderoso en palabras y obras, y que era, más en concreto, el Mesías de Israel. Esto *no* se debería a que ellos creyeran ya que el Mesías, cuando viniera, sería resucitado de entre los muertos, sino a que el Jesús que ellos conocieron había sido juzgado y ejecutado como Mesías, y este acontecimiento extraordinario e inesperado (así se lo parecía a ellos) había revocado al parecer los veredictos tanto del tribunal judío como del romano. En varios puntos del Nuevo Testamento, especialmente en Pablo y Hechos, podemos ver el modo en que la iglesia se afanó

presurosa en reunir textos bíblicos para establecer la conexión entre Mesías y resurrección, conexión que nadie había considerado necesaria hasta ese momento, pero que de repente se convirtió en el paso clave de la cristología primitiva<sup>982</sup>. Los textos indican claramente dos cosas: que se trataba de una conexión nueva, y que éste era el primero y vital eslabón de la cadena.

A partir de este punto, nuestros mejores indicios primitivos están en Pablo. Éste tuvo, en los sentidos que hemos analizado, un tipo diferente de encuentro con Jesús, pero rápidamente llegó a la conclusión a la que también los demás habían llegado: que en este Jesús, que, como ya había quedado demostrado, había sido todo el tiempo el Mesías de Israel, el dios uno y verdadero de Israel había estado no simplemente hablando, como a través de un intermediario, sino personalmente presente. He estudiado en el capítulo 8 el modo en que yo imagino que Pablo llegó a esa conclusión. Más difícil es determinar, independientemente de Pablo, los pasos por los que los demás cristianos primitivos llegaron a un parecido punto de vista. La tradición sinóptica resulta poco útil en tal investigación, no debido a que refleje una situación pospascual con una cristología en todo momento incipiente o inexistente, sino debido a que, en este aspecto al menos, quienes la transmitieron tuvieron buen cuidado de no proyectar retrospectivamente sobre ella la cristología que ellos a su vez estaban desarrollando con entusiasmo<sup>983</sup>. En concreto llegaron a ver a Jesús, como en *Jesus and the Victory of God* he sostenido que él se veía a sí mismo, desde una perspectiva de nuevo éxodo, más particularmente del regreso largamente esperado de YHWH a Sión<sup>984</sup>.

Desentrañar los modos en que Pablo examinó, desarrolló y explicó esta nueva creencia nos llevaría mucho más tiempo, y por fortuna no hay necesidad de hacerlo aquí<sup>985</sup>. Entre los modos en que los otros cristianos primitivos desarrollaron la misma comprensión profunda se encuentran las cristologías de Juan, Hebreos y Apocalipsis, para cuya exposición, igualmente innecesaria, tampoco disponemos aquí de espacio. Lo principal que debemos advertir en todo eso es el modo en que los primeros cristianos se obstinaban en hablar de Jesús, juntamente con el dios creador y como su autoexpresión personal, dentro de categorías conocidas a partir del monoteísmo dinámico del judaísmo del segundo Templo.

Como he demostrado en otro lugar, dentro del judaísmo del segundo Templo existían varias estrategias para hablar del modo en que el dios de Israel era Dios, el ser divino uno, verdadero y único, que seguía siendo el creador, distinto del mundo y responsable de él, que no obstante podía estar presente y activo dentro del mundo. Diversos autores hablaban de la palabra

de Dios, de la sabiduría de Dios, de la ley de Dios, de la presencia de Dios en el tabernáculo (*Sekinah*) y del Espíritu de Dios, como si fueran simultáneamente seres independientes y, sin embargo, modos en que el único Dios verdadero podía estar con su pueblo, con el mundo, curando, guiando, juzgando y salvando. En un plano lingüístico diferente, hablaban de la gloria de Dios y del amor de Dios, de la ira de Dios y del poder de Dios, sobre todo en el sentido escatológico de que todas estas realidades se revelarían en el gran día venidero<sup>986</sup>. Los autores del Nuevo Testamento recurrieron a todo esto para expresar la idea a la que, a mi juicio, habían llegado por otros medios: que Jesús era el Mesías; que él era por tanto el verdadero señor del mundo; que el Dios creador le había exaltado como tal, compartiendo con él su propio trono y su soberanía única; y que se le debía considerar, por tanto, *kyrios*. Y *kyrios* no significaba sólo 'señor del mundo', en el sentido de que en ese momento era el ser humano que estaba al mando del universo, aquel ante el cual toda rodilla, incluida la del César, debía doblarse, sino también "aquel que hace presente y visible lo que el Antiguo Testamento decía acerca de YHWH mismo". Ésta era la razón por la cual los cristianos primitivos rebuscaron cuidadosamente textos acerca de la presencia y actividad de Dios en el mundo con el fin de encontrar categorías adecuadas para hablar de Jesús (y del Espíritu, aunque ésta es, por supuesto, otra cuestión). La elevada cristología a la cual se entregaron desde muy, muy pronto -una creencia en Jesús como de algún modo divino, pero situada firmemente dentro de la estructura del monoteísmo judío- no era una paganización de la vida y el pensamiento judíos, sino, al menos en su intención, una exploración de su corazón más íntimo.

Todo empezó -esto es lo fundamental para nuestra presente argumentación- con la creencia de que Jesús era efectivamente el Mesías, el "hijo de dios" en el sentido del Salmo 2, el Salmo 89 y 2 Samuel 7,14, porque el dios creador, el dios de la alianza, le había resucitado corporalmente de entre los muertos, tras una trayectoria y una ejecución aparentemente mesiánicas<sup>987</sup>. "Hasta donde alcanza a remontarse nuestro saber, la creencia en la resurrección de Jesús es el fundamento de las especulaciones y afirmaciones de la Iglesia acerca de la categoría y papel únicos de aquél"<sup>988</sup>. Si queremos seguir pensando desde una perspectiva histórica, sólo podremos llegar a dar razón de esta espectacular secuencia de pensamiento presuponiendo tal creencia en la resurrección de Jesús; no veo manera de dar razón de ella por ningún otro medio. Así que la pregunta para el historiador es, una vez más: ¿cuál fue la causa de que los cristianos primitivos creyeran, contra todo pronóstico, que Jesús había sido resucitado corporalmente de entre los muertos?

## 4. Conclusión: la resurrección dentro de la cosmovisión paleocristiana

Antes de que podamos empezar a contestar esta pregunta, debemos reunir los hilos de las Partes II y III de este libro en una declaración concisa de la cosmovisión paleocristiana, destacando el puesto que dentro de ella ocupa la fe en la resurrección. En la Parte II de *The New Testament and the People of God* expuse un paradigma para estudiar cosmovisiones (a sabiendas de que corría el riesgo de hacer una generalización excesiva, cosa que algunos revisores se sentirán encantados de señalar) y sobre esa plantilla esboqué las cosmovisiones del judaísmo del segundo Templo y del cristianismo primitivo en los capítulos 8 y 12, con análisis más detallados de las historias paleocristianas en los capítulos 13 y 14. Luego apliqué el mismo modelo a Jesús en la Parte II de *Jesus and the Victory of God*. En este momento asumo esos estudios y me limito a preguntar: ¿cuál es el puesto que le corresponde a la resurrección de Jesús, y de los cristianos, dentro de ese cuadro?

Voy a empezar por las *costumbres*. ¿Dónde se ponía de manifiesto la resurrección en lo que los cristianos primitivos hacían habitualmente?

Dicho brevemente y en términos generales, se comportaban como si en algunos aspectos importantes estuviesen viviendo ya en la nueva creación de Dios. Vivían como si la alianza hubiese quedado renovada, como si el reino fuese ya, en cierto sentido, presente, aunque, ciertamente, también era futuro; con frecuencia, su conducta “de reino presente” (por ejemplo, su disposición a perdonar a sus perseguidores en lugar de invocar maldiciones sobre ellos) pasa a primer plano precisamente en contextos donde resulta demasiado evidente que el reino todavía no se ha realizado plenamente<sup>989</sup>. Los demás elementos de las costumbres paleocristianas, especialmente el bautismo, la eucaristía y el martirio, apuntan en la misma dirección<sup>990</sup>. Si se les cuestionaba acerca de su estilo de vida, o su existencia como comunidad, los cristianos primitivos respondían contando historias acerca de Jesús, particularmente de su triunfo sobre la muerte.

Más concretamente, sus costumbres en relación con la muerte de Jesús, y con la muerte de miembros de su propia comunidad, resultan reveladoras. Los judíos de aquel período, y algunos al menos de los cristianos primitivos, veneraban las tumbas de profetas y mártires. Hay quienes en ocasiones han dicho que cosas parecidas sucedieron en el caso de la tumba de Jesús, y

que los relatos pascuales fueron creciendo gradualmente a partir de esa base; pero no hay indicio ninguno de que nadie volviera a la tumba de Jesús para rezar, para encontrarse con sus amigos y familia o para celebrar comidas conmemorativas<sup>991</sup>. Existen, sin embargo, indicios de que los cristianos primitivos mantuvieron el uso de los judíos del siglo I del enterramiento secundario en cuevas y catacumbas. Esto, como se recordará, entrañaba recoger los huesos después de que la carne se había descompuesto y colocarlos cuidadosamente en orden dentro de un osario, que luego se depositaba en un compartimento especial dentro de una tumba- cueva o algo más o menos equivalente. Habitualmente se piensa que esta práctica refleja una creencia en la resurrección, por cuanto los huesos de la persona individual seguían teniendo importancia<sup>992</sup>. Por desgracia, carecemos de todo indicio acerca del modo en que los cristianos primitivos celebraban sus funerales; en el siglo IV, la primera vez que tales indicios aparecen, eran considerados una ocasión de alegría, y los asistentes vestían de blanco<sup>993</sup>. Parece improbable que esto fuese una pura innovación tardía. También la actitud respecto al martirio experimentó cambios sutiles, descritos en el volumen anterior<sup>994</sup>. Hasta donde se nos alcanza, las costumbres paleocristianas en relación con la resurrección se pueden catalogar como sólidamente situadas en el mapa judío, no en el pagano, pero con signos de que desde dentro de la cosmovisión judía había visto la luz una fe de claridad e intensidad nuevas.

Esto resulta especialmente perceptible en el sorprendente traslado del día especial de la semana, del día último al primero. “El Día del Señor”, lo llamaba Juan el vidente; y existen indicios muy tempranos de que los cristianos se reunían el primer día de la semana<sup>995</sup>. Esto difícilmente se puede explicar aduciendo como razones que deseaban distinguirse de sus vecinos judíos, o que creían que la nueva creación había empezado; o al menos, si se ofrece cualquiera de tales explicaciones, éstas nos empujan rápidamente de vuelta a la cuestión de por qué querían hacer lo primero o por qué creían lo segundo. Los autores primitivos afrontan estas cuestiones y dan las respuestas obvias: Ignacio llama la atención sobre la resurrección como la razón fundamental de la nueva práctica, y Justino la conecta con el día primero de la nueva creación<sup>996</sup>. Tampoco debemos minimizar la importancia del cambio. El sábado en cuanto séptimo día estaba tan firmemente arraigado en el judaísmo como importantísimo hito social, cultural, religioso y político, que hacer cualquier ajuste en él no era como que una persona occidental moderna decida jugar al tenis los martes en lugar de los miércoles, sino como persuadir al católico medieval más devoto de que ayune los jueves en lugar de los viernes, o al miembro más devoto



de la Iglesia Libre de Escocia de que organice el culto los lunes en lugar de los domingos. Cambiar o adaptar uno de los elementos de más peso de las costumbres simbólicas dentro de una cosmovisión requiere un esfuerzo consciente, deliberado y sostenido -especialmente por el hecho de que el sábado era una de las tres cosas, junto con la circuncisión y las leyes alimentarias, que distinguían a los judíos de sus vecinos paganos-<sup>997</sup>. La explicación más sencilla de todo esto es, con mucho, que los cristianos primitivos creían que algo había *sucedido* ese primer domingo por la mañana.

El mundo *simbólico* del cristianismo primitivo se centraba en Jesús mismo. Las acciones simbólicas del bautismo y la eucaristía, aunque por supuesto tenían antecedentes judíos y elementos paganos análogos, eran realizadas conscientemente con referencia a él. Su condición de Mesías y señor, y el culto a él dado por personas determinadas a seguir siendo monoteístas al estilo judío y no politeístas paganos, son evidentes por doquier en el mundo paleocristiano, lo cual genera un nuevo uso simbólico; esto resulta particularmente perceptible en el caso de la cruz, que perdió su valor simbólico vergonzoso como signo de la degradante opresión imperial y se convirtió en signo del amor de Dios<sup>998</sup>. El famoso símbolo del pez, que declara su fe con una cristología sencilla pero intensa, se observa por primera vez en el siglo II. Resulta difícil decir si se utilizó primero debido a su referencia acróstica a Jesús (*Iesous CHristos Theou [H]Yios Soter*, “Jesucristo Hijo de Dios Salvador”, *ICHTHYS* = “pez”), o si el significado acróstico se empezó a explotar después de que el símbolo estuviera ya en uso<sup>999</sup>. El uso de los acrósticos estaba generalizado en los oráculos paganos, y la utilización de este símbolo pudo ser una manera de intentar comunicarse dentro de un mundo acostumbrado a esa modalidad de comunicación, o pudo haberse originado como un signo secreto.

Las *historias* de la iglesia primitiva se centran una y otra vez en Jesús y en su muerte y resurrección. Ya hemos estudiado todas, salvo las más fundamentales, que reservamos para la Parte IV del presente libro, donde veremos que las historias de la resurrección de Jesús funcionan, en sus actuales contextos literarios, como relatos acerca de la historia de Israel y del mundo que alcanza su clímax y nuevo nacimiento divinamente ordenados, y como historias de la venida del reino largamente esperado del dios de Israel. Pero los relatos de la resurrección se cuentan también, como hemos observado frecuentemente, como maneras de hablar de la comunidad cristiana misma como pueblo de la resurrección, como beneficiarios de la resurrección de Jesús tanto en el presente como en el futuro. Todo esto se puede determinar sobre una red de relatos de estilo



judío acerca de la acreditación del pueblo de la alianza después de padecer. Esto mismo se remonta a la historia del éxodo, y a los muchos relatos, históricos y proféticos, del regreso del exilio; y sin embargo, las historias cristianas presentan diferencias importantes, características propias, en concreto la idea de que la nueva creación ha empezado ya. Es más, desde Pablo en adelante, la resurrección de Jesús fue considerada como la obra del Espíritu divino, y los primeros cristianos afirmaban, fundamentalmente, que ese mismo Espíritu estaba activo en ellos y entre ellos, y los resucitaría también<sup>1000</sup>.

Cuando las *preguntas* relativas a la cosmovisión se plantean a los cristianos primitivos, obtienen una serie de respuestas configuradas por la resurrección<sup>1001</sup>. ¿Quiénes somos? El pueblo de la resurrección: es decir, un pueblo formado dentro del mundo nuevo que empezó en la Pascua y que nos ha integrado, con el poder del Espíritu, en el bautismo y la fe. ¿Dónde estamos? En la creación buena de Dios, que ha de ser restaurada; en cuerpos que serán redimidos, aunque en el presente sean propensos al sufrimiento y a la decadencia, y un día hayan de morir. ¿Qué está mal? La obra está incompleta: el proyecto que empezó en Pascua (la derrota del pecado y de la muerte) aún no ha quedado concluido. ¿Cuál es la solución? La redención plena y definitiva de la creación, y de nosotros mismos con ella; esto se llevará a cabo en virtud de un nuevo acto de gracia creadora cuando Jesús reaparezca, y esto a su vez queda anticipado en el presente por la obra del Espíritu. ¿En qué momento estamos? A caballo entre dos eras: la “era venidera”, añorada por Israel, ha empezado ya, pero la “era presente” continúa todavía. Esto guarda correlación, evidentemente, con la “redefinición desde dentro” de la resurrección como tal, tema que ya hemos estudiado.

Esta cosmovisión encuentra expresión en creencias, esperanzas y metas paleocristianas. La visión de dios y del mundo de los cristianos primitivos es, por un lado, sustancialmente la misma que la visión judía de la época del segundo Templo: hay un solo dios, que ha creado el mundo, que permanece con éste en una relación activa e intensa, y cuya principal respuesta al problema del mal en el mundo es la vocación de Israel, que a su vez genera una serie secundaria de problemas e interrogantes (¿por qué falló al parecer Israel como tal?, ¿cuál es la solución a los problemas propios de Israel, y por tanto a los problemas del mundo?). Pero la resurrección de Jesús, y la poderosa obra del Espíritu que los cristianos primitivos veían en ese acontecimiento y en sus propias vidas, reconfiguró esta visión del dios único y del mundo, al proporcionar la respuesta a los problemas de Israel y, simultáneamente, a los del mundo: queda demostrado que Jesús es el

Mesías representante de Israel, y que su muerte y resurrección es la realización anticipada de la restauración de Israel, y *por tanto*, de la restauración del mundo. Los primeros cristianos, pese a lo que se solía decir en el apogeo de la teología existencialista, estaban de ese modo comprometidos a vivir y a trabajar *dentro de la historia*, no a vivir en un mundo de fantasía donde la historia, en principio, ya se había detenido y todo cuanto quedaba era que ésta quedara completada mediante el final inminente de todo el universo espacio-temporal<sup>1002</sup>. El futuro prometido, tanto para ellos mismos como para el universo entero, daba sentido y validez a la presente vida corpórea.

A mi parecer, esto significa que podemos determinar claramente el error que subyace en el corazón mismo de gran parte de la investigación dominante a lo largo del siglo pasado. A partir de Albert Schweitzer, la mayoría de los especialistas han hecho todo lo posible por aceptar una perspectiva “escatológica”. Esto ha significado cosas muy diferentes para gente diferente, pero en el núcleo de ello se encuentra el reconocimiento de que el cristianismo nació en un mundo donde la gente esperaba que *sucediese* algo. Debido a que muchos especialistas suponían que no había sucedido gran cosa en el mundo de los acontecimientos espacio-temporales -porque, en otras palabras, se daba por supuesto que la resurrección corporal no había ocurrido-, se ponía todo el peso en otro punto, la inminente “segunda venida”. De hecho, aunque los cristianos primitivos sí esperaban, en efecto, un gran acontecimiento futuro que, según creían, podía suceder en cualquier momento, hacían descansar todo el peso de su teología sobre el acontecimiento que, según creían firmemente, había sucedido ya. Era debido a la resurrección corporal por lo que la segunda llegada significaba lo que significaba. En este sentido, la teología cristiana primitiva funciona como una bicicleta: la rueda trasera (el acontecimiento pasado) sostiene el peso del conductor, la rueda delantera (la esperanza futura) apunta en la dirección de la marcha. Ir sólo sobre la rueda trasera es difícil. Ir sólo sobre la rueda delantera es absolutamente imposible.

Todo esto significa, por supuesto, que los cristianos primitivos abrazaron una visión del mundo, y de su creador, completamente diferente de la que encontramos en los documentos de Nag Hammadi. Y esto generó una serie diferente de objetivos: en lugar del cultivo de una espiritualidad privada, la cosmovisión de los cristianos primitivos, modelada por la resurrección, dio un fuerte impulso a la formación de comunidades más allá de las barreras tradicionales, y a un estilo de vida que se difundió rápidamente, tanto por el ejemplo como por la palabra hablada, causando la alarma de las autoridades romanas y los magistrados locales, entre otros<sup>1003</sup>. En particular, y en contra

de una calumnia repetida con frecuencia, alentaba, no refrenaba, un enfrentamiento claramente definido con el imperio romano, enfrentamiento que no tenía sentido para quienes abrazaban una *gnosis*. Si los cristianos hubieran creído que Jesús simplemente había “ido al cielo” en virtud de una exaltación, fuera la que fuera, y que la meta de ellos era reunirse allí con él en el futuro, y ciertamente experimentar algunos anticipos de esa bendición en el presente, ¿por qué había de preocuparles en modo alguno el mundo presente? Pero si Jesús había sido resucitado de entre los muertos, si la nueva creación había empezado, si ellos mismos eran los ciudadanos del nuevo reino del dios creador, las pretensiones por parte de Jesús de Señorío sobre la tierra y también el cielo entrarían en conflicto en última instancia con las del César. Cuando buscamos los signos de este conflicto, y maneras de arreglarse con él dentro de una integridad cristiana, nos encontramos examinando a los principales defensores de la resurrección: Pablo, Apocalipsis, Ignacio, Justino, Ireneo, Tertuliano<sup>1004</sup>. De la misma manera que la gente solía suponer que los saduceos eran los “liberales” porque no creían en la resurrección, sin percatarse de que se oponían a ella porque eran los “conservadores” de su tiempo, tanto política como teológicamente, con frecuencia se ha supuesto que quienes abrazaban una forma vigorosamente corporal de creencia en la resurrección, puesto que casualmente guardaban correspondencia con lo que hoy en día se considera una creencia “conservadora”, debieron hacerlo movidos por los intereses de una cosmovisión “conservadora” o de “statu quo”. Nada más lejos de la verdad. La resurrección de Jesús, como hemos visto antes en el presente capítulo, acreditaba o validaba su condición mesiánica; y si Jesús era el Mesías, era el verdadero señor del mundo. La resurrección era una creencia igual de radical para los cristianos primitivos que lo que lo había sido para los fariseos; de hecho lo era más aún. Los cristianos creían que “la resurrección” había empezado ya, y que la única persona a la que le había sucedido era el señor a cuyo nombre se doblaba toda rodilla.

Hasta el momento hemos analizado la fe de la iglesia primitiva en la resurrección, especialmente (en el presente capítulo) el modo en que las primeras opiniones sobre Jesús quedaron a su vez configuradas por esta creencia. Por fin estamos listos para embarcarnos en la tarea fundamental de leer los relatos pascuales propiamente dichos para ver qué sentido podemos sacar de ellos en cuanto historias cruciales contadas una y otra vez por quienes pensaban y vivían de las maneras que hemos descrito.



**CUARTA PARTE**  
**LA HISTORIA DE PASCUA**

Cogí flores para alfombrar tu vía;  
recogí de muchos árboles ramas:  
pero en pie estabas tú al romper el día,  
y contigo tus dulzuras llevabas.

El Sol que se levanta en el oriente,  
aunque da luz, y el oriental perfume;  
que deben a competir ofrecerse  
con ese tu levantarte presumen.

¿Puede haber otro día salvo éste,  
aunque muchos soles brillar intenten?  
Contamos trescientos, mas erramos:  
no hay sino uno, y ese uno siempre.

George Herbert, "Easter"

# Capítulo 13

## Cuestiones generales de las historias pascuales

### 1. Introducción

Las narraciones sobre la resurrección contenidas en los evangelios están entre las historias más extrañas jamás escritas. En cierto sentido son sencillas, breves y claras; en otros, complejas y desconcertantes. Estudiarlas con cuidado lleva acarreados casi todos los problemas de estudiar el resto de las narraciones evangélicas, con varias complicaciones extra añadidas de propina.

He esperado hasta este momento para presentar estas historias -cabría pensar que como Beethoven, que hizo esperar al coro durante los tres primeros movimientos de su novena sinfonía antes de darle entrada- porque la historia de la investigación pone de manifiesto que, si se empieza con ellas, resulta muy fácil enredarse en multitud de detalles y no llegar a salir de ellos. Más en concreto, y dejando de lado lo que pensemos sobre dichas historias, está claro que fueron contadas una y otra vez, y puestas finalmente por escrito, dentro de la vida constante de la iglesia primitiva, y que por esta razón es importante que nos acerquemos a ellas tras haber alcanzado la mayor comprensión posible de lo que la iglesia primitiva parece haber creído sobre la resurrección en general y sobre la de Jesús en particular. De ahí el prolongado estudio contenido en las Partes II y III *supra*. Desde el punto de vista de nuestra indagación histórica, en este momento hemos hecho finalmente rodar la pesada piedra de la entrada y podemos empezar a tratar de ver en la oscuridad de éstas, las más misteriosas de todas las historias.

Al final de la Parte anterior hemos llegado a un punto donde podemos ver que la vida del cristianismo primitivo resulta inexplicable si no se supone que prácticamente todos los cristianos primitivos -excepto, claro está, la pequeña y tardía minoría representada en los textos de Nag Hammadi, en la medida en que algunos de ellos querían ser llamados cristianos- creían efectivamente que Jesús de Nazaret había sido resucitado corporalmente de



entre los muertos, pero con una corporeidad transformada, no simplemente mediante una resucitación que lo trajo de vuelta a un cuerpo idéntico; y que este acontecimiento fue a la vez el cumplimiento anticipado de la gran esperanza de Israel y algo para lo cual nadie en aquel momento había estado preparado. Esta creencia es la razón por la cual el cristianismo primitivo era, hasta la médula, un movimiento “de resurrección”, dentro del cual esta esperanza se situaba en el centro de su visión, y no en la periferia. Esta es la razón por la cual era un movimiento mesiánico, aun cuando su “Mesías” había muerto en una cruz; por la cual seguía siendo un movimiento “de reino de dios”, aun cuando el “reino” no hubiese llegado en ninguno de los sentidos que un judío del segundo Templo podría haber esperado. Hemos visto que esta creencia podía entrañar contar, en una versión más o menos larga, la historia básica de Jesús y su muerte y resurrección, como en 1 Corintios 15,3-7 y, más brevemente, en 1 Tesalonicenses 4,14. De hecho, sería sorprendente que no tuviéramos, dentro de la literatura paleocristiana, otras versiones de la misma historia.

Y, efectivamente, las tenemos; pero las otras versiones que poseemos - es decir, las historias de los evangelios canónicos y una fuente más (el *Evangelio de Pedro*) relacionada con ellas- son en sí mismas casi igual de sorprendentes. Tenemos cinco relatos que, aun cuando convergen en algunos aspectos, también manifiestan características individuales llamativas, no sólo en las maneras en que las historias divergen en detalle, sino en los acentos particulares que llevan consigo. Esto requiere que planteemos una serie de preguntas acerca de ellas: ¿de dónde proceden dichas historias?, ¿quedaron configuradas por influencias particulares dentro de la comunidad?, ¿pusieron los evangelistas en ellas su sello particular, conformando historias ya existentes a su particular teología e interés?, y si lo hicieron, ¿en qué medida y de qué maneras?

Desde hace ya muchos años existe un amplio consenso de respuestas a estas cuestiones entre muchos especialistas críticos de diversas procedencias<sup>1005</sup>. Siempre ha habido abundante desacuerdo, pero la siguiente versión tiene el respaldo de muchos y buenos autores influyentes.

Lo que apareció primero, según esta narrativa moderna, lúe una creencia en la “exaltación” de Jesús. De ella crecieron luego “leyendas pascuales” acerca de apariciones o una tumba vacía, o ambas cosas. El relato de Marcos, el primero en ser escrito, era breve y misterioso, pues se detenía en el momento en que las mujeres, debido a lo asustadas que estaban, no dijeron nada a nadie. No hay verdaderas apariciones de Jesús resucitado, ni anuncio por parte de las mujeres, ni siquiera a los discípulos. Todo cuanto tenemos es una tumba vacía (introducida en la tradición a última hora como

un motivo apologético conectado con estas “leyendas pascuales” inventadas recientemente) y un ángel que dice que a Jesús lo verán en Galilea. El relato de Mateo, escrito a continuación, presenta a Jesús apareciéndose brevemente a las mujeres, y luego, de manera sólo ligeramente más extensa, a los discípulos en Galilea, donde sus palabras conclusivas sirven para rematar varios temas ya tratados anteriormente en el evangelio de Mateo.

El consenso moderno prosigue luego con una hipótesis acerca de evoluciones ulteriores. Cuando el siglo I está a punto de concluir, empiezan a plantearse tres problemas. En primer lugar, el problema que aborda Ignacio: ¿era Jesús realmente humano, o tan sólo “parecía” (*dokeo*, de ahí “docetismo”) un verdadero ser humano de carne y hueso? Se ha supuesto que éste es el contexto de las historias más detalladas, y más “corpóreas”, de Lucas y Juan sobre Jesús resucitado, donde parte el pan, explica las Escrituras, invita a Tomás a tocarlo, prepara un desayuno junto a la orilla. En segundo lugar, las “leyendas pascuales” desarrolladas, entre ellas las historias de apariciones y de la tumba vacía, plantean un problema: ¿cómo relacionar dichas historias con la creencia básica en la exaltación de Jesús? Así se inventan, en torno a la misma época y en los mismos textos que el material antidocético, historias de una “ascensión” que afirma tanto la inicial resurrección corpórea como la exaltación, que en este momento es vista como una segunda etapa. En tercer lugar, algunas versiones de este amplio consenso reconocen un tercer problema en la iglesia primitiva: el de las pretensiones rivales de autoridad apostólica, abordado por historias elocuentes que enfrentan a un apóstol con otro (a las mujeres con los hombres, a Pedro y Juan entre sí, a uno de ellos o a ambos con Tomás, etcétera). Aunque existe amplio desacuerdo acerca de muchos detalles, el consenso alcanzado es que, independientemente de lo que pueda haber ocurrido unos días después de la muerte de Jesús, los relatos evangélicos tal como los poseemos hoy en día, aparte tal vez de Marcos, no nos llevan muy lejos hacia una descripción del primer día de la semana que siguió a la crucifixión, sino que más bien nos ponen en contacto con la teología, exégesis y política de la iglesia primitiva. Vuelta a lo mismo, de hecho, para el crítico moderno, y ahora también para el posmoderno.

Un elemento más que ha aparecido de nuevo en la investigación reciente, y que se debe tener en cuenta, es el *Evangelio de Pedro*. La mayoría de los especialistas lo han considerado tardío, carente de originalidad y exponente de una visión bastante diferente de la recogida en los textos canónicos; un especialista (J. D. Crossan) ha sostenido, con considerable ingenio, que contiene elementos, entre ellos su historia “de resurrección”, que se

remontan a una época muy primitiva y que de hecho son la fuente principal de los relatos canónicos. Esta cuestión se debe abordar en este momento dentro de una consideración más amplia de las fuentes.

## 2. El origen de las narraciones sobre la resurrección

### (i) *¿Fuente y tradiciones?*

¿De dónde procedían estas historias? Como es sabido, a la investigación sinóptica le ha resultado difícil llegar a conclusiones firmes sobre la interrelación de los textos en el plano literario. Por supuesto, es prácticamente imposible que cuatro fuentes cuenten esencialmente la misma historia sin utilizar en parte las mismas palabras. Examina cuatro versiones diferentes del mismo partido de fútbol y pregúntate si la palabra “gol”, común a todas ellas, indica connivencia entre los periodistas. Pero un vistazo a la sinopsis griega de siquiera el comienzo de la historia pascual -Marcos 16,1-8 y sus paralelos- demuestra que a uno se le puede perdonar por pensar que los evangelistas habían tenido la intención de ver hasta qué punto eran capaces de ser *diferentes* entre sí.

Considero como un dato más o menos fijo de la crítica sinóptica que Lucas utilizó Marcos. Pero en este punto contó la historia en buena medida a su propia manera: en total, sólo dieciséis palabras de las 123 de Lucas 24,1-9 guardan correspondencia con equivalentes entre las 138 palabras de Marcos 16,1-8<sup>1006</sup>. Tampoco los paralelismos son particularmente significativos: “en el primer día de la semana”; “a la tumba”, “cuando llegaron”, “estáis buscando”, “no está aquí, ha resucitado”<sup>1007</sup>. Si Lucas “utilizó” Marcos, debemos concluir o que lo hizo muy libremente, o que contaba además con otra fuente, que prefirió de manera casi exclusiva. O tal vez “utilizar” signifique en este caso que tenía el rollo de Marcos sobre la mesa, pero estaba tan acostumbrado a contar la historia a su manera que, tras echarle un vistazo, decidió que podía prescindir de él, lo dejó a un lado y prosiguió sin hacer ninguna referencia más a él.

La relación entre Marcos y Mateo es algo más estrecha. Hay momentos en los que parece como si estuviéramos escuchando una versión del mismo texto, aunque apoyándonos únicamente en este pasaje resultaría imposible decir cuál de ellos utilizó al otro. Aun así, de las 136 palabras del pasaje mateano equivalente (28,1-8) sólo hay treinta y cinco que tienen correspondiente en Marcos<sup>1008</sup>. Y si cotejamos Mateo y Lucas, apenas hay

diez o doce palabras que guardan correspondencia, dependiendo de qué consideremos paralelos exactos<sup>1009</sup>. No obstante, merece la pena observar, a partir de este breve vistazo a la sinopsis, que existe un acuerdo unánime acerca de las palabras del ángel a las mujeres: no está aquí, ha resucitado (literalmente, “ha sido resucitado”, *egerthe*). Por supuesto, a partir de este punto Marcos se detiene (analizaremos el final más extenso de Marcos a su debido tiempo) y Mateo y Lucas siguen cada uno caminos separados.

Mientras tanto, Juan sigue su propia senda desde el principio mismo, con tan sólo ligerísimos ecos de paralelos, tras las palabras iniciales que son más o menos idénticas a una combinación de Lucas y Mateo (“el primer día de la semana, vino María Magdalena a la tumba...”) <sup>1010</sup>. Su María, como la de Lucas, ve la piedra corrida, pero en vez de entrar sale corriendo para decírselo a Pedro y al discípulo amado. A partir de ahí, las únicas coincidencias parciales de toda la historia se dan entre las diferentes referencias a Jesús de pie “en medio” en la habitación del piso de arriba, mostrándoles las manos y el costado y llenándolos de alegría<sup>1011</sup>.

La elección a la que nos enfrentamos en el ámbito de las fuentes parece clara. Si existe dependencia literaria, donde más probabilidades hay de que se dé es entre Mateo y Marcos. Pero incluso ahí, si uno dependió del otro, se ha dado una refundición tan sustancial que tal vez nunca lleguemos a saberlo. Puesto que las coincidencias parciales se encuentran, o en lugares donde difícilmente se podían evitar (el nombre de María Magdalena, la mención de la tumba), o, como en el resto de la tradición sinóptica, en breves frases clave (“no está aquí, ha resucitado”), resulta igual de probable que la apariencia de dependencia literaria sea una ilusión provocada por una coincidencia espontánea dentro del mundo turbulento e impredecible de la tradición oral. Y si es éste el caso, puesto que la hipótesis de al menos cierta relación literaria parece probable en lo tocante a los evangelios sinópticos considerados globalmente, debemos suponer que cada uno de los evangelistas tenía acceso a maneras de contar esta historia que se remontaban hacia atrás por medio de tradiciones orales, y quizá escritas, diferentes, aunque en última instancia relacionadas.

¿Sería posible, entonces, rastrear etapas de una tradición oral preliteraria, en virtud de la cual estas historias llegaron a su forma actual? Algunos han intentado tal rastreo aislando fragmentos de las distintas historias y organizándolos en un hipotético orden cronológico<sup>1012</sup>. Pero este proceso ha producido muy escaso acuerdo, cosa que no resulta sorprendente si se tiene en cuenta el hecho evidente de que carecemos de las coordenadas históricas respecto a las cuales realizar esa determinación.

No tenemos mapa alguno que nos diga qué clases de musgos crecían en el cristianismo primitivo, ni dónde, de manera que pudiéramos decir qué partes fueron recogidos por la piedra rodante de la tradición (siempre suponiendo que esta piedra rodante desobedeciera la regla general relativa a las piedras y el musgo). En concreto, la argumentación del capítulo 18 *infra* nos conducirá a preguntarnos si dentro del cristianismo primitivo habría sido posible que historias de una tumba vacía e historias de apariciones de Jesús hubieran circulado de manera completamente independiente unas de otras. Sin anticipar ese análisis posterior, podemos decir simplemente que las consideraciones históricas acerca del nacimiento del cristianismo indican que tales historias debieron siempre dar a entender al menos la existencia de las otras. En el plano del método, en el caso de las narraciones de la resurrección no podemos utilizar teorías acerca de unidades literarias existentes antes de que los evangelios adoptaran su forma actual como una manera de explorar el período desconocido que se extiende entre Jesús y los evangelistas. Si queremos tratar de ver en ese oscuro túnel, sólo podremos hacerlo cuando hayamos tomado luz prestada de uno u otro extremo del túnel. En el túnel como tal no hay luz que ilumine, de manera independiente, lo que se encuentra más allá de él.

Es difícil, pues, decir gran cosa acerca de fuentes literarias o de tradiciones orales. Estas ciertamente existieron; Pablo nos lo dice directamente en 1 Corintios 15,3, aun cuando no lo hubiéramos imaginado. De hecho, el relato de Pablo parece un breve *resumen* de las otras historias, entre ellas la crucifixión y el entierro, que omite algunos elementos (las mujeres) y añade otros (la aparición a Santiago y a los “quinientos a la vez”). Pero rastrear la relación entre fuentes hipotéticas es como buscar un gato negro en una habitación a oscuras -o, efectivamente, un cuerpo en una tumba cuando la piedra sigue cerrando la entrada-.

## (ii) *El Evangelio de Pedro*

Pero ¿qué pasaría si una fuente llegara como un primo del que no se tenía noticia, se instalara como en su casa y llegara a ser considerada como una más de la familia? En un momento así son aplicables criterios estrictos. En otros campos, los ejemplos son escasos; cabe imaginar las perspicaces preguntas que los musicólogos formularían si en un desván de Viena apareciese un manuscrito del que se afirmara que eran los movimientos tercero y cuarto de la Sinfonía “Inacabada” de Schubert. En ocasiones, una obra ya conocida resulta ser el eslabón perdido de una cadena: recuerdo la emoción que sentí cuando, siguiendo un soplo de unos especialistas que

trabajaban sobre Tomás Moro, pude publicar una obra, anteriormente conocida simplemente como un breve tratado anónimo del siglo XVI sobre la eucaristía, entre las obras auténticas del primitivo reformador inglés John Frith<sup>1013</sup>. Así, cuando los especialistas han conjeturado, como a veces lo hacen, que detrás de las narraciones canónicas de la pasión y resurrección debió de haber algún tipo de fuente escrita, y cuando aparece un documento que describe tales acontecimientos, la cuestión de su origen y de su relación con los documentos que ya poseemos se debe tomar en serio.

El texto que plantea estas preguntas es el fragmento que ha llegado hasta nosotros del *Evangelio de Pedro*. Esta obra fue mencionada por Orígenes, Eusebio y Teodoreto, pero siguió siendo por lo demás desconocida hasta que se descubrió lo que parece ser un fragmento de ella, junto con parte del Libro de Henoc en griego y otro fragmento hoy en día considerado un apocalipsis aparte, en una tumba monástica en Akhmin (Alto Egipto) durante el invierno de 1886-1887. En 1972, dos fragmentos de los Papiros de Oxyrhynchus se catalogaron como procedentes de la misma obra, proporcionando (junto con la mención que Eusebio hace de Serapión en relación con dicha obra) un *terminus ad quem* de finales del siglo II. Se ha dicho, de manera no del todo improbable, que la obra también fue conocida por Justino Mártir y Melitón de Sardes, lo cual desplazaría la fecha aún más atrás, hasta mediados del siglo II como muy tarde<sup>1014</sup>.

Desde que se empezó a evaluar este texto, los especialistas han propuesto dos opiniones diferentes. Unos han sostenido que el texto depende de los evangelios canónicos (Zahn, Swete y casi todos los demás); otros, que es independiente de ellos (Harnack, Gardner-Smith). La gran mayoría de los especialistas continúan siguiendo a Zahn y Swete, con argumentaciones cada vez más detalladas para respaldar tal postura. Sin embargo, en estos últimos años Helmut Koester ha sostenido que los orígenes de esta obra, aun cuando en su forma actual muestra signos claros de dependencia respecto a los evangelios canónicos, deben remontarse a una versión más antigua y menos elaborada, que en su forma original era independiente de los textos canónicos. Y J. Dominic Crossan, en una importante monografía y en trabajos posteriores, afirma haber determinado qué partes del fragmento son adiciones posteriores y por tanto qué partes se remontan a un original que él data en los años cuarenta del siglo I. Este autor afirma además que esta obra original (a la cual él denomina “El Evangelio de la cruz”) fue la única fuente de los relatos de la pasión y la resurrección contenidos en los evangelios, mientras que el resto del material canónico se podría explicar en función de los intereses teológicos y políticos de los diferentes autores posteriores<sup>1015</sup>.

Para poder comprender de qué estamos hablando, conviene citar los textos que hacen al caso con cierta extensión. Hay dos secciones que ofrecen narraciones del día de Pascua. La primera es la que contiene la famosa “cruz parlante”:

Por la mañana temprano, cuando comenzaba a despuntar el sábado, llegó una gran multitud de gentes de Jerusalén y de sus cercanías, para ver el sepulcro que había sido sellado. Ahora bien, en la noche en que despuntó el día del Señor, cuando los soldados, de dos en dos en cada turno, estaban montando guardia, resonó una gran voz en el cielo, y vieron los cielos abiertos y a dos hombres bajar desde allí con gran resplandor y acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta sobre la entrada del sepulcro empezó por sí sola a rodar y se echó a un lado, y el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron en él. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al centurión y a los ancianos -pues también ellos estaban allí para asistir en la vigilancia-. Y mientras estaban contándoles lo que habían visto, vieron de nuevo a tres hombres salir del sepulcro, y dos de ellos sostenían al otro, y una cruz les seguía, y las cabezas de los dos alcanzaban el cielo, pero la de aquel que era conducido de la mano por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz procedente de los cielos que gritaba: “¿Has predicado a los que duermen?”, y procedente de la cruz se oyó la respuesta: “Sí”<sup>1016</sup>.

Esta sorprendente y espectacular presentación contiene varios rasgos que, en mi opinión y en la de muchos otros, la señalan como una producción secundaria, que depende de las fuentes canónicas y que muestra signos de reflexión teológica posterior. Pese a la característica brillantez de su reconstrucción, Crossan ha ganado pocos partidarios (P. A. Mirecki, en el *Anchor Bible Dictionary*, es una excepción). Varios especialistas han enumerado los argumentos para oponerse a la propuesta de Crossan, tanto desde una perspectiva general, como en los detalles<sup>1017</sup>. Existen muchos elementos que a la mayoría de los lectores les parecen pruebas concluyentes de que el *Evangelio de Pedro* es una obra posterior a los paralelos canónicos, y más desarrollada que éstos. Sólo voy a mencionar ocho. (1) Admitiendo que todos los relatos de la resurrección incluyen acontecimientos sumamente extraños, nada en los textos canónicos se acerca a los dos enormes ángeles que salen de la tumba, sosteniendo a un Jesús aún más enorme, y seguidos por una cruz parlante. (2) Como sostendré más adelante, es mucho más probable que la ausencia casi total de referencias bíblicas explícitas en las historias canónicas pascuales, en



comparación con Pablo y el resto del Nuevo Testamento por una parte y con el *Evangelio de Pedro* por otra, sea indicio de que son primitivos, y no que todos ellos hayan eliminado, de manera paralela pero independiente, los signos de exégesis bíblica que, para Crossan y otros autores, “debieron haber” existido en los relatos más primitivos. (3) Así, también, la intensa tendencia antijudía del *Evangelio de Pedro* concuerda mejor con una fecha más tardía. (4) Es muy poco probable que el hecho de que una multitud de soldados y dirigentes judíos hieran testigos de la resurrección quedara cuidadosamente omitido por todos los evangelistas canónicos para hacer sitio en su lugar a unas mujeres asustadas como los testigos originales. (5) Se han añadido detalles extra e históricamente imposibles; en este texto, por ejemplo, es Herodes y no Pilato quien envía a Jesús a la muerte. (6) El texto afirma que la resurrección se produce en “el Día del Señor”, expresión que en el Nuevo Testamento canónico sólo se utiliza en Apocalipsis 1,10<sup>1018</sup>. Si se hubiera hallado en un texto premarcano, ¿la habría suprimido Marcos? (7) Si los evangelios canónicos utilizaron el *Evangelio de Pedro*, todos ellos omitieron igualmente varios elementos: el de los tres hombres que salieron de la tumba, dos de los cuales habían bajado del cielo y en ese momento sostenían al tercero, carece de paralelo en el Nuevo Testamento y parece indicar una resucitación, o quizá el rescate de un Jesús casi muerto (si eso es lo que se indica con el gesto de sostenerlo uno por cada lado), y no algo parecido a lo de las narraciones pascales de los evangelios canónicos<sup>1019</sup>. Y la cruz parlante, por supuesto, carece de paralelo en texto alguno. (8) El significado de la cruz parlante es en sí mismo revelador. Crossan declara de manera ingeniosa que la “cruz” es una procesión cruciforme de los redimidos, la gran multitud en ese momento ya “resucitada” por la acción de Jesús de predicar a los dormidos<sup>1020</sup>. Pero hay que decir que el texto como tal no muestra indicio alguno de esto, y que no hay nada en los demás relatos de “predicación a los muertos” (1 Pedro 3,19 y la tradición de ahí en adelante), ni en la posterior iconografía de la resurrección, que haga pensar que los recién redimidos formasen una procesión cruciforme -aun suponiendo que una cosa así sea imaginable, saliendo de una tumba-cueva del siglo I-. La presencia de este motivo del “saqueo del infierno” parece ser, en cualquier caso, signo de una interpretación teológica de la cual no existen otros indicios primitivos<sup>1021</sup>.

El segundo pasaje, situado dentro de una sección que Crossan considera posterior a los evangelios canónicos, y derivada de ellos, presenta a María Magdalena y sus amigas yendo a la tumba para llorar y llevar especias. Iban preguntándose cómo quitarían la piedra, pero al llegar se encontraron la tumba abierta. Entonces, al tiempo que se acercaban,

se agacharon y vieron, sentado en medio del sepulcro, a un joven hermoso y vestido con una ropa que brillaba intensamente, que les dijo: “¿Por qué habéis venido? ¿A quién buscáis? No será al crucificado, ¿verdad? Ha resucitado y se ha ido. Pero, si no lo creéis, agachaos de este lado y ved el sitio donde yacía, pues no está aquí. Pues ha resucitado y se ha ido al lugar desde el que fue enviado”. Entonces las mujeres huyeron aterrorizadas<sup>1022</sup>.

La diferencia principal entre este relato y el canónico es que aquí los ángeles les dicen a las mujeres que Jesús no sólo ha resucitado, sino que ya ha ascendido. La parte anterior del mismo pasaje contiene varias advertencias contra los judíos, de los que se dice que están enfadados<sup>1023</sup>.

No hay nada en el *Evangelio de Pedro* que haga pensar que procede de un contexto gnóstico. No parece guardar correspondencia con los documentos de Nag Hammadi ni en su tono, ni en su contenido. Y, aunque Serapión había oído decir que algunas partes de él se estaban utilizando para apoyar una cristología docética, no exige ser leído de esta manera. El texto, además, no muestra demasiados signos de lo que la iglesia posterior llegaría a considerar como un punto de vista herético. El problema es más sencillo. Simplemente no resulta convincente, en el marco de cualquier teoría de los orígenes cristianos que se tenga en pie, que este texto proceda, en su conjunto o en una parte reconstruida, del período anterior a los evangelios canónicos, y menos aún a Pablo.

Resulta imposible decir con alguna precisión qué era exactamente lo que el autor del *Evangelio de Pedro* creía acerca de la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús. ¿Era Jesús, después de todo, la figura sostenida por los dos ángeles? ¿En qué sentido fue “resucitado”? ¿Son resurrección y ascensión consideradas como la misma cosa? Hay demasiados objetivos patentes distintos (especialmente la polémica contra “los judíos” y la cuidadosa exculpación de Pilato) que posibilitan que cualquier teoría encuentre fundamentación suficiente. El *Evangelio de Pedro* sigue siendo un enigma, pero un enigma que no tiene por qué afectar materialmente a nuestra valoración de los cuatro relatos principales de la resurrección de Jesús.

### (iii) *La forma de la historia*

La crítica de las formas de los evangelios no ha estado tan de moda en las últimas décadas como lo estuvo entre 1920 y 1970 aproximadamente.

Sospecho que una de las razones de ello es que existe entre los estudiosos del Nuevo Testamento un reconocimiento tácito de que los objetivos filosóficos, hermenéuticos y teológicos de los primeros críticos de las formas, en particular los del propio Bultmann, estaban impulsando el proyecto más de lo que en un principio se había advertido, y de que había llegado el momento de dar un paso atrás y de adoptar una perspectiva nueva. Defendí esta idea en el primer volumen, donde propuse, no la abolición de la crítica de las formas, sino una manera diferente de hacerla, que trabaje a partir de las probables formas narrativas judías que los primeros seguidores de Jesús habrían adoptado espontáneamente, y hacia el tipo de formas que las historias podrían haber adoptado al ser contadas de nuevo en un entorno más en sintonía con los aforismos cénicos, por ejemplo<sup>1024</sup>. En este punto presupongo esa argumentación. En efecto, a partir de la forma de una historia es posible detectar qué tipo de papel desempeñaba en la comunidad cristiana primitiva. Pero el modo en que tales intentos se llevaron a cabo en el pasado probablemente no sea el mejor camino para proseguir en el futuro.

De hecho, los relatos pascuales son muy difíciles de clasificar según los cánones normales de la crítica de las formas<sup>1025</sup>. Son densos y apretados, y no admiten hipótesis fáciles, basadas únicamente en la forma, acerca de su uso dentro de la comunidad. Cabe la posibilidad de que la secuencia introductoria de Mateo y Marcos se leyera como una sentencia encuadrada, cuyo remate sería la palabra de Jesús (en Mateo) y del ángel (en Marcos) acerca de ir a Galilea<sup>1026</sup>. La historia joánica del encuentro de Jesús con Tomás alcanza un clímax parecido con la bendición de Jesús a quienes no han visto y sin embargo han creído<sup>1027</sup>. Pero sería osado decir (como se solía sostener a propósito de algunas sentencias encuadradas) que las narraciones se habían elaborado simplemente como una vitrina para estas palabras finales. Asimismo, existe un relato de milagro, la pesca de Juan 21,1-14, pero no comparte todos los rasgos ni siquiera de su paralelo más próximo, la historia de la pesca milagrosa de Lucas 5,1-11, y el modo en que el relato de la pesca (21,1-11) pasa con fluidez a la escena del desayuno (versículos 12-14) nos hace preguntarnos si se debe clasificar de ese modo en absoluto. El asombro de los discípulos ante la enorme captura no es el punto final de la historia, como suele ocurrir en los relatos de milagro. Las ideas principales son: (1) el aspecto extraño de Jesús, pues aunque lo conocen siguen deseando preguntarle “¿Quién eres?” (versículo 12), (2) el eco aparentemente deliberado por parte de Juan del relato muy anterior sobre la distribución de pan y pescado realizada por Jesús, y tal vez (3) la importancia que Juan da a la mención de que ésta es la tercera aparición pascual<sup>1028</sup>.

La otra historia que aparece en otro lugar de los evangelios y que a veces se sitúa junto con las narraciones de la resurrección es, por supuesto, la transfiguración<sup>1029</sup>. Sin embargo, tanto en el plano de la forma, como en el del contenido -y aquí forma y contenido están íntimamente entrelazados- existen diferencias importantes. En la historia de la transfiguración se da una preparación para una visión, luego la visión como tal, y después algunos comentarios conclusivos acerca de lo que todo ello podría significar. Es un relato de visión razonablemente típico, mientras que las narraciones pascuales no lo son. En concreto, aunque comparten algunos elementos con los relatos bíblicos de visiones (la aparición de un ángel que dice a la gente que no se asuste, el encargo al vidente de que lo cuente a otros, etcétera), la *forma* es una vez más diferente. Los intentos de alinear las narraciones pascuales con otros elementos de la tradición evangélica, la tradición bíblica más amplia o incluso las muy diferentes historias de tumbas vacías de las novelas helenísticas, fracasan sin excepción<sup>1030</sup>. De hecho, desde el punto de vista de su forma, dichas historias se convierten, en sí mismas, en un elemento más del cristianismo primitivo que requiere una explicación histórica. ¿Por qué el cristianismo primitivo no sólo se puso en marcha, sino que además contó *este tipo de historia*, carente de antecedentes o de paralelos claros?

#### (iv) *¿Redacción y composición?*

Cuanto más avanzan las historias, particularmente, claro está, en los relatos más detallados de Lucas y Juan, más reflejan el estilo y el interés teológico del evangelista concreto. Esto va a ir apareciendo a lo largo de los cuatro capítulos siguientes. Pero incluso en la sección primitiva de la narración (Marcos 16,1-8 y paralelos) aparecen algunas características únicas. Dado que no podemos afirmar qué relación literaria hubo entre las narraciones pascuales, si es que dicha relación existió, resulta imposible decir si alguno de los autores evangélicos modificó conscientemente sus fuentes en interés de su propia teología o con otros fines, ni la medida en que lo hizo, en el caso de que así fuera. Hay, sin embargo, signos reveladores de los intereses particulares de los evangelistas. Los examinaremos más detalladamente en los capítulos siguientes; pero una breve indicación en este momento bastará para mostrar de qué se trata.

El ejemplo más obvio es el ángel de Lucas que les dice a las mujeres, igual que Jesús mismo les dirá a los dos que iban de camino y a los once en la habitación de arriba, que el hijo del hombre debía sufrir y ser resucitado (24,7). Otro es el modo en que Juan destaca, incluso en la historia inicial, el

papel del discípulo amado. Asimismo, como es bien sabido, el extraño comentario acerca de que las mujeres guardaron silencio por miedo parece guardar relación con los mandatos de silencio que aparecen a lo largo del evangelio (aunque, irónicamente, éste era el momento en que el silencio ya no era adecuado)<sup>1031</sup>. Más tarde hemos de examinar con mayor detalle cada uno de estos ejemplos. Pero en este punto hay que hacer un comentario más general de crítica de la redacción.

Los críticos de la redacción que han intentado reconstruir el mundo, los propósitos y las metas de los diferentes evangelistas se han ido dando cuenta de que éstos, por lo general, tenían buen cuidado de describir a Jesús tal como suponían que había sido en su vida, no simplemente como si fuera miembro de su propia iglesia<sup>1032</sup>. Por supuesto, si esta idea se toma en serio, tiende a quitar la alfombra de debajo de los pies a cierta parte de la crítica de las formas: si los evangelistas cuentan la historia como si Jesús estuviera dirigiéndose a alguien situado en un contexto *diferente* del de la iglesia propia de aquéllos, ¿qué valor podemos otorgarle a una teoría cuya validez depende de las historias que circulaban, y que tal vez primeramente se inventaban, para abordar, no una situación de la vida de Jesús, sino una situación que la iglesia estaba afrontando en otro tiempo o lugar? Tal vez por esta razón algunos críticos se han imaginado que los evangelistas, sensibles a la distancia histórica entre ellos y Jesús, llevaron a cabo una “historización” inteligente sobre material original que no tenía sentido de un contexto anterior. Pero esto no tiene justificación alguna, al menos en el caso que nos ocupa. No hay signo alguno de que estas historias tuvieran una vida anterior que reflejara la situación de una iglesia en los años cuarenta o cincuenta, por ejemplo, sino de que en este momento fueron falsificadas, como un mueble moderno que es retocado para parecer antiguo, con el fin de generar un sentido falsamente “historizado”.

De hecho, en estas historias sobre todo tenemos la sensación de que los evangelistas *no* están diciendo “así son las cosas para nuestra propia época, para nuestra propia iglesia”. Tampoco hay insinuación alguna de versiones anteriores que pretendiesen decir eso. El Jesús de Mateo estará con su pueblo siempre, pero éste no cuenta con ir a un monte de Galilea para reunirse con él. Marcos ciertamente no quería, o no esperaba, que sus lectores “no dijeran nada a nadie debido al miedo”. Lucas no suponía que sus lectores pudiesen tomar el camino de Emaús, ni cualquier otro en realidad, para encontrarse con un extraño no identificado que les expondría las Escrituras y luego les revelaría quién era (para desaparecer después) al partir el pan durante la cena. Juan escribe para una época en la que la iglesia ya no podrá ver ni tocar al Jesús resucitado, pero deberá creer sin

haber visto. La última gran bienaventuranza del evangelio (“Dichosos los que crean sin haber visto”, 20,29) eleva a la categoría de principio la diferencia entre los primeros discípulos y la iglesia posterior<sup>1033</sup>.

Por supuesto, es posible que todas estas historias se consideraran “de actualidad” para tiempos y lugares posteriores. Lucas contó la historia del camino de Emaús de manera que contuviera elementos clave de la vida de la iglesia primitiva sobre los que luego iba a volver, por ejemplo en Hechos 2,42. Juan cuenta la historia de la pesca infructuosa, seguida por el mandato de Jesús y la pesca milagrosa, sin duda con perfecta conciencia de que los lectores cristianos lo tomarían como una imagen de sus propios intentos fallidos a la hora de trabajar por el reino y los resultados sorprendentes que podían producirse nada más que escucharan con mayor claridad el mandato del Señor. Efectivamente, las historias pueden desempeñar la función de alegorías o parábolas de lo que sucede en la iglesia, y los evangelistas ciertamente eran conscientes de ese potencial. Pero en este punto se debe poner de nuevo en juego la disciplinada imaginación del historiador. Si empezamos por suponer que las historias se basan de una manera u otra en recuerdos reales de acontecimientos reales, resulta fácil entender cómo podían llegar a ser utilizadas en este sentido extendido. Después de todo, si la resurrección de Jesús era realmente el comienzo de la nueva alianza, de la nueva creación, del nuevo mundo en el cual la iglesia primitiva creía que ella misma estaba viviendo, éste es el tipo de cosa que cabía esperar. Pero si imaginamos que el movimiento se hizo en la otra dirección descubriremos que es imposible. Si los evangelistas hubieran partido de una lección, teológica, moral o práctica, que deseaban enseñar, y hubieran intentado elaborar relatos “historizados” sobre Jesús para que sirvieran de alegorías de tales lecciones, no habrían ideado la clase de historias que tenemos aquí<sup>1034</sup>. En otras palabras, es fácil ver cómo historias extrañas acerca de encuentros con Jesús, encuentros de un tipo que todo el mundo en la iglesia primitiva sabía que no tenían lugar en su propia época, se podían utilizar para propósitos más amplios. Resulta imposible imaginar que este proceso se produjera en la dirección contraria, por cuatro razones que hemos de analizar a continuación.

### **3. La sorpresa de las narraciones sobre la resurrección**

#### *(i) El extraño silencio de la Biblia en las historias*



La primera sorpresa que debiera producirnos la lectura de las historias pascuales de los evangelios canónicos es que se cuentan prácticamente sin adorno alguno procedente de la tradición bíblica<sup>1035</sup>. Esto resulta en sí mismo sorprendente por dos razones.

En primer lugar, hasta ese momento los evangelistas han contado sus historias, no sólo con un *crescendo* constante del dramatismo y de la tensión narrativa -la trayectoria pública de Jesús, su llegada a Jerusalén, su actuación en el Templo, las solemnes advertencias pronunciadas en el monte de los Olivos, la última cena, la detención, la sesión nocturna del tribunal, el juicio ante Pilato, la crucifixión como tal-, sino también con una adición persistente de citas, alusiones, referencias y ecos bíblicos. Un vistazo a las referencias bíblicas que aparecen en los márgenes de Marcos 11-15 dejará clara la idea<sup>1036</sup>. Incluso el relato del entierro tiene claras resonancias bíblicas. Después de esto, las narraciones pascuales transmiten la pura sensación de un solo de flauta que toca una melodía nueva después de que la orquesta se ha callado. Suponiendo que los evangelistas se sintieran tan libres, como han sostenido insistentemente nuestras tradiciones especializadas, para crear, ampliar, explicar, teologizar y, sobre todo, “biblicizar” sus fuentes, ¿por qué se negaron a hacerlo precisamente aquí?

La segunda razón por la cual esta ausencia de adornos bíblicos resulta sorprendente es que, como vimos en 1 Corintios 15,4 y a lo largo de la tradición posterior desde Pablo hasta Tertuliano, desde los primeros días de dicha tradición se consideraba que la resurrección de Jesús se había producido justamente “según las Escrituras”. No sólo se consideraba de ese modo; es que para la iglesia era de vital importancia que se considerara de ese modo, en su predicación (Hechos 2 y 13 son ejemplos claros de ello), en su explicación de sí misma (1 Corintios 15,2 Corintios 4 y 5), en su enfrentamiento con las críticas procedentes del exterior (la línea que va desde Atenágoras hasta Tertuliano), etcétera. ¡Qué fácil habría sido, si las historias se hubiesen elaborado según las líneas que ese consenso imaginaba, hacer que uno de los ángeles presentes junto a la tumba, o uno de los discípulos, o incluso una de las mujeres, o quizá Jesús en persona, diera voz a un pasaje bíblico que hiciera con esta historia lo que se había hecho con muchas otras a lo largo de los evangelios! ¡Qué fácil habría sido, por ejemplo, hacer contar la historia con el lenguaje elevado y digno del cumplimiento de las profecías! Si pensamos por un instante en el maravilloso pasaje de 1 Macabeos 14,4-15, que ensalza el reinado de Simón Macabeo con un lenguaje altisonante sacado de diversas fuentes bíblicas, vemos cómo se podría haber hecho:



La gente cultivaba en paz sus campos,  
la tierra daba sus cosechas  
y los árboles de la llanura sus frutos...  
Estableció la paz en el país,  
e Israel se llenó de inmenso gozo.  
Cada cual pudo sentarse bajo su parra y su higuera  
sin que nadie lo inquietara.  
Acabó con los enemigos en el país,  
en su tiempo los reyes acababan derrotados.  
Protegió a los humildes de su pueblo;  
tuvo en cuenta la ley, exterminó a apóstatas y malvados.  
Dio esplendor al santuario  
y aumentó los utensilios sagrados<sup>1037</sup>.

Éste es el tipo de cosa que cabría haber esperado que ocurriera, y de forma bastante espontánea; pero no se da. Mateo, al menos, habría podido sobrepujar a 1 Macabeos, pero ni siquiera lo intentó. Ni una sola vez oímos esa conocida frase suya: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que habían dicho los profetas...”. Juan nos dice que los dos que corrieron hasta la tumba “aún no sabían que, según la Escritura, debía resucitar de entre los muertos”<sup>1038</sup>, pero no sólo no nos dice qué Escrituras tiene en mente, sino que ni siquiera hace alusión a ellas en el relato, ni en este punto ni después. Pese al hecho de que el resto de su libro está tan lleno de lenguaje e imágenes bíblicas que son necesarios varios libros más gruesos que el original para sacarlas todas a la luz, los dos últimos capítulos, que contienen 56 versículos, ofrecen hasta donde se me alcanza tan sólo cuatro alusiones bíblicas, de las cuales sólo una es de verdadera importancia: en 20,22, Jesús exhala su aliento sobre los discípulos para que reciban el Espíritu, lo cual parece un eco claro de Génesis 2,7 y quizá también de otros pasajes<sup>1039</sup>. Por supuesto, Lucas no pierde oportunidad de decirnos que lo que le ocurrió a Jesús es lo que “debía” ocurrir; los ángeles se lo dicen a las mujeres, el propio Jesús insiste en ello de camino a Emaús, y lo repite de nuevo en la habitación de arriba<sup>1040</sup>. Pero estas historias lucanas, aunque son en sí mismas consumadas obras de arte, no son, como tales, trabajos de midrás ni de exégesis<sup>1041</sup>.

Resulta revelador que un crítico que ha convertido la hermenéutica de la sospecha en una forma de arte, que en otras partes escribe con elocuencia sobre el modo en que los evangelistas o sus fuentes, o unos y otras, “historizaron las profecías”, especialmente en las narraciones de la

crucifixión, ni siquiera sea capaz de entrar a decir lo mismo acerca de las narraciones de la resurrección<sup>1042</sup>. Tal vez sea ésta la razón por la cual recurre a una clase diferente de sospecha, al afirmar que las historias pascuales se contaron para legitimar autoridades diferentes dentro de la iglesia primitiva<sup>1043</sup>. Pero, aun cuando esto fuese verosímil (más tarde veremos que en general no lo es), no ha entrado a explicar por qué se llegaron a contar historias de este tipo, que narraban episodios de este tipo. Desde muy pronto, como hemos visto por extenso, los cristianos primitivos elaboraron una refinada red de exégesis bíblica con el fin de demostrar que la resurrección de Jesús era exactamente lo que se debiera haber esperado, y que proporcionaba tanto el cumplimiento de las esperanzas y profecías de Israel, como el fundamento para la misión de éste. Pero, pese a que Mateo, Marcos, Lucas y Juan creen claramente y sin excepción que éste es el caso, no han contado historias pascuales que lo pongan de manifiesto. Por alguna razón, estas narraciones permanecieron sin adornos de tipo bíblico, y por tanto siguieron siendo decididamente diferentes de buena parte de las demás historias que aparecen a lo largo de los evangelios, en especial de las narraciones de la crucifixión que las preceden inmediatamente. Pienso que existe una explicación de esto; pero debe esperar hasta que hayamos examinado las otras tres características sorprendentes de estas historias

## *(ii) La extraña ausencia de esperanza personal en las historias*

La segunda característica de las narraciones pascuales que debiera causarnos considerable sorpresa tiene también que ver con algo de lo que carecen. Si éste fuera un tipo diferente de libro, en este punto me encantaría remachar la idea en la conciencia de quienes organizan celebraciones pascuales, especialmente de quienes predicán y escogen los cánticos; pero eso tendrá que esperar para otra ocasión. Simplemente desde la perspectiva de nuestra tentativa de valorar, como historiadores, sobre qué se supone que versan estas historias y cuál es el lugar que ocupan en el orden paleocristiano de cosas, resulta sumamente extraño, y sumamente interesante, que en ninguna fase mencionen la esperanza futura del cristiano.

Esto, por supuesto, resulta contrario a la intuición de muchos cristianos occidentales, católicos y protestantes, conservadores y liberales. Mil himnos y un millón de sermones, por no hablar de poemas, iconos, liturgias y ayudas para la meditación, se han concentrado de tal manera en “la vida después de la muerte” como el problema central, como la cuestión que

impulsa todo lo demás, y han distorsionado de tal manera las historias pascuales para alimentar esta concentración, que hace ya mucho que se dio por supuesto que la verdadera idea fundamental de la historia de Pascua es poner de manifiesto que efectivamente existe una “vida después de la muerte” y, además, que quienes pertenecen a Jesús la compartirán al final. Como hemos visto al pasar revista a la esperanza futura de los escritores cristianos de los dos primeros siglos, esto es de suyo demasiado vago: el objeto de la esperanza era, una y otra vez, una resurrección corporal *tras* la “vida después de la muerte”. Pero lo que es importante observar aquí es lo siguiente: en las cuatro historias canónicas de la resurrección no se mencionan siquiera expresiones como “ir al cielo cuando mueras”, “vida después de la muerte”, “vida eterna”, ni tampoco “la resurrección de todo el pueblo de Cristo”. Si Mateo, Marcos, Lucas y Juan deseaban contar historias cuyo significado era “Jesús ha resucitado, por tanto también vosotros resucitaréis”, lo cierto es que no pudieron hacerlo peor<sup>1044</sup>.

En cambio encontramos un sentido de misión abierta *dentro* del mundo presente: “Jesús ha resucitado, por tanto tenéis trabajo por delante”. Esto es muy claro en Mateo, Lucas y Juan; incluso en Marcos las mujeres tienen una tarea inmediata (aunque hemos de analizar más tarde si la cumplen o no), y el mensaje que el ángel transmite a través de ellas a los discípulos, especialmente a Pedro, da a entender que también a ellos se les van a dar cosas que hacer. Esta misión guarda una íntima coherencia con el imperativo misionero desplegado en Pablo y Hechos.

Esto no incluye, sin embargo, mención alguna de la futura resurrección, ni tampoco de estar “con Jesús” en una existencia post mórtem<sup>1045</sup>. Y la verdadera sorpresa es que esto distingue las narraciones pascuales de prácticamente toda mención de la resurrección en Pablo y en el resto del Nuevo Testamento fuera de los evangelios y Hechos, y de prácticamente toda mención que de ella se hace en la literatura poscanónica. Cuando Pablo habla de la resurrección de Jesús, la conecta una y otra vez con la de su pueblo; sus grandes pasajes sobre el tema, 1 Corintios 15 y 2 Corintios 4 y 5, se centran en esta cuestión, y la rigurosa argumentación de pasajes como Romanos 8,9-11 y 1 Tesalonicenses 4,14 vinculan estrechamente ambas creencias, la resurrección de Jesús y la de su pueblo. La primera carta de Pedro refleja exactamente la misma secuencia de pensamiento: por la gran misericordia de Dios habéis vuelto a nacer a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, en virtud de la resurrección de Jesús el Mesías de entre los muertos<sup>1046</sup>. Pablo es capaz de referirse a la resurrección de Jesús sin establecer inmediatamente el vínculo: como vimos, al iniciar y concluir la argumentación teológica de Romanos declara que la resurrección

confirma la condición mesiánica de Jesús, su categoría de “hijo de dios” y consiguiente categoría de verdadero señor y soberano del mundo<sup>1047</sup>. Pero incluso ahí la conexión entre la resurrección de Jesús y la de todo su pueblo es implícita. Él es distinguido como “hijo de dios” “sobre la base de la resurrección de los muertos” (*ex anastaseos nekron*, 1,4), lo cual significa más o menos lo mismo que Colosenses 1,18, donde se dice que Jesús resucita como “el principio, las primicias”. Y Romanos 15,12 destaca no sólo el dominio del Mesías resucitado sobre las naciones, sino también el hecho de que “las naciones esperarán en él”.

Hay, pues, unos pocos lugares de la literatura paleocristiana donde la resurrección de Jesús se menciona sin establecer una clara conexión con la esperanza futura del cristiano; pero la gran mayoría de las referencias hacen explícito este vínculo. En los evangelios, sin embargo, no se trata simplemente de que el acento se ponga en el otro platillo de la balanza. Es que no hay balanza. Si todo cuanto tuviéramos fuera las historias de la crucifixión y resurrección de Jesús, nunca sabríamos que alguien llegó a interpretar nunca las narraciones pascuales como portadoras de un fundamento para una esperanza más allá del sepulcro. Las historias versan sobre algo completamente distinto: la acreditación de Jesús, la confirmación de su pretensión mesiánica y el encargo a sus seguidores de que actúen como sus heraldos, anunciando al mundo cuál es su nuevo y sorprendente, pero legítimo, señor. Esta sorprendente característica, lo mismo que la primera, ha de aguardar una explicación hasta después de que hayamos examinado las otras dos de nuestra lista.

### (iii) *El extraño retrato de Jesús en las historias*

Hay una tercera característica de las narraciones pascuales que debiera sorprendernos, especialmente cuando volvemos nuestro pensamiento sobre el capítulo 4 y reflexionamos sobre la expectativa judía relativa a la resurrección durante la época del segundo Templo. Si, como ha tendido a decir la opinión de consenso, estas historias surgieron cuando la iglesia caviló sobre la Escritura y expresó y re-expresó su fe, cabría haber esperado que las historias pascuales reflejaran el tipo de cosas que habían estado diciendo los pasajes favoritos “de resurrección” presentes en el Antiguo Testamento.

Pero no lo reflejan. Para empezar, en estas historias Jesús no es descrito nunca como un ser celestial, radiante y resplandeciente. La luz brillante de la transfiguración está significativamente ausente, lo cual más bien desbarata la vieja teoría de que se trata de una historia de resurrección fuera de su

sitio. (También lo está el hecho de que los discípulos no tienen problema para reconocer a Jesús, pese al resplandor.) Los actos de ver y de encontrarse con Jesús no son en absoluto como las visiones celestiales, ni como las visiones de una figura envuelta en luz cegadora o resplandor deslumbrante, o envuelta en nubes, que cabría esperar en la tradición apocalíptica judía o en conexión con la mística de la Merkabah<sup>1048</sup>. Independientemente de lo que digamos sobre la conversión de Pablo (capítulo 8 *supra*), estas historias no son en absoluto como ésa<sup>1049</sup>. Independientemente de la explicación que demos de la visión de Jesús en Apocalipsis 1, no hay nada en las narraciones evangélicas que guarde correspondencia con ella. Es decir, éstas no son el tipo de cosa que uno esperaría si los evangelistas o sus fuentes hubieran querido decir que Jesús había sido exaltado a una posición de divinidad o de gloria celestial. Tampoco son el tipo de cosa que se habría dicho si la tradición hubiese empezado por querer decir que el dios de Israel había aprobado el proyecto de Jesús, que su muerte fue un éxito y no un fracaso, y que en ese momento se había cumplido la Biblia. En este aspecto, Jesús aparece en la narración como un ser humano entre seres humanos.

Esto se puede comprobar con bastante facilidad pensando en los textos favoritos “de resurrección” del judaísmo del segundo Templo. Supongamos por un minuto que una comunidad cristiana, o un escritor cristiano individual, en los años cuarenta, cincuenta o sesenta del siglo I, había estado estudiando las Escrituras y en ese momento quería contar la historia de la muerte de Jesús y de la aprobación divina de éste desde la óptica de una “resurrección” ficticia, y que deseaba hacerlo de manera que reflejase el contexto bíblico. ¿A qué textos de las Escrituras hubiese recurrido? El texto que descuella por encima de todos los demás, tanto en el judaísmo de ese período como en el posterior, es Daniel 12,2-3:

Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza, para el castigo eterno. Los sabios brillarán como el esplendor del firmamento; y los que guiaron a muchos por el buen camino, como por las estrellas por toda la eternidad.

Como hemos visto anteriormente, este texto fue retomado por un contemporáneo de Jesús, el autor de la Sabiduría de Salomón, para predecir que los justos resplandecerían y correrían como chispas por un rastrojo<sup>1050</sup>. Pero las narraciones evangélicas sobre la resurrección de Jesús son ajenas a todo esto. ¿Por qué no presentan a Jesús brillando como una estrella?

Por otra parte, en estas historias Jesús es descrito casi habitualmente como poseedor de un cuerpo humano con propiedades que son, por no decir más, inusitadas. El mismo texto lucano que nos cuenta que Jesús comió pescado asado, e invitó a sus seguidores a tocarle para comprobar que era real, nos dice también que Jesús aparecía y desaparecía a voluntad, que en una de estas apariciones dos amigos íntimos y compañeros no le reconocieron, y que al final fue llevado al cielo<sup>1051</sup>. El mismo texto joánico que nos cuenta que Jesús invitó a Tomás a tocarle, a poner su dedo y su mano en las marcas de los clavos y de la lanza, es el texto que presenta a Jesús entrando en dos ocasiones a través de puertas cerradas, hablando de un “subir al padre” que todavía ha de llevar a cabo y siendo sólo reconocido a medias incluso en el acto conocido de servir comida<sup>1052</sup>. El mismo texto que presenta a Jesús reuniéndose con sus seguidores en el monte, y encomendándoles que hagan discípulos por todo el mundo, admite que “algunos dudaban”<sup>1053</sup>. Como escribió en una ocasión C. S. Lewis, es en este punto donde debieran sobrevenirnos el temor reverencial y el temblor (fenómeno que, lo reconozco, no es habitual entre los críticos históricos)<sup>1054</sup>. ¿Qué intentan decirnos estas historias?

Lo que *no* pueden estar tratando de hacer, pese a una larga tradición de investigación que ya he mencionado, es refutar el docetismo<sup>1055</sup>. Me parece totalmente increíble que historias como éstas, especialmente las presentes en Lucas y Juan, representen un desarrollo tardío de la tradición en el cual la gente consideró por primera vez adecuado o necesario hablar de que Jesús resucitado era sólidamente corpóreo. La idea de que las tradiciones se desarrollaron dentro de la iglesia desde un período anterior más helenístico (en este caso, una visión más “incorpórea” de la existencia post mórtem) hasta un período posterior más judío (en este caso, una “resurrección” más corpórea) es en cualquier caso sumamente extraña y, aunque gozó de amplio respaldo en el siglo XX, hoy en día debiera ser abandonada como históricamente injustificada y simplemente contraria al sentido común. Si era probable que hubiera una evolución, el modelo que encontramos en Josefo, por ejemplo, indica que podríamos esperar una “espiritualización” de estilo helenístico de la tradición, no una rejudaización de ésta. Es mucho más probable que una noción muy judía de cómo fueron las cosas, en el cristianismo más primitivo, diera paso, en determinadas circunstancias, a otra más helenística para finales de siglo -aunque eso mismo requeriría una cuidadosa investigación antes de que lo asumiéramos sin más-. En los casos que nos ocupan, no tiene sentido pensar que Lucas se sentó a componer una narración antidocética acerca del cuerpo verdaderamente humano de Jesús y que se permitió olvidar hasta tal punto este importante



propósito como para hacer que Jesús apareciera y desapareciera, no fuera reconocido y finalmente ascendiera al cielo. Cosas parecidas se deben decir de Juan<sup>1056</sup>.

Tampoco en esta ocasión los rasgos sorprendentes del retrato se han de explicar como una relectura de ideas teológicas procedentes de Pablo o de la tradición posterior. También Pablo sostiene, como hemos visto, una opinión sobre Jesús según la cual éste es corpóreo, y a la vez algo diferente, como el fundamento de su opinión de que la definitiva naturaleza humana redimida será a la vez corpórea y transformada. Pero mientras que la noción de transformación de Pablo destaca la incorruptibilidad (el hecho de que ni Jesús resucitado ni su pueblo resucitado y transformado volverán nunca a afrontar la muerte), las imágenes de Jesús resucitado de los evangelios en ningún lado hacen mención alguna de este hecho llamativo. Es como si estuvieran hablando de una realidad “transfísica”, en el sentido en que la definí al final del capítulo 10, pero todavía no hubieran empezado a arreglarse con ella o a deducir todas sus consecuencias.

Todavía tenemos ante nosotros el enigma histórico de dar razón de las sorprendentes historias de Jesús resucitado que encontramos en Mateo, Lucas y Juan. Pero hay que señalar una sorpresa más antes de que podamos proponer una solución.

#### (iv) *La extraña presencia de las mujeres en las historias*

Una de las cosas más claras que las cuatro narraciones canónicas tienen en común, frente al *Evangelio de Pedro* y la tradición de 1 Corintios 15:3-8 (hecho que tal vez sea lo único en lo que estos dos textos coinciden), es que empiezan con mujeres. Esto nos lleva a la que posiblemente sea la más clara de las cuatro cosas extrañas relativas a estas historias, que por tanto se puede enunciar brevemente.

Acerca de lo que las mujeres estaban haciendo en la tumba se han planteado todo tipo de preguntas, desde un punto de vista histórico (¿iban realmente para ungir el cuerpo?, ¿formaba esto parte del proceso habitual de lamentación?, ¿de qué mujeres estamos hablando, en cualquier caso?), y desde un punto de vista literario (el papel de las mujeres en los diferentes relatos)<sup>1057</sup>. Se han dicho muchísimas cosas sobre el papel de María Magdalena en particular. Pero ahí están las mujeres. Si tenemos en cuenta la tradición, muy primitiva, de 1 Corintios 15, ¿de dónde salen?<sup>1058</sup>

Francamente, resulta imposible imaginar que fuesen insertadas en la tradición después de la época de Pablo. Esto no se debe a un supuesto



cambio durante la primera generación, de un período primitivo en el cual las mujeres eran aceptadas como miembros plenos, a un período posterior en el cual se reafirmó la dominación masculina. No tenemos indicio alguno que nos ayude a trazar tal cuadro. Más bien, la tradición que Pablo cita, precisamente con fines evangelizadores y apologéticos, ha omitido en ella a las mujeres para poder servir a este propósito dentro de un mundo desconfiado y burlón. Pero esto sólo se mueve en la periferia de la cuestión. La idea subyacente es más implacablemente histórica.

Aun cuando supongamos que Marcos compuso la mayor parte de su material, y que lo hizo como pronto en algún momento a finales de los años sesenta, no bastará con atribuirle a él, o a cualquier otro en esa fase, la invención de una supuesta leyenda apologética sobre una tumba vacía y *la designación de las mujeres como aquellas que la encontraron*. La idea se ha repetido una y otra vez en el ámbito de la investigación, pero no siempre se ha llegado a percibir su repercusión completa: las mujeres sencillamente no eran aceptables como testigos legales<sup>1059</sup>. Podemos lamentarlo, pero es así como funcionaba el mundo judío (y la mayoría de los otros). El debate entre Orígenes y Celso pone de manifiesto que los críticos del cristianismo podían echar mano del relato de las mujeres para mofarse de la historia entera; ¿ignoraban realmente hasta ese punto los autores de la leyenda cuál podría ser la reacción probable? Si pudieran haber inventado historias en las que los primeros en llegar a la tumba hubieran sido testigos varones excelentes, cabales y fiables, lo habrían hecho<sup>1060</sup>. Que no lo hicieran nos dice que, o bien que todo el mundo en la iglesia primitiva sabía que las mujeres, encabezadas por María Magdalena, fueron de hecho las primeras en llegar al lugar de los hechos, o bien que la iglesia primitiva no estaba tan llena de inventiva como los críticos han imaginado habitualmente, o ambas cosas a la vez. ¿Habrían sido los demás evangelistas tan servilmente necios como para copiar la historia, a menos que estuvieran convencidos de que, pese a ser un handicap apologético, era históricamente fidedigna?<sup>1061</sup>

La argumentación funciona, pues, de la misma manera que las que ya hemos propuesto. Resulta fácil imaginar que, cuando se estableciera una tradición para su uso en la predicación a quienes no eran miembros de la iglesia, las historias de mujeres corriendo hasta la tumba en medio de la penumbra se habrían omitido sin decir nada, y se habría elaborado una lista de testigos sólidos a los que se podía apelar para que dieran fe de lo que habían visto<sup>1062</sup>. No resulta en absoluto fácil -de hecho es prácticamente imposible, a mi parecer- imaginar que una tradición sólida y bien establecida, como la de 1 Corintios 15, se sienta, primero, necesitada de algún refuerzo, o, si tal necesidad se dejaba ya sentir (¿por qué?), presente para responder

a ella a unas cuantas mujeres dispersas en una oscura mañana de primavera. Puede que todas las historias fueran puestas por escrito a finales del siglo I. No sabemos exactamente (pese a las reiteradas afirmaciones de los especialistas) cuándo empezaron a redactar los evangelistas. Pero debemos afirmar que la historia que cuentan se remonta más allá de Pablo, hasta el período más primitivo, antes de que nadie tuviera tiempo para pensar: “Sería bueno contar historias sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos; ¿qué satisfará mejor nuestras necesidades apologéticas?”. Es muchísimo más sencillo suponer que las mujeres estuvieron allí al principio, de la misma manera que, tres días antes, habían estado allí al final<sup>1063</sup>.

## 4. Las opciones históricas

Sólo hay dos opciones que puedan dar razón de por qué estas historias son lo que son; y la primera de ellas me resulta francamente increíble.

Podríamos decir, como lectores que abordan estos textos con mentalidad histórica, que Mateo, Lucas y Juan (el final de ocho versículos de Marcos no pone, por supuesto, en escena a Jesús resucitado) adquirieron, de Pablo y de otros cristianos primitivos, una teología particular de la humanidad resucitada: de los cuerpos humanos que no serían ni abandonados a la putrefacción, ni resucitados al mismo tipo de condición en el que estaban antes, sino transformados de algún modo, de manera que serían desconcertantemente los mismos y sin embargo diferentes. Esta “condición transfísica” representaría una perspectiva teológica de una nueva humanidad para la cual la creencia judía en la resurrección había, en ciertas maneras, preparado el terreno, pero que va más allá de todo cuanto encontramos en los textos judíos no cristianos de la época. Tal como se presenta, carece de precedentes históricos.

Luego tendríamos que decir, siguiendo esta línea, que los tres evangelistas que mencionan la aparición de Jesús, han transformado esta teología de lo transfísico, que encontramos en todos los grandes autores desde 1 Corintios hasta Orígenes, en narraciones significativamente diferentes acerca de Jesús (el Jesús de Mateo está de pie en el monte, el de Lucas camina por la calzada de Emaús, el de Juan prepara el desayuno a orillas del lago) que no muestran signo alguno de mutua influencia, pero que poseen sin excepción la misma característica extraña de ser “semejantes pero no del todo”. Tendríamos que decir, además, que los evangelistas, a la

hora de elaborar estas historias independientes en gran medida y muy diferentes, han evitado sin excepción mencionar el análisis de la humanidad resucitada “semejante pero no del todo” que ofrecen Pablo y los demás (que el cuerpo presente es corruptible, y que el cuerpo resucitado será incorruptible); y que, en cambio, todos ellos se centran en el reconocimiento y no reconocimiento, en que el cuerpo resucitado de Jesús hace ciertas cosas que los cuerpos ordinarios hacen y otras que los cuerpos ordinarios no hacen nunca.

Además, si hubieran pretendido hablar de continuidad y discontinuidad entre el cuerpo actual y el resucitado dentro del marco de reflexión bíblica común al judaísmo mayoritario del siglo I, podrían haber alcanzado una solución obvia, basada en Daniel 12: mientras que el cuerpo actual sigue siendo no luminoso, podrían haber hecho que el cuerpo resucitado brillara como una estrella. En vez de esto, esta primera opción requiere que los tres evangelistas hayan inventado estas tres historias totalmente diferentes de un Jesús que es reconocido y a la vez no reconocido, que viene y va atravesando puertas cerradas, que es sólidamente físico, con heridas todavía visibles, y que sin embargo parece pertenecer a dos dimensiones a la vez (¿‘cielo y tierra’? -en otras palabras, las dimensiones humana y divina de la realidad-, aunque esto no se explica nunca en detalle), de manera que parece normal, para ellos al menos, que, tras un tiempo, él abandone la dimensión humana, ordinaria, del cosmos (“tierra”) para irse, todavía corpóreo, a la otra (“cielo”)<sup>1064</sup>.

Tendríamos que ir de nuevo algo más lejos. Tendríamos que decir que Mateo, Lucas y Juan, al escribir estas historias muy diferentes que compartían, de manera bastante sorprendente, esta característica, consiguieron al mismo tiempo, probablemente de manera independiente, extraer de estas historias la característica que seguramente habrían tenido si hubieran sido inventadas sobre el fundamento de la teología que conocemos por Pablo y otros, a saber, las omnipresentes exégesis, alusiones y reminiscencias bíblicas. Sí, en calidad de escritor del siglo I que lee la Biblia, partieras de la teología de Pablo, o incluso de la del Apocalipsis o Ignacio, e intentaras transformar esa teología de la resurrección en una especie de narración ingeniosa, que diera la impresión de que los hechos habían ocurrido ayer, te resultaría sumamente difícil evitar hacer referencia a la Escritura. Si intentas imaginar a tres personas así que hacen lo mismo de manera independiente e idean tres historias diferentes que comparten, no obstante, esta extraordinaria característica, además de las otras que ya hemos señalado, pienso que te resultará increíble. A mí desde luego sí me lo parece.

Lo mismo cabe decir con respecto a la extraña ausencia de toda mención de la futura esperanza post mórtem de los cristianos. Supongamos que un grupo cristiano, o varios individuos, que hubieran reflexionado sobre el desarrollo de la creencia de la iglesia primitiva en la resurrección, especialmente tal como la encontramos en Pablo, quisieran escribir un relato acerca de “lo que sucedió realmente” como una manera de convertir en mito etiológico la pujante creencia de que la resurrección de Jesús era el modelo y el medio de la futura esperanza cristiana. Para los años cincuenta del siglo I, los cristianos que pensaban en la resurrección de Jesús, pensaban también (entre muchas otras cosas) en la suya propia. Cuanto más se persiguiera a los cristianos y más empezaran éstos a morir en número significativo (éste es el problema abordado directamente en 1 Tesalonicenses 4,13-18, e introducido colateralmente en 1 Corintios 15,18), más habría formado parte inevitable de cualquier historia que se pudiera haber inventado sobre la resurrección este tema de la esperanza más allá de la tumba, firmemente asentada sobre la propia resurrección de Jesús. Habría sido casi imposible mantener este elemento fuera del nuevo tejido narrativo. Resulta completamente increíble que cuatro autores hubieran ideado relatos pascuales muy diferentes y que cada uno de ellos, por una especie de acuerdo tácito, hubiese omitido toda mención de este tema cada vez más importante.

Finalmente, lo mismo cabe decir cuando consideramos el lugar de las mujeres en las narraciones. La idea es clara y se expone con frecuencia. Nadie que inventara historias veinte años después, por no hablar ya de treinta o cuarenta, lo habría hecho de ese modo.

Hay también otras ideas semejantes; en efecto, una vez que se empieza a reflexionar sobre esta serie de cuestiones, aparecen todo tipo de cosas que se acomodan en el cuadro. En particular, si es verdad que las historias en que alguien se encuentra con Jesús fueron inventadas con el fin de legitimar a los dirigentes de la iglesia primitiva, resulta sorprendente que no oigamos nada, a lo largo de los relatos evangélicos, acerca de Santiago el hermano de Jesús. La única ocasión en la que alguien lo menciona como testigo de la resurrección es 1 Corintios 15,7. Pero, según esa suposición frecuentemente admitida acerca de los orígenes de estas historias, también él debiera haber estado en ellas. ¿Por qué no disputa él también una carrera contra Pedro? ¿No habría sido eso una ficción cómoda para disfrazar tempranas luchas eclesiales de poder? Cuanto más intentamos imaginar la primera opción -los relatos pascuales como invenciones tardías-, más difícil resulta ésta.

Pero consideremos la otra opción. Intenta rebobinar la película hasta el principio. Supongamos que en tiempos de Pablo todos los cristianos primitivos creyeran que algo sumamente extraño le había sucedido a Jesús, y que la extrañeza estribara especialmente en que, aun cuando estaba de nuevo corporalmente vivo, su cuerpo era de algún modo diferente. Supongamos que Pablo estuviera proporcionando un marco teórico, teológico y bíblico a historias que eran ya muy conocidas -historias que, en efecto, él resume cuando cita una fórmula ya oficial al comienzo de 1 Corintios 15-. Supongamos que las historias de Mateo, Lucas y Juan - aunque seguramente no puestas por escrito hasta después de que Pablo hubiera dictado su última carta- eran lo que eran no porque fueran una transcripción tardía, o una completa invención, de lo que los cristianos pospaulinos pensaban que debía haber sucedido, sino precisamente porque no lo eran. ¿Y si representaban, con tan sólo ligeros retoques, las historias que se habían contado desde muy pronto, sin ofrecer teorías acerca de qué clase de realidad podría ser este cuerpo nuevo resucitado, sin intentar (salvo en lo tocante a ajustes menores) evocar temas teológicos más amplios, sin añadir el elemento de la esperanza de la propia resurrección personal y, en particular, sin las citas o alusiones bíblicas que podrían haber hecho por estas historias lo que se hizo por tantas otras, tan recientemente, en los mismos libros? Supongamos que la razón por la que nadie evocó Daniel 12 en las historias pascuales fue que todo el mundo sabía que el cuerpo resucitado de Jesús no había brillado como una estrella. Supongamos, más en general, que la razón por la que nadie evocó el Antiguo Testamento en los relatos evangélicos de la resurrección fue que entre la resurrección de Jesús y las narraciones de la tradición judía no existía un punto inmediatamente aparente de conexión. Supongamos, en otras palabras, que estas historias tienen el aire desconcertado de alguien que dice: “No lo entendí en aquel momento y no estoy seguro de entenderlo ahora, pero así es más o menos como fue”.

Esta segunda opción me resulta muchísimo más probable en el plano de lo puramente histórico<sup>1065</sup>. Como historiador, puedo entender que unas historias como éstas (y tal vez otras parecidas que no tenemos) crearan un desconcierto con el que lidiaran los mejores cerebros de las generaciones siguientes, utilizando todos sus recursos bíblicos y teológicos. No puedo entender, sin embargo, ni por qué alguien desarrollaría esa teología y exégesis a menos que hubiera historias como éstas que generaran el desconcierto, ni cómo esa teología y exégesis, así formada (habría que suponer) por una especie de partenogénesis intelectual, generaría luego tres historias independientes de las cuales se habrían eliminado

cuidadosamente, en cada caso, todos esos elementos desarrollados. Desde el punto de vista histórico, lo más probable es que, cuando Mateo, Lucas y Juan describen a Jesús resucitado, estén poniendo por escrito una tradición oral muy primitiva, presentando tres maneras diferentes en que contaban las historias los asombrados participantes originarios. Estas tradiciones han experimentado únicamente una evolución mínima, y en su mayor parte en la etapa de revisión final, probablemente, debido a una buena razón: las historias tan revolucionarias como éstas, las historias tan formadoras de comunidad como éstas, una vez contadas, no se modifican fácilmente. De ellas dependen demasiadas cosas<sup>1066</sup>.

Ésta no es una argumentación en favor de la exactitud histórica de los relatos evangélicos. Todavía no he llegado al punto donde podamos siquiera considerar cómo podría ser una argumentación así. Es una argumentación a favor de que los relatos son tanto cronológica como lógicamente anteriores a los análisis desarrollados de la resurrección que encontramos en Pablo y en muchos autores posteriores. Describen más o menos exactamente aquello para lo cual Pablo y los demás proporcionan un marco teológico y bíblico y de lo cual sacan ulteriores conclusiones escatológicas: un acontecimiento que no entraña ni una resucitación ni el abandono de un cuerpo físico, sino su cambio a una nueva modalidad de realidad física transformada, eso que yo he llamado *transphysicality*, “realidad transfísica”; es decir, un acontecimiento sin precedentes, para el cual no había en términos muy precisos ninguna *profecía* como tal, y del cual no había en su época, y sigue sin haber en la nuestra, ningún ejemplo más. Las historias evangélicas no dependen de Pablo. Ni él se refiere directamente a ellas, salvo en la medida en que la tradición que cita en 1 Corintios 15 es un resumen de ellas, o de otras como ellas. Pero independientemente de cuándo alcanzaran los evangelios su forma final, lo más probable es que las historias pascuales que contienen se remonten a una tradición oral verdaderamente temprana.

Esta conclusión sumamente importante puede quedar sustentada por una argumentación mejor conocida a la que, pese a ser frecuentemente pasada por alto, se le debe conceder aún alguna fuerza. Hemos estado reflexionando sobre las historias de Jesús resucitado presentadas por Mateo, Lucas y Juan. Dichas historias apenas muestran alguna coincidencia parcial (tanto Lucas como Juan sitúan a Jesús la primera tarde en la habitación de arriba; en ambos habla Jesús de la venida del Espíritu, encaminada a preparar a los discípulos para su misión; pero los relatos son, por lo demás, completamente diferentes). Pero donde los evangelios sí coinciden parcialmente, como vimos anteriormente mientras buscábamos posibles relaciones literarias entre ellos, cuentan la misma historia de

maneras sumamente diferentes. Las contradicciones superficiales entre Marcos 16,1-8 y sus paralelos, de las que tanto partido han sacado quienes se muestran deseosos de considerar los relatos como ficción poco cuidada<sup>1067</sup>, son de hecho un claro punto a favor de su carácter primitivo. Cuanto más tarde imaginemos que fueron redactados, y no digamos ya revisados, más probable sería que las contradicciones quedasen allanadas. Las historias manifiestan, como se ha dicho repetidamente a lo largo de los últimos cien años o más, exactamente esa misma tensión superficial que asociamos, no con los cuentos ingeniosamente contados por personas deseosas de sostener una ficción y por tanto preocupadas por hacer que todo parezca correcto, sino con los relatos rápidos y desconcertados de quienes han visto con sus propios ojos algo que les cogió totalmente por sorpresa y que aún no han conseguido asimilar del todo. Una vez más, esto no demuestra, ni que las historias fueran de hecho originalmente contadas por testigos oculares, ni que todo cuanto dicen represente un registro fotográfico de lo que tuvo lugar. Pero sostiene firmemente la idea de que eran primitivas, de que no se asimilaron ni entre sí ni a la teología desarrollada del Nuevo Testamento, y de que no se debe permitir que las contradicciones entre ellas sean un obstáculo que impida tomarlas en serio como fuentes históricas.

De hecho, todos los relatos cuentan una historia que, en términos generales, se puede resumir sin distorsionar ninguno de ellos. Los cuatro coinciden en que los acontecimientos clave tuvieron lugar a primera hora de la mañana del primer día de la semana, el tercero después de la ejecución de Jesús. Los cuatro coinciden en que María Magdalena estuvo en la tumba; Mateo, Marcos y Lucas coinciden en que también estuvo allí otra mujer, y Marcos y Lucas añaden otras. Todos coinciden en que la piedra parecía plantear un problema, pero que el problema quedó resuelto sin que las mujeres tuvieran que hacer nada. Todos coinciden en que un desconocido poco corriente, un ángel o un equivalente próximo, se encontró con las mujeres y les habló. Mateo y Juan coinciden en que María Magdalena se encontró entonces con Jesús (Mateo, por supuesto, sitúa allí también a la otra María). Todos excepto Marcos coinciden en que María (y las otras mujeres, si son mencionadas) va(n) a contárselo a los discípulos varones; Lucas y Juan coinciden en que Pedro y otro discípulo van entonces a la tumba para verlo por sí mismos.

Éste es, por cierto, un dato interesante del que se podría sacar fácilmente una conclusión errónea. En Lucas 24,12, Pedro se levanta, corre hasta la tumba, se agacha y mira en su interior, ve el sudario y se marcha de nuevo. Esto parece indicar que sólo él está presente. Pero cuando los discípulos de



Emaús le cuentan al desconocido anónimo lo que había sucedido esa mañana, dicen (24,24) que “algunos de los nuestros” fueron a la tumba y la encontraron como habían dicho las mujeres. Lucas es perfectamente capaz de destacar a una sola persona cuando sabe, y nos lo dice más tarde, que estaban presentes más de una. Podríamos comparar las tres versiones diferentes que el mismo Lucas da de la conversión de Pablo; o las versiones diferentes que Josefo da, en *Guerra* y en *Vida*, de acontecimientos en los que él participó personalmente. Si Lucas puede decir que había una persona, y más tarde que había más de una, las diferencias numéricas entre los diferentes relatos en lo tocante a las mujeres y los ángeles no se pueden considerar problemas históricos serios<sup>1068</sup>.

A partir de este punto, desde luego, las historias divergen de manera más acusada. El ángel de Marcos les dice a las mujeres que ellas y los discípulos varones verán a Jesús en Galilea; el Jesús de Mateo se aparece efectivamente allí (aunque en realidad también se aparece brevemente en Jerusalén, en 28,9). El Jesús de Lucas sólo se aparece en Jerusalén y en sus alrededores, y nunca habla de ir a Galilea, sino más bien de la necesidad de que los discípulos permanezcan en Jerusalén como tal. El Jesús de Juan se aparece primero en Jerusalén, y más tarde en Galilea. Si Juan no hubiese existido, y algún brillante armonizador hubiera llegado a declarar que la solución a la división entre Marcos y Lucas sobre este punto era que Jesús se apareció en ambos lugares, a tal persona se le habría hecho callar a gritos. El hecho de que Juan diga precisamente eso, y de que, aunque sea fugazmente, Mateo también lo haga, puede significar, por supuesto, que son ellos los que se llevan los abucheos, pero también podría hacer que nos detuviéramos un momento antes de hacer juicios precipitados<sup>1069</sup>.

De hecho, mi idea es que las historias se deben considerar primitivas, ciertamente muy anteriores a Pablo; y que, cuando se cotejan, cuentan un relato que, pese a las múltiples contradicciones superficiales, consigue ser coherente. Hablando en plata, el hecho de que no lleguen a coincidir en cuántas mujeres, o ángeles, había en la tumba, o incluso en la ubicación de las apariciones, no significa que no sucediera nada. No debemos intentar domesticar las historias, bien forzando hasta el último detalle a entrar en una armonización simplista<sup>1070</sup>, bien forzándolos a entrar en una hermenéutica igualmente simplista de la sospecha (lo cual requiere al menos la misma dosis de violencia, si no más) donde se pueden explicar como la proyección retrospectiva de una teología posterior o como mensajes cifrados en apoyo de las reivindicaciones ‘políticas’ o “de liderazgo” de los diferentes discípulos implicados<sup>1071</sup>. Debemos tratarlas como pruebas clave para responder a la

pregunta que se ha ido intensificando a lo largo de las Partes II y III del presente libro: ¿por qué se originó el cristianismo primitivo, en primer lugar, y por qué adoptó esta forma -particularmente en relación con sus creencias acerca de la resurrección, y también en relación con sus creencias acerca de Jesús-? Si hubiésemos planteado esta pregunta sin conocer la existencia de Mateo 28, Marcos 16, Lucas 24 y Juan 20 y 21 (ésta es la ficción que hemos intentado mantener hasta el presente capítulo), y luego nos hubiéramos encontrado con esos capítulos por primera vez, habríamos sabido que nuestra pregunta había encontrado su respuesta.

Por supuesto, también estas historias proporcionan indicios, no directamente de lo que ocurrió, sino de lo que varias personas diferentes pensaban que había ocurrido. (No deseo retractarme de la postura realista crítica propuesta en la Parte II de *The New Testament and the People of God*; simplemente me interesa estar absolutamente seguro, especialmente en este punto, de que no parezco estar introduciendo de tapadillo en mi argumentación histórica nada más que lo que ésta conlleve.) En este momento de nuestra investigación, las historias son respuestas a la pregunta: ¿por qué se originó el cristianismo y por qué adoptó esta forma? La respuesta es: porque los cristianos primitivos creían que a Jesús le había sucedido algo tras su muerte, algo de lo que las historias de los cuatro evangelios canónicos están todo lo cerca que probablemente podamos llegar. La idea que sostengo es, dicho brevemente, que los cuatro relatos canónicos de la resurrección, admitiendo en todos ellos la presencia de características redaccionales que vamos a examinar enseguida, se remontan casi con certeza a tradiciones orales que proporcionan la respuesta a la pregunta sobre el origen y la forma del cristianismo. La pregunta que esto plantea a continuación es, por supuesto, la crucial: ¿cuál fue la causa de que los primeros cristianos creyeran que había sucedido algo así y contaran esta clase de historia?

Ésta es la pregunta que hemos de abordar en la Parte final del libro. Durante el resto de la Parte en que en este momento nos encontramos, y con el fin de completar detalles y asegurarnos de que pisamos terreno firme, debemos examinar cada uno de los cuatro relatos por separado.

# Capítulo 14

## Temor y temblor: Marcos

### 1. Introducción

“Salieron huyendo de la tumba, pues el temblor y el pánico se habían apoderado de ellas. No dijeron nada a nadie, pues tenían miedo.” Así dice Marcos (16,8) en lo que se ha convertido en uno de sus versículos más famosos en el ámbito del estudio moderno. Un libro de oscuros misterios, nos dicen: revelaciones secretas, destellos de luz en medio de las sombras, la exigencia de creer sin ver y, por último, temblor, pánico y silencio<sup>1072</sup>. Un final perfecto para un libro como éste.

¿O no? A veces me pregunto si la razón por la cual los especialistas han interpretado Marcos de este modo no será su aburrimiento con la alternativa evidente, durante tanto tiempo dieta básica de la enseñanza bíblica tanto en la iglesia como en el mundo académico: que Marcos fue el primer evangelio, el más sencillo, el que cuenta los hechos básicos sobre Jesús, dejando a los demás la tarea de embellecerlos, de añadir enseñanzas adicionales, de convertirlos en una obra de arte. Este tipo de cosas ha sido profundamente contrario a la intuición de los especialistas de la segunda mitad del siglo XX, que han estado batallando con la fe y la duda en medio de tempestades de secularismo y posmodernismo, y se han mostrado excesivamente deseosos de prevenir contra los “finales felices”<sup>1073</sup>. Mucho mejor -y mucho más refinado, después de todo- es ver a Marcos como una especie de Kafka, o quizá de R. S. Thomas, del siglo I. De este modo, allí donde Marcos solía aparecer en el plan de estudios del primer año porque era fácil, directo y básico, ahora aparece porque es difícil, críptico e intelectualmente exigente, ¡Esto impresionará a los universitarios, piensa el profesor, y les hará darse cuenta de que las cosas son más difíciles de lo que imaginaban!

Los debates sobre el final de Marcos reflejan, por tanto, las variadas interpretaciones del modernismo conservador y del posmodernismo radical, sin duda con varios estadios intermedios; pero esto no quiere decir que no exista la posibilidad de hacer verdaderas argumentaciones. En este tema hay cuestiones históricas, y éstas exigen análisis histórico, y no un simple posicionamiento retórico. ¿Quiso Marcos concluir con el versículo 16,8?

¿Tenía realmente la intención de que todo su evangelio, escrito en un griego tosco, hay que reconocerlo, terminara con *ephobounto gar*, “pues tenían miedo”? ¿De dónde provienen los dos finales adicionales y qué habría pensado Marcos de ellos?

En *The New Testament and the People of God* sostuve de manera breve que Marcos de hecho escribió un final más completo, actualmente perdido, del cual los dos finales adicionales proporcionados en algunos manuscritos más tardíos fueron pobres sustitutos. Dentro de la argumentación global del presente libro no hay nada que dependa de ésta en concreto; pero el hecho de que dicha argumentación se pueda hacer, como efectivamente se va a hacer aquí de manera ligeramente más detallada, demuestra un dato negativo importante: que Marcos no se puede utilizar, como se ha utilizado con frecuencia, como un signo de que los cristianos más primitivos sólo sabían de una tumba vacía, temblor y pánico. A los especialistas en busca de una historia sencilla de la tradición les resultó facilísimo colocar los relatos de la resurrección en orden cronológico y crear el efecto de una tesis demostrada: primero Marcos, corto, oscuro y perfectamente estructurado sin aparición pascual alguna; después Mateo, ligeramente más detallado, con algunas apariciones; luego Lucas/Hechos y Juan, más largos, más pormenorizados, con más detalles acerca de Jesús resucitado<sup>1074</sup>. La argumentación del capítulo anterior va encaminada, entre otras cosas, a socavar la fuerza aparente de esta progresión, poniendo de manifiesto que incluso los relatos más detallados de Lucas y Juan muestran rasgos, positivos y negativos, de los cuales la mejor explicación que cabe dar es que se remontan a una tradición oral muy primitiva. La argumentación del presente capítulo va encaminada, entre otras cosas, a socavar la fuerza aparente del punto de partida. Si existe al menos una seria posibilidad de que Marcos tuviera un final más detallado, hoy en día perdido, resulta simplemente arriesgado proceder como si *ephobouto gar* fueran sus últimas palabras para el mundo expectante. Los amantes de los textos oscuros y misteriosos no tienen por qué preocuparse; numerosos son los secretos que permanecen ocultos, en Marcos y en muchos otros textos paleocristianos. Pero no debemos proyectar nuestra afición contemporánea por ciertos tipos de narrativa sobre un problema histórico que no exige juicios anticipados, sino análisis.

Debemos empezar, por tanto, examinando la cuestión del final, antes de proceder a plantear las demás preguntas necesarias: ¿qué valor histórico se puede asignar a Marcos en este punto?, y ¿qué intenta decirnos al exponer su breve narración?<sup>1075</sup>

## 2. El final

El problema es muy conocido. Enunciado de manera sencilla (quienes anden en busca de toda su complejidad pueden encontrarla en los comentarios críticos y monografías) consiste en lo siguiente<sup>1076</sup>. Los manuscritos más antiguos del evangelio, los grandes códices del siglo IV Sinaítico y Vaticano, concluyen con 16,8. Los siguen varios manuscritos posteriores, y algunos de los primeros Padres de la iglesia o no manifiestan conocimiento del final más largo o indican, aunque lo reproduzcan, que saben que es dudoso. (Desgraciadamente, ninguno de los numerosos fragmentos anteriores de papiro con material del Nuevo Testamento contiene Marcos 16; siempre cabe esperar una casualidad arqueológica providencial.) Pero los grandes manuscritos del siglo V, encabezados por el Alejandrino, incluyen el “final más largo” (versículos 9-20), y la mayoría de los manuscritos posteriores siguen su ejemplo. Además, cuatro manuscritos de los siglos VII, VIII y IX, y algunos posteriores, insertan el llamado “final más breve”, en realidad el versículo 8b; y todos ellos salvo uno continúan también con el “final más largo”. Muchos de los manuscritos que sí contienen el final más largo presentan, sin embargo, signos marginales (asteriscos y obeliscos) para indicar que el pasaje es considerado de dudosa autenticidad.

La omisión, al parecer independiente, del final más largo en los dos manuscritos del siglo IV, unida a todos los demás indicios dispersos, hace sumamente probable que dicho final no sea original. Además, aunque el contenido de los versículos 9-20 presente algunos rasgos aparentemente márcanos (p.ej., la falta de fe de los discípulos en 16,11.13.14), en otros aspectos despierta la sospecha de que deriva elementos de los relatos pascuales de los demás evangelios<sup>1077</sup>. Así, por ejemplo, 16,12-13 es un resumen claro de la historia lucana del camino de Emaús (24,13-35); la aparición a los discípulos mientras comían (versículo 14) guarda relación con Lucas 24,36-43; la misión encomendada en el versículo 15 es paralela a Mateo 28,18-20; y la ascensión del versículo 19 está tomada de Lucas 24,30 y de Hechos 1,9-11. Y, como se ha señalado con frecuencia, el mandato relativo a la necesidad del bautismo para la salvación (versículo 16) y la lista de obras maravillosas que los apóstoles realizarán (versículos 17-18) parecen ser un resumen de algunos aspectos de la vida posterior de la iglesia<sup>1078</sup>. Todo esto ha llevado a la gran mayoría de los comentaristas contemporáneos, de todas las tendencias de opinión, a coincidir en que,

pese a que los finales más largo y más breve son sumamente interesantes, casi con certeza no tienen a Marcos por autor.

En realidad, el “final más largo” parece, por su comienzo en el versículo 9, como si en su origen pudiera haber sido incluso un relato completamente aparte, ya que comienza en *paralelo* con Marcos 16,1-2/Mateo 28,1/Lucas 24,1/Juan 20,1, no en *secuencia con* Marcos 16,1-8:

<sup>9</sup>Cuando resucitó, en la madrugada del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena de la que había echado siete demonios. <sup>10</sup>Ella fue a comunicar la noticia a quienes habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos.

<sup>11</sup>Pero cuando le oyeron decir que estaba vivo y que ella lo había visto, no la creyeron.

Esto tal vez dé a entender que los versículos 9-20 no fueron simplemente compuestos por alguien deseoso de proporcionar un final más completo a Marcos, sino que tal vez fuera originariamente un resumen aparte de los acontecimientos pascuales que luego fue utilizado para colmar la laguna, aun cuando en realidad se solapaba con parte del material ya presente. Pero esta observación, aunque abre posibilidades fascinantes (¿pudo ser originariamente un relato aparte?, ¿parte de un evangelio perdido?), no guarda relación con la tarea que nos ocupa en este momento. Existe un amplio acuerdo en que el autor del evangelio no escribió ni el versículo 8b ni los versículos 9-20.

Éste es el punto en el cual la crítica contemporánea se ha apresurado a asegurarnos que debemos contentarnos con 16,8 como la verdadera conclusión. Se nos dice que buscar un final diferente, quizá incluso un “final feliz”, es signo de ingenuidad literaria o teológica<sup>1079</sup>. El libro, como sus parábolas, está deliberadamente abierto, incitando a los lectores a completar la historia por sí mismos<sup>1080</sup>. Se podrían multiplicar los ejemplos de observaciones parecidas, tomados de la investigación reciente, cuidadosa a la hora de rehabilitar a Marcos como un escrito maduro, no como un libro ingenuo donde al final se comen perdices. Resulta difícil decir hasta qué punto esta insistencia en terminar el libro en 16,8 ha estado motivada por el deseo de mantener lo más libre posible de verdaderas apariciones pascuales el que, según se acepta normalmente, es el evangelio más antiguo. La observación del modo en que estos temas se entrelazan plantea inevitablemente esta cuestión.

Existen, sin embargo, razones poderosas para poner en tela de juicio esta teoría, y para sostener que Marcos efectivamente escribió un final más

completo, hoy en día perdido, del cual los versículos 8b y 9-20 son recambios que tienen por autor a escritores posteriores no del todo ajenos a las intenciones de Marcos<sup>1081</sup>. Para empezar, podemos señalar que el principio y el final de un rollo manuscrito eran siempre vulnerables. Un vistazo a cualquier edición de los manuscritos del mar Muerto, en particular a fotografías facsimilares, pondrá de manifiesto que incluso los rollos que se conservan casi íntegramente están dañados, en muchas ocasiones, en ambos extremos. Viene también a la memoria que el rollo del libro de Jeremías lo fue reduciendo gradualmente el rey con su cortaplumas<sup>1082</sup>. Pero esto, aunque hace pensar que los finales (y los principios) desaparecidos son una posibilidad física muy real, no demuestra nada<sup>1083</sup>. Y tampoco nos lleva muy lejos el hecho de que sea inusitado concluir una frase, por no hablar ya de un libro, con la palabra *gar*<sup>1084</sup>. Lo que cuenta es una comprensión del libro que Marcos estaba escribiendo y cierta noción de lo que habría sido un final apropiado para esta clase de libro. Por supuesto, exponer los argumentos relativos a este tema requeriría, en última instancia, un comentario completo; aquí, inevitablemente, sólo podemos resumir.

En el volumen anterior sostuve que la mejor manera de entender Marcos era como un “apocalipsis”, encaminado a desvelar la verdad acerca de quién es Jesús mediante una serie de momentos reveladores<sup>1085</sup>. Dentro de este marco, las famosas parábolas marcanas desempeñan la función de historias sobre el modo en que el dios de Israel va a cumplir sus extraños designios; una de ellas utiliza imágenes que, en su contexto judío, se podrían haber entendido como una alusión a la muerte y resurrección<sup>1086</sup>. Dentro de este esquema apocalíptico, Marcos ha organizado una minuciosa secuencia de predicciones en las que Jesús les cuenta a sus seguidores, mientras se encaminan a Jerusalén, lo que le va a suceder. El hijo del hombre tiene que padecer muchas cosas, ser rechazado y muerto, y a los tres días resucitar (8,31; 9,31; 10,33-34). Las predicciones se alargan en lo tocante al sufrimiento, pero todas terminan con “y al tercer día resucitará”. Dichas predicciones dan forma y jalonan la narración de la segunda mitad del evangelio, y guardan estrecha relación con el hecho de que Marcos nos dice que Jesús es realmente el Mesías de Israel (8,29; 14,61-62). El evangelio de Marcos tiene una estructura austera y sencilla: los capítulos 1-8 mantienen un *crescendo* que desemboca en el reconocimiento de la condición mesiánica de Jesús, y los capítulos 9-15 hacen lo mismo para desembocar en su muerte. Pero siempre, al tender la mirada a la muerte que le espera, miran también a su resurrección. (Así, aun cuando el evangelio efectivamente terminara en 16,8, no habría duda de que Marcos creía que Jesús realmente había sido resucitado de entre los muertos.) Puesto que



parte del objetivo principal de Marcos a medida que la historia se acerca a su clímax es demostrar que Jesús es un verdadero profeta, y que cuanto ha dicho acerca del Templo y acerca de Pedro se cumplirá<sup>1087</sup>, el detallado cumplimiento en los capítulos 14-15 de las profecías anteriores de Jesús acerca de su rechazo, sufrimiento, entrega y muerte, llevaría espontáneamente al lector a esperar que hubiera también una descripción razonablemente detallada del cumplimiento de la otra parte de la profecía.

En concreto, la primera mitad del evangelio alcanza su punto culminante con la confesión de Pedro en 8,29, que da lugar a la invitación a seguir a Jesús hasta el padecimiento, la muerte y la acreditación (8,31-9,1). Dicha confesión queda confirmada por un acontecimiento sorprendente (la transfiguración) en el cual una voz procedente del cielo declara que, en efecto, Pedro ha estado acertado en su juicio (9,2-8); pero no se debe decir nada sobre dicho acontecimiento hasta que el hijo del hombre sea resucitado de entre los muertos (9,9). Esto parece apuntar sin duda a un relato final, no simplemente acerca de una tumba vacía y unas mujeres asustadas, sino acerca de un acontecimiento parecido, a continuación de la revelación culminante de Jesús como el Mesías sufriente y crucificado, dentro del marco de la afirmación irónica de Caifás en 14,61 y de la declaración del centurión en 15,39 -un acontecimiento final en el cual el dios de Israel declarararía, en efecto, que ambos tenían razón, incluso más de la que ambos habían creído o pretendido-. Existe, pues, una buena razón, dentro de la estructura del evangelio, para suponer que el autor pretendía dar a su obra un final más detallado, más completo. Hace muchas insinuaciones de lo que está por venir. Tras haber explicado con tanto detalle hasta qué punto Jesús fue un profeta veraz en lo relativo a su muerte y a las circunstancias que la rodearon, resulta poco verosímil que se detuviera en seco antes de explicar la verdad de su profecía acerca de cuanto sucedería a continuación.

El mismo argumento se puede exponer de manera negativa a partir de la reprensión a Pedro en 8,33, y de la inmediata invitación a seguir a Jesús, a confesarle audazmente ante el mundo que observa, sin avergonzarse de él (8,34-38). Esto, por supuesto, apunta a un momento catastrófico del futuro (14,66-72) en el que Pedro hace exactamente lo contrario. ¿Es probable, entonces, que el evangelio terminara diciendo que las mujeres “no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo”? Las opiniones en este punto diferirán entre sí, pero la mía es que resulta improbable. El hecho de que los discípulos y otras personas hayan tenido miedo en varias ocasiones anteriores (4,41, tras la tempestad; 5,15, tras la curación del endemoniado; 9,32, temerosos de preguntarle a Jesús acerca de su predicción de

padecimientos; 10,32, temerosos mientras le siguen por el camino) crea, efectivamente, un contexto donde no nos resulta sorprendente que también las mujeres tengan miedo ante los extraordinarios acontecimientos de la tumba vacía. Pero la importancia del miedo, a lo largo de Marcos, es que debe quedar vencido por la fe: “¿Por qué tenéis miedo? ¿Aún no tenéis fe?” (4,40); “¡Ánimo, soy yo! No temáis” (6,50)<sup>1088</sup>.

El paralelo más cercano a la escena de las mujeres que salen corriendo del sepulcro está en 5,33, donde la mujer que ha tocado a Jesús en medio de la multitud, viene “con temor y temblor” a postrarse ante él. Su miedo la había dejado callada, sin palabras; pero en el momento en que sale fuerza de Jesús, y él la invita, ella cuenta todo lo sucedido. Él contesta: “Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda curada de tu enfermedad” (5,34). Esta historia está a su vez “embutida” dentro de una historia que le sirve de marco, la de la hija de Jairo, que cuando tiene lugar esta conversación está muerta, pero a la cual Jesús devolverá en breve a la vida; el paralelismo entre ambas historias se ve realzado por el hecho de que la mujer ha arrastrado su dolencia durante doce años, los mismos que tenía la muchacha muerta. Inmediatamente después de la curación de la mujer, llegan unos mensajeros para comunicarle a Jairo que su hija ha muerto, y Jesús le dice, como les dice a otros: “No tengas miedo; sólo ten fe” (5,36). Parece que Marcos está destacando precisamente el mensaje que luego necesitarán las mujeres en el sepulcro. Pueden desaparecer de nuestra vista en 16,8, sin decir nada a nadie debido a que el temblor y el pánico se había apoderado de ellas; pero si las numerosas referencias que aparecen a partir del capítulo 5 a algo posterior encuentran algún cumplimiento, debemos suponer que Marcos no pretende dejarlas en esa situación, de la misma manera que Jesús no abandonó a la mujer ni a Jairo en su estado de temor. Es verdad que, después de que la muchacha hubo sido resucitada, “quedaron asombrados con gran asombro” (5,42)<sup>1089</sup>, y Jesús le mandó a Jairo que no dijera nada a nadie (5,43); pero cuando dio órdenes similares a los discípulos, dejó claro que el mandato de silencio quedaría revocado precisamente cuando el hijo del hombre fuera resucitado de entre los muertos (9,9).

Por supuesto, ésta no es la única referencia de Marcos a la resurrección<sup>1090</sup>. Ya hemos examinado la extraña frase atribuida a Herodes Antipas en 6,14-16; en la historia de Marcos, dicha frase forma parte del *crescendo* que culmina en la confesión de Pedro en Cesárea de Filipo (compárese 6,14-15 con 8,28). Marcos insinúa que Jesús no es *otra persona* resucitada de entre los muertos; es *él mismo* quien será resucitado de entre

los muertos (8,31; 9,9). Esto demostrará que él es realmente el Mesías, el rey de Israel, la realidad de la cual Herodes es una triste parodia.

Del mismo modo que la estructura más amplia del evangelio, y las insinuaciones que contiene, hacen pensar claramente que Marcos tenía la intención de que su evangelio terminara con un relato de la resurrección de Jesús, no simplemente de la tumba vacía, el *crescendo* hacia la crucifixión en los capítulos 11-14 apunta en la misma dirección. La acción de Jesús en el Templo precipita una serie de disputas entre él y los dirigentes judíos, disputas que van encaminadas continuamente a intentar formular declaraciones amplias e imponentes de que Jesús quedará acreditado, de que su acción en el Templo se considerará que estuvo justificada como acto profético por sus consecuencias y de que, hablara o no de la reconstrucción del Templo y de su destrucción, él mismo, según iba a interpretar Juan más tarde ese dicho, iba a ser “destruido” y “reconstruido”<sup>1091</sup>. En medio de la secuencia de disputas encontramos la pregunta de los saduceos (12,18-27), que ya hemos examinado en el capítulo 9. Al colocarla dentro de esta secuencia de acertijos que explican lo que Jesús había querido decir con su acción en el Templo, Marcos debió de darse cuenta de que, en el contexto de varias profecías sobre la propia resurrección de Jesús, también debía desempeñar la función de señalar a un momento posterior y definitivo de la verdad, el de la acreditación de Jesús. Luego, dentro de la conversación mantenida con los discípulos de camino al huerto, Jesús les advierte de que todos se dispersarán cuando, como el pastor de Zacarías, él caiga herido; pero declara que “después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea” (14,28). Por supuesto, esto queda recogido en las palabras del ángel en 16,7. Esto da a entender que Marcos pretende describir, no simplemente una promesa de que Jesús se reunirá con ellos allí, sino el hecho de que así lo hizo.

Todo esto hace pensar que es muy probable que Marcos tuviese la intención de continuar más allá de 16,8. ¿Qué se proponía decir? Podemos conjeturar que algo sobre que los seguidores de Jesús, especialmente Pedro, se encontraron con el Señor resucitado en Galilea y recibieron la misión de decirle finalmente a la gente lo que habían visto anteriormente (9,) y de llevar el evangelio a todas las naciones (13,10; 14,9).

Por supuesto, esto no equivale a decir que Marcos escribió de hecho tal final. Quizá muriese antes de poder concluir el libro (como tal vez le ocurriera a Juan); quizá algo le impidió completar su tarea. Sin embargo, si ése hubiera sido el caso y él hubiera estado siguiendo un relato sobre la vida y muerte de Jesús conocido en la tradición oral de su iglesia, o incluso de la iglesia en general, es probable que otra persona hubiese concluido el trabajo

por él poco después (como también parece que ocurrió con Juan). Otra opción es que, al escribir en un tiempo en el que al menos algunos de los ‘quinientos a la vez’ (1 Corintios 15,6) aún vivían, dejara el final en blanco con la intención de que, cuando el texto fuera leído públicamente, alguno de los presentes contara su propia historia de testigo ocular. Ninguna de estas opciones es particularmente convincente. La mejor respuesta es que efectivamente Marcos sí escribió más, y que lo que escribió se perdió “de manera accidental muy probablemente, puede que debido al incendio de Roma, o (simplemente como algo que no resulta inconcebible) como resultado del acto malintencionado de alguien (quizá algún crítico textual precoz, empeñado en causar problemas a los lectores posteriores, o, más en serio, alguien de dentro o de fuera de la iglesia que no aprobaba lo que Marcos estaba haciendo)-[1092](#).

¿Qué contenía, pues, ese final perdido? En este punto, el campo está, por no decir más, totalmente abierto. No cabe sino maravillarse ante la reticencia de quienes, exaltados por el éxito de reconstruir varias recensiones diferentes de “Q”, de detectar estratos primitivos en *Tomás*, de “descubrir” un “Evangelio secreto de Marcos” y de elaborar una hipotética y muy primitiva versión del *Evangelio de Pedro*, no se han impuesto hasta el momento la tarea, mucho más gratificante, de averiguar lo que el propio final de Marcos podría haber contenido[1093](#). Efectivamente, la moda de descubrir textos desconocidos hasta el momento ha sido tan fuerte que cabría sentirse bastante cómodo a la hora de decir que Marcos tuvo un final hoy perdido -si no fuera por el hecho de que dicha moda es una rama secundaria de un movimiento específicamente anticanónico dentro del estudio del cristianismo primitivo, de manera que esta idea, probablemente la más verosímil de todas, queda excluida de antemano-. Pero si a otros les está permitido inventar textos paleocristianos basándose en fragmentos e insinuaciones, colmando lagunas y esbozando posibilidades, también yo puedo reivindicar el derecho a hacer lo mismo -aun reconociendo, como Pablo en 2 Corintios 11, que tal locura produce un efecto retórico, pero poco más-.

No es mi deseo construir un texto real. Pero ya que (según la opinión mayoritaria acerca de las relaciones sinópticas) Mateo ha estado siguiendo a Marcos razonablemente de cerca hasta este punto, especialmente a la hora de elaborar 28,5b-8a a partir de Marcos 16,6-8a, no es imposible que continuara haciendo lo mismo, y que en Mateo 28,9-20 tengamos un esquema al menos de lo que Marcos 16 podría haber pasado a decir[1094](#). Por supuesto, de la misma manera que Mateo 28,1-8 manifiesta varias diferencias importantes con respecto a Marcos, cabría esperar que lo mismo sucediera en el pasaje conclusivo, y hay varios temas característicamente

matéanos que debemos suponer que Mateo añadió, especialmente el monte (versículo 16), la enseñanza de los mandamientos (versículo 20a) y el “Yo estoy con vosotros” final (20b), que se hace eco muy claramente de la profecía del Emmanuel de 1,23 y así proporciona una buena conclusión mateana. Pero el esquema puede perfectamente ser seguro: encuentros iniciales con las mujeres o Pedro, o con unas y otro; viaje a Galilea para ver allí de nuevo a Jesús; enseñanza final y encomienda de una misión universal. Esto deja patente, de hecho, que el “final más largo” existente puede perfectamente no estar demasiado lejos, en líneas generales, de lo que originariamente ocupó ese lugar, aunque utiliza un lenguaje bastante diferente y pone unos acentos para los que Marcos como tal no nos ha preparado.

Naturalmente, no podemos saber lo que podría haber venido a continuación. Si Lucas se hubiese interrumpido en 24,12, nunca habiéramos imaginado la maravillosa historia del camino de Emaús. Si Juan se hubiese detenido en el capítulo 20, nunca habiéramos concebido la escena a orillas del lago. Quizá Marcos tenía tesoros que revelar que en este momento están perdidos para siempre -a menos que, una vez más, se produzca una afortunada casualidad arqueológica-. Pero lo principal ya se ha dicho: no es que sepamos lo que el verdadero final de Marcos contenía, ni que podamos estar absolutamente seguros de que existió, sino que *no* podemos estar seguros, de ninguna manera, de que dicho final *no* existió. Ni podemos saber, en el caso de que el libro concluyera en 16,8, si esto era debido a que Marcos no sabía nada más, o a que conocía historias y quería desviar la atención de ellas, o debido a que sabía que alguien en la iglesia contaría en ese punto la historia que conocía por experiencia personal. Debemos, por tanto, oponernos a la argumentación habitual, más fuerte todavía por permanecer tácita en la mayoría de los casos, según la cual, puesto que Marcos no tiene historias “de apariciones”, éstas fueron compuestas en una fecha posterior. Desde luego, sabemos por 1 Corintios 15 que no es ése el caso. Pero es bueno que nos recuerden que Marcos, tal como está, no se puede ni se debe usar para demostrar una negación. El evangelio de Marcos y su final siguen siendo un enigma. Parte del enigma estriba precisamente en si su autor pretendía o no que fuera tan enigmático como hoy en día resulta.

### **3. De la historia a la Historia**

¿Qué debemos pensar, pues, de la historia de Marcos? La respuesta de uno de los críticos más influyentes del siglo XX es categórica:

La historia del sepulcro vacío es totalmente secundaria... lo importante de la historia es que el sepulcro vacío demuestra la Resurrección... la historia es una leyenda apologética... Pablo no sabe nada del sepulcro vacío, lo cual no implica que la historia no existiera todavía, sino muy probablemente que era un tema subordinado sin importancia para el Kerigma oficial... Esto queda definitivamente establecido por el hecho de que originariamente no había diferencia entre la Resurrección de Jesús y su Ascensión; esta distinción surgió por primera vez como consecuencia de las leyendas pascuales, que acabaron necesitando una historia especial de una ascensión con cielo como final de la estancia terrena del Señor resucitado. Pero la historia del sepulcro vacío tiene su puesto justamente en el centro de esta evolución, pues en ella está ya modificada la noción original de exaltación<sup>1095</sup>.

Bultmann ha sido seguido por toda una cohorte de lumbreras menores, que han añadido otras ideas, entre ellas la siguiente. Pablo no menciona a las mujeres. La creencia original en la resurrección era un asunto espiritual, dicho de otra manera, no corporal; Marcos está empezando a apartar de Daniel 12 la noción de resurrección (se considera que en este texto hace referencia a una existencia "espiritual" e incorpórea) y a acercarla a la interpretación más física de 2 Macabeos. Q no hace mención alguna de la tumba vacía. Tampoco Hechos. Por tanto, es improbable que la tumba vacía tenga base anterior alguna de tipo histórico<sup>1096</sup>.

A estos argumentos no se puede responder desde Marcos mismo. En este punto, Marcos se limita a proporcionar la palestra para una liza mucho más amplia. Pero los argumentos que se han planteado afectan al modo en que leemos Marcos, y particularmente a si es o no probable que desechemos la historia marcana de las mujeres en la tumba como una leyenda de mediados de siglo, inventada para respaldar una noción recientemente inventada de resurrección corporal, o si estamos o no dispuestos a considerar que Marcos nos cuenta algo al menos acerca de los acontecimientos históricos que dieron origen a la creencia de los primeros cristianos. Esta parte del presente capítulo apunta, pues, más allá de nuestra tarea inmediata -entender el papel de Marcos en la doble actividad de dar testimonio de la fe de los primeros cristianos y contribuir a ella-, a la tarea de nuestra Parte final.



En primer lugar, la idea de que originariamente no hubiera diferencia para los cristianos primitivos entre resurrección y exaltación/ascensión es una ficción del siglo XX, basada en una interpretación errónea de Pablo. En realidad, la explicación de Bultmann es resbaladiza en el punto crucial: aunque dice que no había diferencia entre resurrección y ascensión, lo que quiere decir es que *no había en absoluto una creencia primitiva en la "resurrección"*, puesto que, como hemos visto, la palabra "resurrección" y sus afines no se utilizaban para denotar una dilatación incorpórea de la vida en una esfera celestial, por gloriosa que fuera. Existían muchas palabras para denotar una exaltación celestial; "resurrección" no es nunca una de ellas. (En este punto no se puede meter una cuña entre Daniel 12 y 2 Macabeos 7; en el siglo I, como atestiguan los indicios rabínicos, se entendía que Daniel 12 hablaba de una resurrección corporal.) Bultmann, por tanto, tiene que dar por supuesto -aunque ha ocultado este gran paso- que, en algún momento a mediados del siglo I, alguien que anteriormente había creído que Jesús sencillamente "había ido al cielo cuando murió" empezó a utilizar, para denotar esta creencia, un lenguaje que nunca antes había significado eso y que seguiría sin significarlo después tanto en el paganismo, como en el judaísmo o el cristianismo, a saber, el lenguaje de resurrección; y que, bastante pronto, otras personas que sabían, y con razón, que resurrección significaba cuerpos, y que cuerpos significaba sepulcros vacíos, empezaron a inventar y luego a transmitir prácticas historias apologéticas sobre el sepulcro vacío, de las cuales la de Marcos es una. Es más, Bultmann tiene que presuponer que, aun cuando esta teoría acerca de un cuerpo resucitado era una cosa nueva dentro de la ya ampliamente diversa iglesia cristiana, se impuso casi de inmediato, de manera que todas las huellas de la opinión original -que Jesús no fue resucitado de entre los muertos, sino que simplemente "fue al cielo", aunque en una condición exaltada- han desaparecido de la vista histórica<sup>1097</sup>. Por supuesto, se podría inventar fácilmente una teoría de la conspiración para explicar esto a su vez ("La malvada iglesia ortodoxa suprimió tal creencia, pero ésta resurgió en los apasionantes y radicales textos de Nag Hammadi"<sup>1098</sup>). Pero en este punto el historiador tiene que protestar. Esta teoría no recoge los datos, ni lo hace con cierta sencillez, ni arroja luz sobre ningún otro ámbito. ¿Por qué seguir manteniéndola? Como sucede con muchas otras construcciones bultmannianas, la secuencia de pasos requeridos para sustentar la hipótesis exige mucha más imaginación histórica que aquello que Bultmann intenta evitar.

Pero hay más. Bultmann y sus seguidores se equivocan al afirmar que Pablo no sabe nada del sepulcro vacío<sup>1099</sup>. También se equivocan al



considerar ese motivo como secundario. Como veremos más adelante, siempre fue esencial. Sin él, por muchas apariciones que se hubieran presenciado, por muchos ángeles que hubieran dicho cosas sorprendentes, no hay posibilidad alguna de que siquiera el más devoto de los antiguos seguidores de Jesús hubiera dicho que éste había sido resucitado de entre los muertos, ni de que hubiera tenido lugar ninguna de las llamativas novedades paleocristianas en el ámbito de la creencia en la resurrección, ni de que nadie hubiera considerado a Jesús como el Mesías. Tampoco es significativo que Pablo no mencione a las mujeres<sup>1100</sup>. En cuanto a Q, puesto que sus intérpretes más diestros y experimentados creen que no tenía ni narración de la pasión, ni tampoco de la resurrección, la ausencia en él de un relato “del sepulcro vacío” viene a ser tan significativo como la ausencia de una parte de trombón en un cuarteto de cuerda. Pero, como vimos antes, si Q existió, una de las cosas de las que sabía era de un paralelo entre Jesús y Jonás. Y, si estoy en lo cierto acerca de la importancia de dicho paralelo, lo fundamental es esto (más explícito en Mateo que en Lucas): la “resurrección” de Jonás del vientre del monstruo estableció un modelo que Jesús seguiría en su resurrección de “el corazón de la tierra”<sup>1101</sup>. En cuanto a Hechos, su predicación de la resurrección tiene un carácter tan sólido y corpóreo, haciendo hincapié en los salmos que hablan de que el santo de Dios “no verá la corrupción” y estableciendo un contraste entre Jesús y David, que murió y fue enterrado y cuya tumba se puede comprobar, que resulta difícil pensar que la tumba vacía no se dio sencillamente por supuesta. Y, siguiendo con Hechos, si Marcos 16 es una tardía invención apologética, ¿por qué no aparece en la predicación de Hechos como tal, que con tanta frecuencia se supone que refleja una perspectiva más desarrollada?<sup>1102</sup>

En concreto, esta teoría nos pide que creamos algo más o menos imposible cuando leemos Marcos 16 y los demás relatos supuestamente derivados de él (Bultmann dice que “en realidad no hay más que un solo relato”)<sup>1103</sup>. Nos pide que nos traguemos la idea de que en algún momento de los años cuarenta, cincuenta o sesenta, se inventó una historia clave cuyo propósito era claramente apologético, que explicaba la creencia recién acuñada de la resurrección corporal de Jesús, y que quienes la inventaron con esta finalidad apologética decidieron recurrir, como testigos principales, a dos o tres mujeres encabezadas por María Magdalena, nada menos. Ya he escrito sobre esto en el capítulo anterior. Gerald O’Collins ha señalado que en realidad esta teoría margina de la explicación a las mujeres, puesto que, si les prestara atención, quedaría patente la profunda debilidad propia de dicha teoría<sup>1104</sup>.

La teoría dominante está, pues, llena de improbabilidades. Por extraña que pueda ser la historia que Marcos cuenta, no cabe explicarla como una leyenda de mediados de siglo. Esto no quiere decir que cada una de sus palabras quede automáticamente demostrada, sino simplemente que los argumentos utilizados para hacer pensar que la historia queda automáticamente *refutada* fallan a cada paso. Esta conclusión queda firmemente respaldada por un estudio de los acentos fundamentales con que Marcos contó la historia.

#### **4. El día de Pascua desde el punto de vista de Marcos**

Son muchas las cositas que se podrían decir acerca de la manera en que Marcos contó la historia del primer día de Pascua. Nuestro propósito aquí es examinar la tendencia general de su narración y destacar ciertas características que indican qué tipo de historia piensa Marcos que es.

En primer lugar, advertimos que la historia entera está contada desde la perspectiva de las mujeres. Esto es así en todos los relatos sinópticos, y, dado el contenido -donde las mujeres son las únicas protagonistas, o las principales en el caso de Mateo-, difícilmente podría ser de otro modo. Pero esto significa que, si esta historia es ficción, alguien se tomó la molestia de ponerse en la situación de las dos o tres mujeres para describir todo el episodio, incluidas sus preocupaciones acerca del corrimiento de la piedra, desde su punto de vista (si hubieran sido tres hombres probablemente habrían sido lo bastante fuertes para hacerla rodar a un lado; según 15,46, José de Arimatea la puso rodando en su sitio él solo, y, aunque alguien le ayudara, no parece que fuera demasiado pesada para dos o tres hombres a lo sumo). Así pues, la razón de las mujeres para ir (ungir el cuerpo), sus preocupaciones acerca de la piedra, su alarma al ver al joven en la tumba, y su terror, pánico y huida silenciosa, todo se narra desde el punto de vista de ellas. Vemos toda la escena a través de sus ojos. Esto es suficientemente inusitado en la tradición evangélica como para ser considerado sorprendente.

En segundo lugar, el acento se pone en todo momento en lo inesperado tanto del acontecimiento en su conjunto como de sus diferentes elementos. Admitiendo las diversas versiones de la teoría de la "leyenda apologética", llama la atención que la historia no muestre signo alguno de que alguien diga: "Ah, sí, debíamos haber esperado esto". Justo lo contrario. Este no reconocer que el acontecimiento se ajusta a un modelo previsto encaja con

lo que *nosotros* debiéramos esperar, dada la esperanza judía de la época (según la cual la resurrección era algo que sucedería, si acaso, a todos los justos a la vez). No encaja con la idea de una historia contada como cuidadosa explicación de una creencia que se ha empezado a adoptar en algunos sectores de la iglesia.

En tercer lugar, el descubrimiento del sepulcro vacío no se presenta como la “explicación” de tinte histórico de una creencia en la resurrección de Jesús, sino como un enigma en sí mismo, en busca de solución. No es que alguien crea en la resurrección de Jesús y en ese momento encuentre una tumba vacía para confirmar tal creencia; es, más bien, que encontraron una tumba vacía y se les ofreció la asombrosa y totalmente inesperada explicación de que Jesús había sido resucitado. La resurrección interpreta la tumba vacía, no al revés. En los ocho versículos que tenemos (que, en la opinión de la mayoría de quienes han propuesto esta argumentación a la que me estoy oponiendo, son todo cuanto tenemos), Marcos tampoco proporciona ninguna otra prueba que lo corrobore. Si alguien hubiera escrito esta historia para convencer a un escéptico, como requiere dicha argumentación, no sólo habría introducido a un hombre de buena reputación en el lugar de las “mujeres histéricas” (como las veía Celso); habría eliminado, o explicado más detalladamente, al extraño joven de la tumba.

En cuarto lugar, el papel de este joven resulta a su vez llamativo. Marcos no lo llama “ángel”, pero Mateo sí, y el papel que desempeña en Marcos equivale al papel desempeñado por los ángeles en las visiones apocalípticas. Como hemos visto, Marcos está escribiendo un tipo de libro “apocalíptico”; pero su idea es que no se trata de una visión sino de una asombrosa realidad<sup>1105</sup>. El ángel ha salido del sueño para subirse al escenario, o más bien para entrar en el sepulcro. Para alguien acostumbrado a las visiones apocalípticas (por haber leído relatos de ellas, no necesariamente por haberlas experimentado) esta escena produciría el mismo efecto que se conseguiría si un hombre que ve regularmente un programa concreto de televisión se encontrase de repente a uno de los protagonistas de dicho programa sentado a su lado en el sofá. El ángel está interpretando el acontecimiento apocalíptico. Pero la interpretación, en los versículos que tenemos, no da a Jesús los títulos de “hijo de Dios” y “Mesías” que recibe en los momentos interpretativos anteriores, en el bautismo, en Cesárea de Filipo, en la transfiguración, en el juicio y en la cruz. La explicación del ángel, según la cual ha resucitado, quizá pretenda vincularse con esos momentos anteriores. Como si hubiera dicho: si Jesús ha sido resucitado, todas esas palabras anteriores se han demostrado ciertas. En quinto lugar, la historia da a entender que los discípulos van a

quedar rehabilitados (16,7). Que se mencione especialmente a Pedro de manera individual parece ir claramente encaminado a establecer una correspondencia con la trágica historia de su negación de Jesús en 14,66-72, y no, al menos no por el momento, a decir nada sobre su jefatura dentro del movimiento que está a punto de empezar de manera nueva. Esta mención de Pedro, con referencia retrospectiva a su negación, se vincula estrechamente con 14,26-31; tanto en un texto como en el otro aparece también la mención de que Jesús va a ir delante de ellos a Galilea. Al final del versículo 7, el ángel declara que “le veréis, como os dijo”, pero en ningún punto de las predicciones de Marcos relativas a la resurrección se presenta a Jesús diciendo explícitamente “me veréis”. Esto se debe suponer implícito en 14,28 y los demás pasajes; aunque Marcos no presenta a los discípulos viendo a Jesús, cuenta una promesa de que esto sucederá. Incluso dentro de este relato breve y probablemente truncado aparecen, pues, los dos elementos (la tumba vacía y el ver a Jesús) que señalaremos como el fundamento histórico clave e innegociable requerido para explicar por qué los cristianos primitivos creían lo que creían acerca de lo que le había sucedido a Jesús (capítulo 18 *infra*).

En sexto lugar, la gramática narrativa de 16,1-8 indica que este pasaje no pudo surgir simplemente como una unidad separada de tradición<sup>1106</sup>. Parece ser una unidad aparte en la superficie, porque los nombres de las mujeres, señalados en 15,47, se repiten en 16,1 -a menos, claro, que la idea sea que María Magdalena estaba acompañada por una María el viernes por la noche y por otra diferente, y también por Salomé, la mañana del domingo-. Pero en cualquier caso, con las mujeres como los “sujetos” principales, la narración tal como está no se ajusta a las reglas normales de las historias. Se nos dice que las mujeres acuden al sepulcro para ungir el cuerpo. Ése es, al parecer, el objetivo de la acción entera. El problema del que tienen conciencia (el “oponente”, en lenguaje de análisis narrativo) es cómo descorrer la piedra. Esto luego resulta que no constituye problema alguno, pero en su lugar se plantea a su vez un problema diferente: el cuerpo no está. En este momento nos damos cuenta de que su intención original (ungir el cuerpo) era en sí misma un “problema”, un “oponente” en sentido técnico, dentro de una narración implícita más amplia. Después de todo, el cuerpo de Jesús ya había sido ungido para el entierro (14,8); no era necesario que lo hicieran de nuevo<sup>1107</sup>. La historia que encontramos en estos versículos sólo funciona como parte de otra diferente y más amplia; las mujeres son llamadas a ser “ayudantes” *en la obra dramática de otra persona*. Analizado desde el punto de vista de su gramática narrativa, Marcos 16,1-8 se revela no como una unidad independiente, sino como parte de una historia más amplia. Cuando

preguntamos de qué historia más amplia podría tratarse, la respuesta es clara: es la historia en la cual el “sujeto” es, en un sentido, Jesús y, en otro sentido, el dios de Israel. Las mujeres van a ser “ayudantes” en esta obra dramática. Es vital que los discípulos varones descubran rápidamente que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos y también que lo verán en Galilea, pero no lo descubrirán a menos que alguien se lo diga. Esto confirma lo que hemos estado sosteniendo todo el tiempo, que esta historia no pudo surgir simplemente como una leyenda apologética destinada a respaldar una creencia recientemente inventada en la resurrección de Jesús. También indica claramente que quien la puso por escrito no pretendía dejar a los lectores en la suposición de que las mujeres *nunca* dijeron nada a nadie. Esto abre una posibilidad final.

Estas razones de gramática narrativa hacen imposible que la historia implícita dentro de la cual 16,1-8 encuentra su significado terminara en fracaso, en un silencio en el que nadie le dijera nada a nadie. Después de todo, incluso en un plano de sentido común, el oyente se ve obligado a preguntar cómo llegó alguien a saber lo que había sucedido esa mañana si las mujeres permanecieron calladas. Le vienen a uno a la cabeza dos posibles conclusiones, no mutuamente excluyentes. O, como he sostenido en la primera sección principal de este capítulo, la historia efectivamente seguía -las mujeres recuperaron el valor, les contaron lo sucedido a los discípulos y los mandaron de camino a Galilea y a un encuentro con Jesús resucitado-; o la frase final de 16,8 ha sido interpretada erróneamente de manera sistemática. Supongamos que éste es el punto apologético de la historia. Supongamos que Marcos se ve enfrentado no al interrogante “¿Cómo sabemos que Jesús resucitó?” (respuesta: la tumba vacía), sino a este otro: “Si las mujeres encontraron la tumba vacía, ¿por qué no se enteró de ello toda Jerusalén de inmediato? ¿Acaso un grupo de mujeres histéricas corriendo de un lado para otro a primera hora de la mañana no habrían difundido la noticia por toda la ciudad en cuestión de minutos?”. Ésta es una situación apologética exactamente igual de probable que las planteadas por Bultmann y sus seguidores -de hecho, más probable-. Si nadie proclamó a Jesús como resucitado durante un mes o dos, como hace pensar Lucas, cabría perfectamente plantear esta pregunta: ¿por qué la gente no oyó hablar de esto antes? Y Marcos responde: no dijeron nada a nadie (sobrentendiendo “en su regreso a la ciudad”) porque tenían miedo. Tenían miedo, por supuesto, porque las tumbas vacías y los ángeles que dan explicaciones son razones suficientes para que cualquiera se asuste. Tenían miedo, también, porque habían estado a escondidas en la tumba para ungir

el cuerpo de un aspirante a Mesías que había sido condenado, y preferían que esto no se divulgara.

Quizá, después de todo, Marcos sea un evangelio más de revelación que de ocultación; o al menos de una ocultación destinada a conducir a una revelación. Pero esto no hace que su historia sea fácil, simple ni elemental. El crítico refinado no tiene por qué preocuparse de que estudiar el evangelio más breve corra el peligro de volverse aburrido. Precisamente debido a lo que está oculto, y a lo que luego se revela, sigue siendo un libro peligroso, revolucionario incluso, para las filosofías y políticas del siglo XXI lo mismo que para las del siglo I.

# Capítulo 15

## Terremotos y ángeles: Mateo

### 1. Introducción

Mateo sigue su propio camino y plantea sus propios problemas. Contiene dos historias, cada una de ellas dividida en dos partes, lo cual lo distingue de los demás evangelios: un par de terremotos y un piquete de soldados a los que se soborna para que cuenten patrañas. En medio de todo esto nos encontramos con una historia sobre el hallazgo del sepulcro vacío, bastante parecida a la de Marcos, aunque con diferencias significativas. Su narración concluye luego con la encomienda final de una misión en un monte de Galilea.

Vale más que nos ocupemos primero de los problemas, ya que éstos enmarcan, dan colorido y contextualizan la historia principal. Esto abrirá el camino a una consideración de la aportación única de Mateo a la manera paleocristiana de entender la Pascua y su significado.

### 2. Tierra quebrantada y cadáveres que resucitan

Sólo Mateo, en su versión de la crucifixión de Jesús, incluye el extraordinario relato de un terremoto y de lo que parece ser una resurrección localizada, pero a bastante gran escala, de entre los muertos. Inmediatamente después de que Jesús hubo expirado,

he aquí que el velo del Templo se rasgó (*eschisthe*) en dos, de arriba abajo. Tembló la tierra, y las rocas se hendieron (*eschisthesan*), se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que dormían fueron resucitados y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos.

Cuando el centurión y los que con él estaban, guardando a Jesús, vieron el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y dijeron: “Verdadera- mente este hombre era hijo de Dios”<sup>1108</sup>.



Este relato presenta todo tipo de enigmas, sobre todo en el plano de lo que Mateo cree realmente que está ocurriendo y lo que piensa que todo ello significa<sup>1109</sup>. ¿Lo del terremoto va encaminado a explicar cómo se rasgó el velo del Templo? ¿Da a entender que el centurión y los demás vieron las tumbas abrirse y los cadáveres prepararse para surgir? ¿Por qué dice que sólo salieron después de la resurrección de Jesús, dos días después? ¿Qué estuvieron haciendo mientras tanto? Y ¿qué les sucedió a continuación? Mateo no supondría que permanecieron vivos y reanudaron algún tipo de vida normal, ¿verdad? ¿Pensaba, entonces, que tras haberse “aparecido a muchos”, regresaron a sus tumbas, como los espectros de *Ruddigore*, para volver a yacer en ellas?<sup>1110</sup>

No creo que podamos dar respuestas seguras a ninguna de estas preguntas -lo cual tal vez signifique, por supuesto, que no son las preguntas apropiadas, como se suele decir-. Pero el punto de partida evidente para valorar lo que Mateo quiere decir es examinar los ecos bíblicos que se despiertan, como los durmientes mismos, en este relato (aunque no, como señalamos en el capítulo 13, en la narración pascual como tal).

El punto natural de partida es Ezequiel 37,12-13, donde YHWH declara a Israel en el exilio que él “abrir[á] vuestras sepulturas y os sacar[á] de vuestras sepulturas” (la redacción en los LXX se acerca a la de Mateo 27,52-53) y llevará a Israel de regreso a su propia tierra. Como hemos visto, lo que para Ezequiel empezó como una metáfora se entendía ya, en el siglo I, como una predicción literal, aunque todavía como parte de la expectativa de una restauración nacional. Mateo (o su fuente; pero el uso de la Biblia por parte de Mateo en otros lugares hace pensar que esto bien pudiera ser obra propia suya) parece estar haciéndose eco de toda esta tradición.

Los otros dos destacados pasajes bíblicos “de resurrección” también encuentran eco aquí. Isaías 26,19 predice que los muertos resucitarán, “y los que están en las tumbas despertarán”, texto que en la versión de los LXX encuentra de nuevo eco en el griego de Mateo 27,52-53. Daniel 12,2 habla de “muchos de los que duermen” que son despertados y resucitados, y aunque Mateo usa una palabra diferente de las que utilizan los LXX o Teodoción para decir “dormir”, su descripción de “muchos cuerpos de los santos que dormían” probablemente sea una alusión deliberada a este pasaje, que él, después de todo, tal vez conociera mejor en hebreo<sup>1111</sup>.

¿Qué nos dicen todas estas alusiones sobre la intención de Mateo? Básicamente, hay cuatro opciones.

1. Tal vez conozca una tradición que habla de estos extraños sucesos, y la refiera a su vez dándole al lector bíblicamente

atento una interpretación de su significado: éste es el verdadero regreso del exilio, el amanecer de la nueva era, y quizá incluso el saqueo del infierno.

2. Ésta puede ser la vivida manera en que Mateo habla de la crucifixión de Jesús como el acto apocalíptico del dios de Israel. Tal vez inventara esta historia con la intención, no de que se tomara como una serie de acontecimientos, sino de que se viera como una impresionante metáfora de lo que sucedió en la cruz [1112](#).
3. Tal vez Mateo conozca la tradición que encontramos en el *Evangelio de Pedro*, en la cual tres hombres salen de la tumba, seguidos por la cruz, que contesta “Sí” a la pregunta “¿Has predicado a los que duermen?”. Su historia puede ser una variante de ésta: éste es el momento en que se produjo “la resurrección”, al menos en principio [1113](#).
4. Mateo, o su tradición, tal vez inventara sencillamente una historia concebida para ajustarse a unos textos (Ezequiel 37, Isaías 26, Zacarías 14 y Daniel 12, u otros textos judíos posteriores) y “cumplirlos” [1114](#).

Consideremos estas posibilidades en orden inverso. La cuarta opción no es particularmente probable. Hay ecos claros, como hemos visto. Pero sería extraño que un judío del siglo I diera a entender, como lo harían estas resonancias bíblicas, que la definitiva restauración nacional de Israel había tenido lugar, o que la resurrección general se había producido, cuando en ambos casos estaba claro que no. Aunque Daniel 12,2 habla de que “muchos” de los durmientes despiertan, lo cual permite al menos la interpretación de que tal vez se tratara de un número limitado y no de todos los justos, resultaría increíble pensar que Mateo, o su fuente, inventaran una historia acerca de “muchos” -probablemente unas docenas, a lo sumo- que resucitaron de entre los muertos como si esto pudiera constituir un “cumplimiento” de Daniel o Ezequiel que complementara de algún modo el cumplimiento que el evangelista, junto con la iglesia primitiva entera, veía en la resurrección de Jesús mismo. No hay razón alguna en ningún otro lugar del judaísmo del segundo Templo para suponer que nadie imaginara que Ezequiel, Isaías y Daniel se cumplirían con este tipo de acontecimiento [1115](#).

La posibilidad de que Mateo conociera el *Evangelio de Pedro* es, en mi opinión, remota. Aparte de la denodada defensa de J. D. Crossan, sólo un puñado de especialistas ha afirmado tal cosa [1116](#). En particular, la

interpretación que Crossan hace de la “cruz” que sigue a los tres hombres que salen de la tumba como una procesión cruciforme de los redimidos me parece que fuerza la lectura del texto de manera absolutamente insoportable; su hipótesis de que éste pertenece así a la misma corriente de tradición, o incluso de teología, que la múltiple resurrección de santos difuntos de Mateo resulta muy inverosímil. Desde el punto de vista histórico, resulta mucho más fácil concebir el *Evangelio de Pedro* como un texto posterior, dependiente tanto de Mateo como de 1 Pedro y de otros textos, que considerarlo como fuente de ellos o de cualquier otro de los escritos canónicos<sup>1117</sup>.

La segunda opción no es particularmente probable. Dentro del judaísmo precristiano no había razón alguna para entender que la muerte de un aspirante a Mesías fuera a precipitar la resurrección general, ni siquiera una pequeña anticipación de ella como parece ser ésta<sup>1118</sup>. Incluso en una tradición cristiana más desarrollada, cabría esperar que una cosa así sucediera, si acaso, como resultado de la Pascua como tal, y no de la crucifixión -aunque por supuesto Mateo sí nos da el difícil intervalo temporal de dos días entre su despertar y su resurgir para dar un paseo por Jerusalén, y esto tal vez fuera una manera de poner una tradición extraña más en línea con el sentido teológico percibido-

Pero esto nos empuja ya hacia la primera opción: que Mateo conoce una historia de extraños sucesos en torno al momento de la crucifixión y se esfuerza por contarla para que (1) incluya las alusiones bíblicas deseadas, (2) tenga al menos un mínimo sentido histórico (el terremoto explica el desgarramiento del velo del Templo, la apertura de las tumbas y en particular el comentario del centurión) y (3) apunte al menos, aun cuando no lo exprese exactamente, al significado teológico al que Mateo está intentando llegar: que con los acontecimientos combinados de la muerte y resurrección de Jesús ha comenzado la nueva era que Israel ha estado anhelando<sup>1119</sup>. Incluso puede que haya una alusión, aquí y en 28,2, a las predicciones de Jesús en 24,7; pero puede que sea pura coincidencia.

Por supuesto, Mateo sabe perfectamente que los cuerpos de los que habla no seguían caminando por ahí, y no hace intento alguno de explicar lo que les pasó. Sabe igualmente bien que la iglesia seguía aguardando la definitiva y completa resurrección general en la cual, de nuevo con una mirada de reojo a Daniel 12, los justos brillarán como el sol en el reino de su padre (13,43). En otras palabras, no está diciendo que esto fuera realmente la gran resurrección general; fue un extraño semianticipo de ésta.

De una cosa podemos estar seguros. Esta historia no se escribió para plasmar o expresar la teología de Pablo o de los demás autores neotestamentarios. Aunque Hebreos habla de mujeres que “recibieron a sus muertos mediante la resurrección”, y de otros que aceptaron la tortura y la muerte porque “buscaba una resurrección mejor”, ni este escritor ni ningún otro hacía referencia a tales acontecimientos en conexión con la muerte del propio Jesús. Y Pablo es bastante claro al respecto: “quienes pertenecen al Mesías” serán resucitados, como un único acontecimiento, en su *parousia*<sup>1120</sup>.

Es muy poco probable que, al contar esta historia, Mateo quisiera quitarle protagonismo a su propio relato de la resurrección de Jesús, y por supuesto el cuadro del acontecimiento posterior, en el capítulo 28, presenta varias características que distinguen de manera manifiesta a Jesús resucitado de los durmientes despertados del capítulo 27. Pero los relatos tienen esto en común: que en la mañana del domingo, lo mismo que el viernes a primera hora de la tarde, hubo un gran terremoto, que tuvo como resultado la apertura de una tumba. En realidad, de la manera en que Mateo contó la historia posterior parece como si la llegada del ángel y el corrimiento de la piedra fueran la *causa* del segundo terremoto, y no, como en 27,51-52, el resultado de él<sup>1121</sup>. Por supuesto, hay quienes han dicho que en realidad hubo un solo terremoto, no dos, pero por la manera en que Mateo contó la historia parece como si quisiera establecer una separación entre ambos episodios<sup>1122</sup>.

Resulta imposible, e innecesario para nuestros propósitos, dirimir la cuestión de la historicidad. Las cosas que sólo dice una fuente, cuando en otros aspectos las fuentes son paralelas, pueden resultar sospechosas, especialmente cuando acontecimientos como los terremotos formaban parte (como deja patente 24,7) del repertorio habitual de la expectativa apocalíptica. Pero sigue en pie que los acontecimientos que Mateo describe en 27,51-53, además de carecer de paralelo en otras fuentes paleocristianas, tampoco tienen precedentes en las expectativas del segundo Templo, y podemos dudar de si historias como ésta se habría inventado simplemente para “cumplir” profecías que nadie había entendido antes de esta manera. Ésta no es precisamente una conclusión satisfactoria, pero es mejor quedar desconcertado que zanjar la cuestión en favor de un argumento difícil en pro de la probable historicidad o en favor de un fácil y alegre rechazo racionalista de esa posibilidad. Algunas historias son tan extrañas que tal vez justamente por eso sucedieran. Ésta puede ser una de ellas, pero, desde el punto de vista histórico, no hay manera de descubrirlo.

### 3. Los sacerdotes, los guardias y el soborno

La otra historia que en el evangelio de Mateo se extiende de la narración de la crucifixión al relato pascual incluye la reunión de los sumos sacerdotes con los fariseos para ir a pedirle a Pilato que ponga un piquete de guardias en la tumba de Jesús. Esto es de considerable interés, no tanto en sí mismo (aunque también lo es) como por lo que nos dice acerca de los motivos narrativos de la iglesia primitiva.

El relato empieza el sábado mismo. El cuerpo de Jesús fue enterrado la tarde del viernes por José de Arimatea, al que observaban María Magdalena “y la otra María” (27,61). Luego, el sábado,

los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato y le dijeron: “Señor, recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: ‘A los tres días resucitaré’. Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo: ‘Ha sido resucitado de entre los muertos’, y la última impostura sea peor que la primera”.

Pilato les dijo: “Tenéis una guardia. Id y aseguradlo como sabéis”.

Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo una guardia<sup>1123</sup>.

Históricamente hablando, nos sorprende un poco la colaboración aparentemente fácil de los fariseos y los sumos sacerdotes, y de los dos grupos juntos con Pilato, pero no hay nada intrínsecamente inverosímil en lo relativo a este aspecto de la historia. Quizá resulte más sorprendente que todo eso se hiciese en sábado, pero tampoco esto es absolutamente imposible, sobre todo en caso de emergencia. Lo interesante es la descripción de Jesús en 27,63: “ese impostor” (*ekeinos ho planos*). Esto coincide con un cargo que los judíos presentaban habitualmente contra Jesús, y que se hacía eco de diversas advertencias bíblicas acerca de falsos profetas y maestros que podrían “engañar al pueblo”. Cabe la posibilidad de que un cristiano primitivo, al inventar esta historia, pusiese tal descripción de Jesús en labios de los dirigentes judíos, pues es perfectamente posible que bastante gente supiera que dicho cargo estaba próximo al núcleo de la

acusación hecha contra él. Pero parece más probable que se remonte a un tipo de recuerdo muy arraigado<sup>1124</sup>.

La historia de la guardia continúa entre dos apariciones de Jesús, a las mujeres en Jerusalén y a los Once en Galilea:

Mientras las mujeres se marchaban, algunos de la guardia fueron a la ciudad a contar a los sumos sacerdotes todo lo que había pasado. Éstos, reunidos con los ancianos, celebraron consejo y dieron una buena suma de dinero a los soldados, mandándoles: “Decid: ‘Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos’; y si la cosa llega a oídos del gobernador, nosotros le daremos explicaciones y os evitaremos complicaciones”. Ellos tomaron el dinero e hicieron como les habían mandado. Y se corrió esa versión entre los judíos, hasta el día de hoy<sup>1125</sup>.

No hay nada improbable en esta narración; de hecho, tiene sentido de principio a fin. Pero cuando juntamos las dos mitades de la historia, el plan de poner una guardia para evitar que los discípulos roben el cuerpo y el cuento de que, pese a la guardia, los discípulos habían conseguido robarlo, no obstante, surgen algunas preguntas interesantes acerca del hecho de que tal versión global se contara dentro de la comunidad cristiana primitiva. Evidentemente, la historia forma parte de una apología de la resurrección corporal de Jesús. Es un intento de prevenir cualquier afirmación de que los discípulos habían robado de hecho el cuerpo, lo cual debía de parecer la explicación más natural de que la tumba estuviera vacía. Pero, aunque el historiador es siempre cauteloso a la hora de aceptar historias obviamente apologéticas, hay otras consideraciones que hacen muy improbable que ésta en concreto fuera realmente inventada desde cero dentro de la comunidad cristiana.

Para empezar, resulta inverosímil suponer que la historia entera fuera inventada primeramente, y menos aún contada y finalmente puesta por escrito, a menos que corriera ya el rumor de que los discípulos habían robado efectivamente el cuerpo. Si nadie hubiese dicho tal cosa, resulta difícil imaginar que los cristianos metieran esa idea en las cabezas de la gente inventando historias que decían que lo habían hecho.

Además, una acusación así no habría surgido nunca a menos que se supiera ya perfectamente, o como mínimo se supusiera de manera generalizada, que había una tumba vacía o un cuerpo desaparecido, o ambas cosas, que requerían una explicación. Si la tumba vacía fuera a su vez una leyenda tardía, resulta improbable que la gente hubiera difundido



historias acerca del robo del cuerpo, y por tanto que los cristianos hubieran empleado la peligrosa táctica de contar dichas historias con el fin de refutarlas.

En tercer lugar, la historia presupone que para los sumos sacerdotes, los fariseos y probablemente cualquier otra persona implicada, la mencionada predicción de que Jesús “resucitaría a los tres días” debía referirse a algo que le sucedería a su cadáver. Si alguien hubiera supuesto que “resucitar” significaba que el alma de Jesús había ido al cielo mientras que su cuerpo permanecía en la tumba, o algo siquiera vagamente parecido a esto, no habría habido necesidad de una guardia, ni de una piedra, ni de que se pusieran en circulación historias y contrahistorias<sup>1126</sup>.

Finalmente, el hecho de que la historia se cuente indica con suficiente claridad que los primeros cristianos sabían que la acusación de haber robado el cuerpo era algo que probablemente tendrían que afrontar siempre -y que era preferible contar la historia de cómo había surgido dicha acusación, aun a riesgo de meterle ideas a la gente en la cabeza, antes que dejar la acusación sin ningún tipo de respuesta<sup>1127</sup>.

Para nuestros actuales propósitos, lo importante no es sostener que la historia, en sus dos partes, sea históricamente veraz en todos sus aspectos, aunque, como hemos visto, es improbable que fuera inventada como una leyenda tardía. Lo fundamental es que esta clase de historia sólo podía tener algún sentido en una comunidad donde el sepulcro vacío fuera un dato absoluto e incuestionable. Si hubiera habido variedades de cristianismo totalmente ignorantes de tal cosa -en otras palabras, si Bultmann estuviera en lo cierto al afirmar que el sepulcro vacío era como tal una ficción apologética tardía-, la aparición de historias que decían que el cuerpo había sido robado y de contrahistorias para explicar por qué tales acusaciones no eran ciertas resultaría simplemente increíble. En el esquema bultmanniano, en cambio, se nos pide que aceptemos una compleja teoría que hace parecer la historia de Mateo extremadamente simple y obvia: (1) el cristianismo empezó sin creencia alguna en la resurrección corporal de Jesús; (2) algunos cristianos primitivos empezaron a utilizar (imprudentemente, al parecer) un lenguaje “de resurrección” para hablar de la exaltación espiritual o celestial de Jesús; (3) otros cristianos primitivos interpretaron esto erróneamente como referido a una resurrección corporal y empezaron a contar historias que lo respaldaban relativas al descubrimiento de un sepulcro vacío (con unas mujeres atolondradas como principales testigos); (4) los judíos que asistían a todo ello, preocupados por el ascenso del cristianismo, creyeron estos relatos (ficticios) de la tumba vacía y



empezaron a difundir la historia de que los discípulos habían robado el cuerpo; (5) un tercer grupo de cristianos primitivos, al descubrir que tales historias estaban en circulación, inventaron una tradición adecuada que situó su origen en los sacerdotes, la guardia y el soborno; (6) esta tradición acabó en manos de Mateo, y éste la dividió cuidadosamente en dos fragmentos y la entretejió hábilmente en las escenas finales de su evangelio. Y todo esto tendría que haber sucedido en 60 años como máximo, si datamos Mateo en torno al año 90, que es lo más tarde que la mayoría de los especialistas están dispuestos a ir; menos si la fecha es anterior, como bien pudiera ser.

Por supuesto, podríamos reducir (4) y (5) a un solo punto diciendo que tales historias judías no existieron, salvo algunas que los primeros cristianos inventaron con el fin de “refutarlas” y así poder prevenir una potencial acusación. O podríamos reducir (4), (3) y (6) a un solo punto si dijéramos que Mateo mismo fue responsable tanto de la ficción acerca de las historias judías como de la ficción acerca de una versión “veraz” que las explicaba.

Si a algún historiador esta secuencia le parece más probable que la que Mateo ofrece, no puedo sino admirar su capacidad para creer cosas tan sorprendentes. Pero sospecho que si Rudolf Bultmann se viera nombrado miembro de un jurado, hasta él se mostraría más dispuesto a creer una historia como la contada por Mateo que una historia como la que se tiene que contar, con una evolución de la tradición en cinco o seis etapas, si se quiere declarar que la de Mateo es imposible.

Dos notas finales sobre la historia de la guardia. En primer lugar, es evidente que los sacerdotes de Mateo tenían de algún modo conocimiento acerca de las predicciones de Jesús de que resucitaría tres días después. Dichas predicciones se produjeron siempre en privado con los discípulos (16,21; 17,23; 20,19); a menos que hayamos de suponer que Judas reveló este secreto como parte de su traición, la única alusión distinta a tal cosa tendría que ser la acusación de que había hablado de destruir el Templo y de reconstruirlo en tres días (26,61). No hay razón concreta para que un relato apologético tardío les reconociera a los sacerdotes este conocimiento; todas las partes supondrían, en cualquier caso, que tras ese período de tiempo el cadáver empezaba a descomponerse<sup>1128</sup>. Parece como si también esto se remontara a una tradición anterior.

En segundo lugar, la descripción que hace Mateo de la piedra y el sello ofrece otro eco bíblico, una vez más procedente del libro de Daniel. En Daniel 6,17 (6,18 LXX), el rey Darío manda poner una piedra sobre la boca del foso de los leones, adonde ha sido arrojado Daniel, y la sella con su propio sello y el de sus nobles, abandonando a Daniel, toda la noche, a un

destino aparentemente cierto. Por la mañana, desde luego, el rey regresa y descubre a Daniel sano y salvo; no hay mención alguna de que se quite la piedra, y menos aún de ángeles y terremotos. Pero alguien tan alerta como Mateo a los ecos bíblicos seguramente no pudo pasar por alto la alusión. Jesús va a su tumba como quien, igual que Daniel, ha sido fiel al dios de Israel pese a todas las fuerzas alineadas contra él; y, como a Daniel, su dios le acreditará. Él es, después de todo, el verdadero “hijo del hombre” que, como en el siguiente capítulo del libro de Daniel, va a ser exaltado después de que aparentemente los monstruos prevalecieran sobre él<sup>1129</sup>.

#### 4. Tumba, ángeles, primera aparición (28,1-10)

Como hemos visto, el relato de Mateo de la primera Pascua puede perfectamente depender del de Marcos<sup>1130</sup>. Pero contiene todos los signos de su propia reelaboración. Una de sus palabras favoritas, *idou*<sup>1131</sup>, aparece no menos de seis veces en la historia, cuatro de las cuales se encuentran en esta primera sección (versículos 2.7.7.9; las dos restantes se hallan en los versículos 11 y 20)<sup>1132</sup>. Introduce la historia con una indicación formal de tiempo, más larga que cualquiera de las presentes en los otros tres relatos. Las mujeres van, no a llevar especias, sino simplemente “a ver la tumba” (28,1); ¿piensa él, quizá, que están haciendo lo que algunos textos rabínicos recomiendan, ir a inspeccionar la tumba tres días después para ver si el cuerpo está realmente muerto?<sup>1133</sup> No entran en la tumba como hacen en Marcos; quizá Mateo tenía presentes las normas de pureza según las cuales entrar en una tumba con un cadáver dentro las habría hecho impuras<sup>1134</sup>. Según Mateo, las mujeres se encuentran, no simplemente con un “joven” como en Marcos, o con “dos hombres de vestiduras deslumbrantes” como en Lucas, sino con un ángel palpable, parecido al relámpago y con vestiduras blancas como la nieve<sup>1135</sup>. Hay un segundo terremoto (versículo 2, que sigue al de 27,51), quizá incluso provocado por el ángel (véase *supra*). Tenemos un largo discurso angélico, paralelo en muchos aspectos a los recogidos en Marcos y Lucas, pero más detallado. Las mujeres van a contárselo a los discípulos, no hay indicación alguna de que no digan nada a nadie (Marcos) o de que su informe parezca puro desatino (Lucas) -aunque, para ser justos, Mateo no menciona de ninguna manera el modo en que cumplen realmente su misión-. Al encontrarse con Jesús, las mujeres adoran (versículo 9, que se hace eco de otro término favorito de Mateo)<sup>1136</sup>. Aunque el ángel ordena a las mujeres que les digan a los discípulos que verán a

Jesús en Galilea, las mujeres mismas (como María Magdalena en Juan) lo ven en ese momento y allí, en Jerusalén. Aun siendo tan breve la historia, Mateo permanece obstinadamente independiente en casi cada uno de los puntos. Sean cuales sean sus fuentes, las ha hecho suyas.

Esto hace aún más sorprendente que no las haya hecho suyas en mayor medida. Como señalamos en el capítulo 13, no introdujo lo que cabría haber esperado desde el punto de vista de las alusiones e implicaciones bíblicas y teológicas. Los ecos del Antiguo Testamento continúan hasta el último versículo mismo del capítulo 27, pero en el capítulo 28 son casi inexistentes<sup>1137</sup>. En cambio tenemos, como en Marcos, dos Marías en el sepulcro; un extraño mensajero celestial que explica por qué la tumba está vacía y da instrucciones a las mujeres; y las mujeres se alejan apresuradamente, llenas de temor. Y debemos preguntarnos, tanto en el caso de Mateo como en el de los demás relatos: suponiendo que Mateo se sintió libre para hacer suyo esto, y al parecer para adornar los elementos angélicos y apocalípticos, ¿por qué no se sintió libre para hacer la historia más convincente, por ejemplo haciendo que al menos un testigo varón se encontrase con Jesús (como en otra rama de la tradición)?<sup>1138</sup>

En otras palabras, en Mateo 28,1-10 tenemos una historia que se sitúa claramente, con esta manera suya de narrar, dentro del evangelio de Mateo. Manifiesta muchas huellas del estilo de este evangelista. Pero sigue siendo marcadamente la misma historia, la misma historia *inverosímil*, una historia, en efecto, que es tan inverosímil e improbable que uno se sigue asombrando de que se cuente no sólo como una tradición muy primitiva, sino como el clímax de una larga, compleja e ingeniosa obra literaria. La mejor conclusión que podemos sacar es que, aun cuando Mateo se sintió libre para contar la historia a su manera, no se sintió libre para inventar una nueva. Precisamente porque podemos ver su mano en acción en tantas correcciones, podemos ver también dónde se vio obligado a limitar su licencia para corregir. Ésta era la historia que todos los cristianos primitivos conocían<sup>1139</sup>. Si hubieran sido libres para inventar la suya propia, tal vez habrían hecho un trabajo superficialmente mejor. Pero no tenían esa libertad, y no lo hicieron.

## **5. En el monte de Galilea (28,16-20)**

El ángel de Marcos recuerda a las mujeres que Jesús había dicho que los discípulos debían ir a Galilea (16,7, haciendo referencia a 14,28). Mateo

tiene un paralelo de Marcos 14,28 en 26,32, pero su ángel no les recuerda esto a las mujeres; en vez de eso, simplemente les manda que ordenen a los discípulos que vayan a Galilea para ver allí a Jesús (28,7). (Ni el ángel ni Jesús mencionan nada de un encuentro en un monte, de manera que el comentario del versículo 16 sobre que Jesús les mandó ir a uno sigue siendo otro misterio mateano sin resolver.) Esto nos lleva a la densa escena conclusiva de Mateo.

En este párrafo, como en el anterior, las huellas propias de Mateo se encuentran por todas partes<sup>1140</sup>. Pero el hecho de que esto mismo se pueda decir también de 28,1-10, aunque ese pasaje al mismo tiempo cuente sustancialmente la misma historia que Marcos 16,1-8 y Lucas 24,1-12, debe llevarnos a hacer un alto antes de afirmar, como por lo demás cabría haber hecho, que ésta es una composición mateana libre, sin raíz alguna en la tradición anterior. Algunos han dicho que ésta es la ocasión en la que los “quinientos a la vez” de 1 Corintios 15,6 vieron todos juntos a Jesús, aunque es evidente que Mateo sólo menciona a “los Once” (28,16). Si éste es, pues, un acontecimiento diferente, ésta es la única mención que se hace de él, de manera que no podemos conseguir de él una visión histórica binocular. Sin embargo, como sucede con frecuencia en historia antigua, una fuente única tiene que ser evaluada según sus propios méritos, y no (como sucede con frecuencia en la crítica evangélica) desechada porque carezca de paralelos que la corroboren.

Como las escenas donde se encomienda la misión en Lucas y Juan, la escena final de Mateo se concentra en las instrucciones que Jesús resucitado da a los discípulos para su nueva misión universal, que ha estado a la vista todo el tiempo aun cuando la estrategia evangélica exigiera que ese trabajo quedara restringido en vida de Jesús a “las ovejas perdidas de la casa de Israel”<sup>1141</sup>. No se menciona, sin embargo, el perdón de los pecados, como en Lucas y Juan, a menos que se vea implícitamente en el mandato de bautizar. Mas bien, los Once han de ser maestros, personas que hagan discípulos.

Pero la principal insistencia de este párrafo conclusivo recae sobre la revelación que en ese momento se ha hecho de quién es Jesús, idea que guarda estrecha relación con la argumentación del capítulo 12 *supra*. A Jesús se le ha dado “toda autoridad en el cielo y en la tierra” -expresión prácticamente idéntica a la frase relativa al reino en la versión mateana del Padrenuestro-<sup>1142</sup>. Éste parece ser el modo en que se responde a esa oración; éste es, en otras palabras, el modo en que viene el reino, el modo en que se hace la voluntad del “Padre”. La trascendencia de la resurrección,

en lo que a Mateo se refiere, estriba en que a partir de este momento Jesús desempeña el papel que le había sido señalado al Mesías en los Salmos 2, 72 y 89, que se concentró en figuras tan cargadas de imágenes como el “hijo del hombre” de Daniel 7 y los textos que desarrollaron esa línea de pensamiento. Esta escena, en otras palabras, no es una escena de “exaltación que sólo se convierte en una escena de “resurrección” debido al lugar que ocupa dentro de la narración<sup>1143</sup>. La misión universal que Jesús encomienda a los discípulos depende directamente del hecho de que posee toda autoridad en el cielo y en la tierra, dentro del reino que en este momento está perfecta y verdaderamente inaugurado. La única explicación de esta autoridad mesiánica por un lado, y de esta realización del reino por otro, es que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos<sup>1144</sup>.

La seña más clara de autenticidad que hay en este párrafo es esta nota discordante: “pero algunos dudaban” (versículo 17). Mateo sólo presenta allí a los Once; ¿cuántos son “algunos”? ¿Dos o tres? ¿Cuáles? ¿Quedaron resueltas sus dudas? ¿Qué forma adoptaron sus dudas? Queremos saber, pero de nuevo Mateo nos deja a oscuras. Podemos estar seguros, sin embargo, de que este extraño comentario no se le habría ocurrido a alguien que contara la historia como pura ficción, para reforzar la fe y la misión, en algún momento hacia finales del siglo. Si hasta algunos de los discípulos más íntimos de Jesús tenían dudas, ¿qué esperanza, podría pensar un lector, habrá para los demás? Tampoco bastará con decir que Mateo alude a divisiones entre diferentes grupos de discípulos, o diferentes dirigentes que surgieron de los Once. Si eso hubiera sido así, podríamos haber esperado algunos nombres. ¿De qué otro modo podría servir la historia para resaltarlos, y quizá advertir contra ellos? No se nos da ninguno. Esto nos fuerza a buscar otra explicación. Una obvia es que aquí, como en otras narraciones pascuales canónicas, Jesús resucitado era y no era “el mismo” que había sido antes. Había en él algo diferente, algo en lo que sus amigos y seguidores más íntimos no podían poner el dedo en aquel momento, algo que parecía capacitarlo para hacer cosas diferentes. El Jesús de Mateo no disipa sus dudas y temores, como hacen el Jesús de Juan y, aún más claramente, el de Lucas. Permite que permanezca en el aire cierta tensión. Era Jesús, desde luego, pero había en torno a él un misterio que hasta quienes mejor le conocían eran incapaces en ese momento de penetrar.

Entre las sorpresas de este párrafo está la denominación trinitaria del dios de Israel en el versículo 19. Ésta no es en modo alguno la fórmula de este tipo más antigua del Nuevo Testamento, por supuesto (uno piensa en pasajes como 2 Corintios 13,13 y Gálatas 4,4-7), de manera que sería ilegítimo defender una fecha tardía apoyándose tan sólo en esta base<sup>1145</sup>.

La fórmula trinitaria ha llegado a estar tan afianzada en la tradición y particularmente en la liturgia de la iglesia, en gran medida debido a este pasaje, que la frase puede dar una sensación “de desarrollo”, como si hubiera dado un gran paso hacia los dogmas cristológicos y trinitarios de los siglos IV y V, o incluso hubiera sido generada dentro de ellos, juicio que los paralelos de Pablo y de otros lugares demuestran falso. Una vez más, como en el caso de nuestro análisis del capítulo 12, vislumbramos en la teología paleocristiana la ulterior dimensión de la revelación de Jesús, mediante su resurrección, como el Mesías de Israel: precisamente en su calidad de Mesías es el verdadero señor del mundo, compartiendo la autoridad que el dios de Israel dijo que no compartirá con nadie. Y el modo en que esa autoridad se ha de ejercer a partir de este momento es el Espíritu.

El mandato de bautizar, junto con la mención del Espíritu, nos llevan de vuelta al bautismo de Juan, donde se prometió que el que venía bautizaría con el Espíritu. Esto hace pensar que hemos de ver el movimiento iniciado con el mandato de Jesús resucitado como la extensión universal del movimiento de renovación de la alianza que empezó con Juan y que a partir de este momento continúa bajo la autoridad de Jesús resucitado y con el poder del Espíritu -igual que en Hechos-<sup>1146</sup>. En Hechos, el bautismo es normalmente “en” el nombre de Jesús<sup>1147</sup>; en Pablo, es “en el Mesías” (*eis Christon*)<sup>1148</sup>. Lo mismo que estas fórmulas no son mutuamente excluyentes, pero destacan rasgos diferentes del mismo y complejo acontecimiento, no debemos suponer que la denominación trinitaria del dios verdadero por parte de Mateo, y el mandato de bautizar en ese nombre, fueran entendidos por Mateo y otros cristianos primitivos como opuestos a la práctica que Hechos describe y Pablo refleja. Lo importante es que Jesús resucitado está desde este momento en el centro del cuadro paleocristiano del dios vivo. El bautismo, con todo su simbolismo relacionado con el éxodo y que se remonta al bautismo de Juan, es el modo de entrar en la familia de este dios, la familia de la alianza renovada. Y, de manera más explícita en Pablo (Romanos 6, Colosenses 2), el bautismo está vinculado en particular con lo que el dios vivo ha llevado a cabo en la resurrección de Jesús.

La promesa final de que Jesús estará con su pueblo “hasta el final de la era” (*heos tes synteleyias tou aionos*) se sitúa claramente dentro de la estructura cronológica de “dos eras” que, como hemos visto, es característica del judaísmo mayoritario farisaico/rabínico, y también del cristianismo primitivo, particularmente de Pablo<sup>1149</sup>. Lo importante aquí es que “la era venidera” ha sido ya puesta en marcha con la resurrección de Jesús, y que Jesús resucitado representa y encarna esta nueva era, y por tanto se convierte en el puente humano entre ella y la presente. Su promesa



de estar “con vosotros siempre” es así, al mismo tiempo, el cumplimiento de la promesa del Emmanuel y, con ello, de la promesa de Dios de estar incluso con un grupo pequeño de fieles como si estuvieran realmente en el Templo como tal<sup>1150</sup>. Es también el signo de que en él ha visto la luz el *eschaton*, de manera que a su pueblo se le garantiza un tránsito seguro por la era presente y a la largamente esperada era venidera.

## 6. Mateo y la resurrección: conclusión

La rica exposición que Mateo hace de lo que él considera la consecuencia directa del hecho de la resurrección de Jesús presenta, pues, muchos puntos de contacto con las diversas tradiciones paleocristianas estudiadas en la Parte III. Resultaría sorprendente que no fuera así. Y sin embargo da la impresión de ir por libre. Su lenguaje e imágenes guardan relación con el resto de su evangelio. Evidentemente no se ha empapado de la teología de la resurrección de Pablo o el Apocalipsis. No ha inventado desde cero relatos pascales; los argumentos elaborados en el capítulo 13 lo excluyen. Los ha contado de nuevo, dándoles determinada forma y acentos para que encajen con el final de la lógica narrativa y teológica de su evangelio; pero es imposible que fueran simplemente sacadas de la nada en algún momento de finales del siglo I. Mediante estas historias contadas de nuevo, Mateo nos hace ver que Jesús cumple finalmente las promesas hechas a Abraham y David, la promesa de regreso del exilio, el cumplimiento de todo cuanto Moisés había sido y dicho<sup>1151</sup>. Todo esto está presente, no como si viniera derivado de Pablo o algún otro, sino como si Mateo mismo hubiera reflexionado sobre las historias primitivas durante largo tiempo y las hubiera contado de nuevo en esta forma a la vez que les permitía seguir siendo, esencialmente, historias primitivas.

Mateo escribió un libro que es, hasta la médula, una obra de historia y teología judías. Toda su tesis es que el dios de Israel actuó en Jesús de manera culminante y decisiva. Como sostuve en el primer volumen, no hay modo alguno en que podamos pensar en esta actividad divina, dentro de tal marco judío, salvo en relación con acontecimientos históricos<sup>1152</sup>. Mateo creía, exactamente igual que Pablo, que Jesús resucitó realmente de entre los muertos, dejando tras de sí un sepulcro vacío. Las historias que cuenta en el capítulo 28, aunque exactamente igual de extrañas que las contadas por los demás evangelistas, ni él ni sus fuentes pudieron pretender que se entendieran en el sentido de “ésta es una manera metafórica de hablar de la



victoria de la cruz”, o “leed estos cuentos y sentiréis la presencia espiritual de Jesús”. Estas narraciones, aunque cargadas de significado en muchos planos, no se desarrollan simplemente a partir de ese significado para parecer historia. No son todo glaseado sin pastel. Si Mateo no hubiera creído que había un verdadero pastel, para empezar no habría habido nada, ningún significado, que decorar.

Asimismo, Mateo, como los demás, describe a un Jesús que viene y va, que aparece y desaparece y que es objeto de dudas al final mismo por parte de algunos de sus estrechos y obedientes colaboradores. Mateo no llega a describir nunca un momento de despedida, pero está claro que lo ha habido; como señalamos en el capítulo 13, el Jesús de Mateo estará “con vosotros siempre”, pero Mateo no espera en este momento que sus lectores se encuentren con Jesús en un monte de Galilea como habían hecho los Once. Su Jesús resucitado era suficientemente “corporal”, no sólo para dejar una tumba vacía tras de sí, sino para generar una compleja controversia, entre los cristianos y sus adversarios, acerca de cómo podría haberse producido tal cosa, controversia que hubiera sido inexplicable a menos que ambas partes supieran que la afirmación atañía a la resurrección corporal. (Con otras palabras, los versículos 11-15 son incomprensibles salvo como reflejo de algún tipo de debate real; pero tal debate es a su vez incomprensible salvo como resultado de una afirmación, no acerca de una incorpórea “vida después de la muerte”, por gloriosa que sea, sino acerca de una resurrección corporal.) Pero el Jesús de Mateo es al mismo tiempo suficientemente diferente (nos faltan las palabras como a los primeros cristianos; una vez más recurrimos a la palabra “transfísico”, no para resolver el misterio, sino para darle, al menos, un nombre) para aparecer y desaparecer de maneras impredecibles y para ser objeto de dudas. Como en Juan, en efecto, el hecho de la duda se convierte como tal en una intensa reafirmación de la fe.

Enseguida pasaremos a Juan, donde encontraremos más explicaciones y también más misterio. Pero antes vamos a ocuparnos de Lucas, que completa los relatos pascuales sinópticos con el más largo y más artístico de todos ellos.

# Capítulo 16

## Corazones que arden y pan partido: Lucas

### 1. Introducción

Lucas 24 es una pequeña obra maestra pensada para ser la escena conclusiva de una obra de arte de gran envergadura. Fuera o no verdad que, como decía fantasiosamente la tradición, el autor del tercer evangelio fue pintor, su destreza a la hora de esbozar cuadros verbales no tiene parangón en el Nuevo Testamento, y su capítulo sobre la resurrección la despliega abundantemente<sup>1153</sup>. Se trata, por supuesto, de una de las dos descripciones lucanas de Jesús resucitado, de las cuales la segunda es Hechos 1; el presente capítulo se va a ocupar de ambas.

Lucas 24 tiene tres secciones y una conclusión final. La escena central, que invita a un tratamiento artístico y lo ha recibido posteriormente en muchos lienzos y vidrieras, es el viaje a Emaús y la breve comida a la llegada. Gran parte del evangelio de Lucas, como Hechos, tiene el viaje como su motivo subyacente: el camino andado hasta Emaús se convierte en el vehículo del mensaje fundamental que Lucas quiere transmitir acerca de la Pascua y su significado. Esta larga historia central (24,13-35) está flanqueada por una introducción más breve (24,1-12, más o menos paralela a las escenas pascuales iniciales de Mateo y Marcos) y una escena conclusiva en la habitación de arriba donde están reunidos los discípulos (24,36-49). Los cuatro versículos finales (50-53) rematan el evangelio como un todo, y simultáneamente se solapan con la escena inicial de Hechos. A los lectores se les deja por el momento donde empezaron, dando culto en el Templo; pero Jesús mismo termina como el exaltado señor del mundo, dispuesto ya a empezar la segunda fase de su obra. (Hechos empieza hablando de “todo lo que Jesús *empezó a hacer y enseñar*” [1,1]; describe su continuado ministerio de obras y palabras.)

Como los demás evangelistas, Lucas cuenta las historias pascuales a su manera. Se siente libre para darles forma y destacar lecciones concretas, que resultan bastante obvias dado que las repite en cada una de las

secciones del capítulo. Pero, como vimos en el capítulo 13, no se siente libre para modificar sustancialmente lo que debía ser considerado como una tradición muy primitiva. Sus historias comparten con los otros relatos canónicos los rasgos extraños, únicos en la literatura antigua tanto judía como pagana, que simultáneamente encajan con la reflexión paleocristiana sobre lo que realmente entrañaba la resurrección, al tiempo que no muestran signos de haber tomado prestados de dicha reflexión los elaborados detalles teológicos o exegéticos que tan rápidamente quedaron vinculados con la creencia en la resurrección de Jesús y en la de sus seguidores.

No ha habido ningún intento de arreglar los detalles. Lucas ha seguido a Marcos en muchos aspectos a lo largo de su evangelio, pero aquí se aleja tranquilamente de él, ya que no menciona que se mandara a los discípulos que fueran a Galilea, ni da indicación alguna de que hubiera apariciones pascuales en otro lugar que no fuera Jerusalén y sus alrededores. Lucas da el nombre de tres mujeres como las primeras visitantes de la tumba: María Magdalena, Juana y María la madre de Santiago; pero también habla de “las otras que estaban con ellas” (24,10). En vez del joven vestido de blanco de Marco, y del ángel resplandeciente de Mateo, hay “dos hombres con vestiduras resplandecientes” (24,4). No hay mención alguna de que las mujeres vieran a Jesús, cosa que sí hacen en Mateo, lo mismo que María Magdalena en Juan. Lucas coincide con Marcos en que las mujeres traían especias para completar el trabajo de ungir el cuerpo, cosa que en Mateo no se menciona y que en Juan fue realizada por José y Nicodemo. Las mujeres cumplen el encargo que se les ha hecho de decírselo a los discípulos, pero “sus palabras les parecieron a ellos puro desatino, y no les creyeron” (24,11). Como en Juan, Pedro corre hasta la tumba y ve los lienzos funerarios. El versículo que describe esto (24,12) falta en algunos manuscritos; pero entre las razones para conservarlo están la referencia retrospectiva al episodio en el versículo 24, donde Cleofás dice que “algunos de los nuestros” fueron a la tumba<sup>1154</sup>. Si el versículo 12 hubiera sido una invención posterior pensada para anticipar esto, podríamos haber esperado que mencionara a alguien más y no solamente a Pedro. Y, de manera tal vez muy evidente entre las características secundarias del capítulo, la entera secuencia de apariciones pascuales, que culmina en la ascensión como tal, parece tener lugar en un solo día. Dentro de la simplicidad estructural del capítulo, hay tantos cabos sueltos como gente en una pintura de Breughel.

Estas dos últimas características -la aparición a Pedro y la estructura de día único- nos alertan de algo que un escritor del siglo I habría dado por supuesto, pero que los críticos posteriores a la Ilustración a veces olvidan.

En el mundo antiguo, alguien que pretendía contar a la gente lo que realmente pasó no se sentía obligado (no más que hoy en día un buen periodista, o incluso un historiador que verdaderamente ejerza) a mencionar cada rasgo de cada episodio. Pedro fue a la tumba; “algunos de los nuestros” fueron a la tumba. Si decimos “el obispo fue a la fiesta”, y otra persona dice “el obispo y sus dos hijas fueron a la fiesta”, no tenemos una contradicción entre ambas afirmaciones. Cuando Josefo cuenta el relato de su propia participación en las diversas acciones que iniciaron la guerra judío-romana en el 66 d.C., la historia que cuenta en su *Guerra judía* y la historia paralela que cuenta en *Vida* no siempre guardan correspondencia en los detalles. Cuando Lucas encaja todas las apariciones pascuales en un solo día en el capítulo 24, y en Hechos 1 las extiende a lo largo de cuarenta días, no debemos suponer que lo hayamos pillado en un terrible descuido histórico<sup>1155</sup>. De la misma manera, sería erróneo destacar las pequeñas discrepancias entre las cuatro narraciones canónicas como si constituyeran una prueba de que en realidad no sucedió nada en absoluto. Si acaso, el argumento funcionaría al revés. Si no pasó nada, y si alguien, años después, inventó una historia de unas mujeres que descubrieron una tumba vacía, debiéramos esperar, no cuatro historias ligeramente diferentes, sino una sola historia. Pongamos un ejemplo paralelo: no podemos armonizar las diferentes versiones de la negación de Jesús por parte de Pedro (¿cuántas veces cantó el gallo y cuándo?), no porque Pedro no negase a Jesús sino porque sí lo hizo<sup>1156</sup>.

En la obra de Lucas, lo mismo que en las demás narraciones canónicas, no hay (como vimos) indicio alguno de que el significado principal de la resurrección de Jesús tenga algo que ver con el futuro personal post mórtem de nadie más. La conclusión no es “vosotros también podéis obtener una vida después de la muerte”, ni nada remotamente parecido a esto. La conclusión es “esto demuestra que el plan divino para Israel y el mundo ha llegado a su inesperado clímax, y que a vosotros se os encomienda con ello ponerlo en práctica en el mundo”. Ambos elementos de dicha conclusión -el clímax de una narración larga y divinamente ordenada, la inauguración de una nueva misión universal- se entretajan en Lucas 24 y Hechos 1 en varios puntos, y proporcionan el contexto para el otro rasgo que se debe sacar, a saber, la regla de vida a la que los seguidores de Jesús están obligados en lo sucesivo<sup>1157</sup>. Para Lucas, la Pascua versa sobre dos cosas: por un lado, sobre el significado de la Historia (particularmente de la historia de Israel; pero esta historia siempre estuvo, en su opinión, destinada a beneficiar al mundo entero); y por otro, sobre la tarea y forma de la iglesia, que deriva directamente de dicha Historia.

Pero primero debemos examinar Lucas 24 en su contexto dentro del evangelio como un todo, y Hechos 1 en relación con el libro de Hechos como un todo. Ambos tienen papeles estructurales que desempeñar dentro del plan global de Lucas. Observando cómo funcionan a este respecto podemos crear una plataforma desde la cual observar convenientemente todos los detalles de la versión lucana del momento crucial de la Historia y de la tarea y la vida de la iglesia.

## **2. Lucas 24 y Hechos 1 dentro de la obra de Lucas como un todo**

Si Lucas 24 nos ofrece un cuadro bien estructurado, lo mismo cabe decir del evangelio como un todo. La narración de la resurrección saca temas que han sido destacados a lo largo del evangelio, pero parece haber sido pensado en particular para formar pareja a juego con el prólogo (capítulos 1-2), no con un paralelismo servil, sino mediante varios rasgos que, cuando se sitúan uno al lado del otro, se muestran mutuamente iluminadores.

Tras la formal introducción (1,1-4), Lucas nos presenta a Zacarías e Isabel, que van a ser los padres de Juan el Bautista. Zacarías, que trabaja como sacerdote en el Templo, se ve enfrentado a un ángel que le informa de que va a tener un hijo (1,5-23). Se podría decir de él lo que se dijo de los once en 24,11: estas palabras le parecieron puro desatino, y no las creyó. Pero el poder del dios de Israel está en acción, y la pareja entrada en años se sorprende cuando todo se cumple (1,24-25.57-80) -igual que, por supuesto, los personajes de Lucas 24-.

En el centro de los capítulos iniciales está la historia de la concepción y nacimiento de Jesús, y debemos suponer que Lucas pretende que esto se considere como paralelo, en cierto modo, al acontecimiento de la Pascua. El relato tiene su propia lógica interna, y ni él ni Lucas 24 han quedado asimilados el uno al otro; pero no podemos dejar de observar al ángel, que anuncia y explica lo que está pasando, y particularmente la insistencia en Jesús como Mesías de Israel (1,32; 2,11.26; 24,26.46). Esta historia es a su vez el contexto de los comentarios de Simeón acerca de Jesús como quien trae la salvación no sólo para Israel, sino también para los gentiles (2,32), lo cual se repite luego como una de las ideas principales al final de la historia pascual (24,47). Y, en particular, Simeón dice palabras ominosas a María, al bendecir a Jesús y hablar de lo que conseguirá: “Este niño”, dice, “está puesto para la caída y resurrección de muchos en Israel” (*eis ptosin kai*

*anastasin pollon en to Israel 2,34*). Israel como un todo va a “caer” y a “levantarse de nuevo” en él y por él: él será el portador del destino de Israel como el pueblo del éxodo, el pueblo esclavizado y luego redimido, el pueblo exiliado y luego restaurado. Él es, como declara Ana la profetisa, el que cumplirá las esperanzas de aquellos “que buscan la redención (*lutrosis*) de Jerusalén”. “Nosotros esperábamos”, dice Cleofás en el camino de Emaús, “que fuera él quien redimiera a Israel” (*ho mellon lutrousthai ton Israel 24,21*). Estos múltiples vínculos no pueden ser accidentales. Lucas está contando la historia pascual de manera que diga: todo lo que fue prometido en el prólogo se ha cumplido en este momento, aunque no en el modo en que se imaginaba.

El paralelo más espectacular entre los capítulos 1-2 y 24 se da entre la historia del Jesús de doce años encontrado en el Templo (2,41-51) y el Jesús que va de incógnito por el camino de Emaús<sup>1158</sup>. Otra Pascua, otra visita a Jerusalén: una pareja que empieza su viaje marchándose de Jerusalén, que descubre (en el capítulo 2) que Jesús no estaba con ellos o (en el capítulo 24) que sí lo estaba, pero sin que lo reconocieran. María y José regresan apresuradamente a la ciudad, lo mismo que Cleofás y su compañera, pero con un estado de ánimo muy diferente. En vano buscan durante tres días (2,46), hecho cuyo paralelo no hace falta señalar. Cuando encuentran al niño Jesús, la desconcertante contestación de éste tiene su eco, andando la historia evangélica adelante, en la respuesta del Jesús no reconocido a los dos que van de camino. “¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que era necesario que yo estuviera entre los asuntos de mi padre?” (*hoti en tois tou patros mou dei einai me, 2,49*); y luego, al final: “¡Necios y lentos de corazón para creer todo lo que los profetas habían dicho! ¿Acaso no era necesario que el Mesías padeciera estas cosas (*ouchi tauta edei pathein ton Christon*) para entrar en su gloria?” (24,25-26). La pareja cansada y preocupada del Templo hace juego con la pareja triste y decepcionada de la carretera. María y José descubren a Jesús, y eso precisamente les enfrenta a unas palabras extrañas acerca de la necesidad divina; Cleofás y su compañera, que han oído las extrañas palabras acerca de la necesidad divina, se sientan a comer y descubren que el desconocido había sido Jesús todo el tiempo.

La “necesidad” que aparece en ambos pasajes -expresada con el conciso verbo griego *dei*, “es necesario”- es un tema recurrente a lo largo de Lucas, y estas dos ocasiones en que la encontramos (junto con las otras dos del capítulo final [24,7.44] que guardan estrecha relación con 24,26), sirven de marco para las demás, cada una de las cuales hace su aportación propia al desarrollo del relato y particularmente al significado final de la Pascua:

Decía: “El hijo del hombre *debe (dei)* sufrir muchas cosas y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser muerto, y resucitado al tercer día”.

Id a decirle a ese zorro [es decir, a Herodes Antipas]: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero hoy y mañana y pasado *tengo que (dei)* seguir adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén.

Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo. Pero *era necesario (edei)* que celebráramos una fiesta y nos alegráramos, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado.

Pero antes [el hijo del hombre] *tiene que (dei)* padecer mucho y ser reprobado por esta generación.

Porque os digo que *es necesario (dei)* que se cumpla en mí lo que está escrito: “Fue contado entre los malhechores”<sup>1159</sup>.

Para Lucas, la importancia de la Pascua radica sobre todo en que completa las cosas que “deben” tener lugar con relación a Jesús. De ese modo revela, a quienes anteriormente no habían caído en ello, la historia que las Escrituras de Israel habían estado contando todo el tiempo.

Lucas no sólo nos cuenta que todo esto “debe” tener lugar, para que se complete la narrativa bíblica todavía inacabada, el relato del dios creador y de la alianza con el mundo y particularmente con Israel. También nos muestra cómo acontece, hilvanando su relato en el relato bíblico, utilizando (especialmente en los capítulos 1-2) expresiones típicas de los Setenta, haciendo constantes referencias y alusiones a las Escrituras. Y aunque, como hemos señalado antes, su relato, como el de los demás, está no obstante sorprendentemente libre de ecos bíblicos directos, hay uno, en el núcleo del relato de Emaús, que sin duda nos dice algo acerca de cuál considera Lucas que es la importancia de la Pascua.

La primera comida mencionada en la Biblia es el momento en que Adán y Eva comen de la fruta prohibida. Su consecuencia directa es un conocimiento nuevo y poco grato: “los ojos de ambos se abrieron, y se dieron cuenta de que estaban desnudos” (*dienoichthesan hoi ophtalmoi ton dúo kai egnosan hoti gymnoi esan*, Génesis 3,7)<sup>1160</sup>. Ahora, esta otra pareja, Cleofás y su compañera (muy probablemente su esposa, una de las muchas Marías que aparecen en el relato evangélico) están a la mesa y se ven enfrentados a un conocimiento nuevo y profundamente grato: “se les



abrieron los ojos y lo reconocieron” (*auton de dienoichthesan hoi ophtalmoi, kai epegnosan auton*, 24,31). Esto, dice Lucas, es la redención definitiva; ésta es la comida que significa que el largo exilio de la raza humana, no sólo de Israel, ha terminado por fin. Éste es el comienzo de la nueva creación. Ésta es la razón por la cual “se ha de anunciar a todas las naciones el arrepentimiento y el perdón de los pecados” (24,47). Si Earle Ellis está en lo cierto al considerar la escena de Emaús como la octava comida del evangelio, tal vez haya un esquema numérico en acción para reforzar la misma idea (que, como veremos, queda especialmente destacada por Juan). Éste es el primer día de la nueva semana<sup>1161</sup>.

En medio de todo esto, Lucas no ha olvidado el hecho de que en el judaísmo la resurrección fue siempre una doctrina revolucionaria. Hablaba del verdadero reino del verdadero dios que obtenía la victoria sobre los reinos del mundo. Lucas introduce los dos primeros capítulos de su evangelio haciendo referencia al rey de los judíos y al (entonces) rey del mundo. El capítulo 1 comienza con Herodes, el capítulo 2 con César Augusto; el capítulo 3 sitúa luego al hijo de Augusto, Tiberio César, y al hijo de Herodes, Antipas, dentro de unas coordenadas cronológicas que declaran no simplemente el momento en que todo esto tuvo lugar, sino la forma particular que el reino del mundo había adoptado en el momento en que, sin que ellos lo supieran, el reino del verdadero dios, en la persona del verdadero hijo de este dios, estaba a punto de ser puesto en marcha<sup>1162</sup>. Muchos lectores de los evangelios se olvidan luego de este contexto implícito, pero Lucas no: el desconcierto de Herodes en 9,7-9 y su amenaza, y la respuesta de Jesús en 13,31-33, se combinan con la amenaza procedente de las autoridades romanas (13,1-3), y cuando Herodes y Pilato finalmente se hacen amigos en 23,12, el lector debiera tener la impresión de que el reino que Jesús ha anunciado se va a enfrentar finalmente a los poderes combinados del mundo. Lucas 24 no hace ninguna aportación considerable a este cuadro, pero tampoco en este caso lo pasa por alto Lucas. Cuando el mensaje sale a “todas las naciones”, ofrece algo más que una simple manera nueva de ser religioso. Como deja claro Hechos, el mensaje es que Jesús es el verdadero señor del mundo. El dios creador está eludiendo las redes del poder y la comunicación imperiales. Un significado fundamental de la Pascua, en lo que respecta a Lucas, es que Jesús y sus seguidores se van a ver en lo sucesivo enfrentados a los reinos del mundo.

Hechos como tal, que empieza con el breve relato en el que Jesús resucitado encomienda la misión a los discípulos y luego asciende, tiene como marco amplio el relato del mundo de Herodes y del mundo del César y

del evangelio que sale y penetra con fuerza en ambos. La primera mitad (Hechos 1-12) cuenta cómo las autoridades judías, y especialmente Herodes, hicieron todo lo posible por detener a los seguidores de Jesús, pero fueron demasiado ambiciosas, de manera que Herodes Agripa acabó dándose aires “divinos” como si fuera un típico príncipe helenístico de segunda categoría, y quedó muerto en el sitio (mientras que, como señala Lucas, “la palabra de Dios seguía avanzando y ganando adeptos”)<sup>1163</sup>. La segunda mitad (Hechos 13-28) presenta al evangelio saliendo al mundo más amplio del imperio romano, sobre todo a través de Pablo, quien declara en Tesalónica que hay “otro rey, a saber, Jesús”, y finalmente llega a Roma para anunciar el reino del único dios verdadero y enseñar acerca del señor Jesús, el Mesías, con toda audacia y sin trabas<sup>1164</sup>. Por supuesto, en Hechos hay más cosas que lo que este esqueto esquema indica, pero éste muestra lo que Lucas considera como la consecuencia directa de que Jesús sea saludado como el Mesías resucitado y señor<sup>1165</sup>.

El papel de Hechos 1, que completa el relato lucano de Jesús resucitado con la historia de su ascensión, se puede entender ya en una relación global con el resto de la obra de Lucas. Por supuesto, es un relato único; ninguno de los otros evangelios intenta una cosa así (aunque el final más largo de Marcos hace referencia a ello)<sup>1166</sup>. Como en su evangelio, Lucas insiste en que Jesús está verdaderamente vivo: “se les presentó vivo después de su padecimiento con muchas pruebas, apareciéndoseles (*optanomenos autois*) durante cuarenta días y hablándoles de las cosas relativas al reino de Dios” (1,3). Dentro del contexto, esto no se puede tomar, por supuesto, más que como una referencia a la nueva vida corporal de Jesús; Lucas conoce la diferencia entre visiones y cosas que suceden en la “vida real”, y la resurrección es manifiestamente una de estas últimas<sup>1167</sup>. En particular, Jesús da instrucciones a los discípulos para que aguarden que el Espíritu Santo se derrame sobre ellos (1,4-5), y luego para la misión universal (1,6-8).

Esta última idea no se debe malinterpretar. Ante la pregunta que los discípulos le hacen: “Señor, ¿es en este momento cuando vas a restaurar el reino a Israel?”, Jesús da una respuesta que muchos han tomado por un “no”, pero que Lucas casi con toda seguridad interpreta como un “sí”. No sabrán nada acerca de momentos particulares, pero así es como llegará el reino: mediante el testimonio movido por el Espíritu que ellos darán de él en Jerusalén, Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra. Como se ha señalado a menudo, esta frase es programática para el libro entero, ya que éste se mueve desde la predicación inicial en Jerusalén y sus alrededores,

pasando por una misión específicamente samaritana en el capítulo 8, hasta el despliegue universal del evangelio, iniciado por la predicación de Pedro a Cornelio en el capítulo 10, pero llevado adelante particularmente en virtud de los viajes misioneros de Pablo en los capítulos 13-28. Aunque en Roma había cristianos antes de que Pablo llegara allí, el versículo final de Lucas, ya citado, indudable pretendía volver retrospectivamente la mirada a 1,6. Así es como ha de venir el reino: no mediante una restauración nacional de Israel, como se había esperado (véase 24,21), sino con la salida de los representantes del Mesías de Israel al mundo para proclamarlo su legítimo señor. Como vimos en el capítulo 12, éste es un resultado lógico de la antigua expectativa mesiánica. Se ajusta, aunque de manera diferente que la mutación a la que Josefo insta, a lo que este autor describe como una esperanza ferviente en el siglo I [1168](#).

Esta situación teológica y política es el contexto adecuado para entender lo que Lucas pretende con su descripción de la “ascensión” de Jesús en Hechos 1,9-11, anticipada en Lucas 24,51 [1169](#). Aunque a veces se asegura que este acontecimiento, y la cuidadosa distinción establecida entre él y la resurrección, son propios de Lucas, ya hemos señalado que Pablo puede hacer igualmente tal distinción, y veremos que, de nuevo pese a reiteradas afirmaciones, también Juan [1170](#). Si Jesús estaba realmente vivo de nuevo en (lo que nosotros llamaríamos) un cuerpo físico de algún tipo, como hemos visto que afirma Pablo no menos que Lucas, y si tras un breve lapso de tiempo este cuerpo físico dejó de estar presente (sin que el cuerpo estuviera en tumba alguna), este nuevo estado de cosas requería algún tipo de explicación. El verdadero problema, de hecho, tanto para quienes oían la historia en el siglo I como para sus sucesores del siglo XXI, no es tanto la ascensión como tal, sino la idea de que un cuerpo sea a la vez físico (en el sentido de que la tumba quedó vacía después de que se hubo marchado) y “transfísico” (en el sentido de que puede aparecer y desaparecer, no siempre es reconocido inmediatamente, etcétera). La dificultad estriba en este tipo de corporeidad, que no entrañaba ni el abandono del viejo cuerpo en la tumba ni la mera resucitación de un cadáver. La ascensión es la solución que Lucas y Juan ofrecen, cada uno a su manera, y que también Pablo ofrece a la suya.

Podemos recordarnos en este punto dos reglas básicas que los lectores modernos han de observar al leer textos judíos antiguos. En primer lugar, que se hable de dos niveles en la realidad, de un “cielo” situado en el firmamento por encima de la tierra, casi con seguridad no es signo de una cosmología de doble nivel, y menos aún de triple. Lo mismo que nosotros decimos que el sol “sale”, aun cuando sabemos que la tierra gira con

relación al sol, los antiguos judíos se sentían cómodos con este lenguaje de ascensión celestial, sin suponer por ello que su dios, y quienes compartían su morada, estaban situados físicamente unos cuantos miles de metros por encima de la superficie de la tierra. En segundo lugar, y relacionado con esto, el lenguaje de “cielo” y “tierra”, aunque se podría utilizar para denotar el firmamento por un lado y la tierra firme por otro, se solía emplear de una manera teológica refinada, para denotar los universos paralelos y entrelazados habitados por el dios creador, por un lado, y los seres humanos, por otro. Decir de alguien que “subió al cielo” no daba a entender en modo alguno que la persona en cuestión se había (a) convertido en un primitivo viajero del espacio y (b) había llegado, por ese medio, a una ubicación diferente dentro del presente universo espacio-temporal. No debemos permitir que el lenguaje vivido, y hasta escabroso, de la Edad Media, o los numerosos himnos y oraciones que utilizan la palabra “cielo” para denotar, al parecer, una remota ubicación dentro del cosmos que actualmente habitamos, nos hagan imaginar que los judíos del siglo I pensaban también literalmente de ese modo. Algunos tal vez sí, en efecto; no hay manera de decir lo que la gente puede llegar a creer; pero no debemos imaginar que los escritores paleocristianos pensaban de ese modo. La historia de Lucas tampoco se ha de asimilar a la extraña historia de Elías, en el Antiguo Testamento<sup>1171</sup>. Elías no murió; fue “llevado al cielo” directamente. El paralelo bíblico más interesante, que casi con seguridad afectó al modo en que Lucas cuenta la historia, es el de Daniel 7, donde “uno como un hijo de hombre” (que representa, dentro del marco mitológico de la visión, a “el pueblo de los santos del altísimo”) es exaltado para sentarse junto a “el anciano de días” después de padecer, según parece, a manos de las “bestias”, en particular de la cuarta<sup>1172</sup>. La ascensión no es una mera solución a un problema relativo a lo que le sucede a un cuerpo de este nuevo tipo. Es, tanto para Lucas como para Pablo, la acreditación de Jesús como representante de Israel, y el dictado divino de la sentencia, al menos de manera implícita, en favor suyo y en contra de las naciones paganas que han oprimido a Israel y contra los soberanos del momento que lo han corrompido. Es, dicho con otras palabras, la respuesta directa a la pregunta planteada por los discípulos en 1,6. Así es como se va a restaurar el reino a Israel: mediante la entronización del Mesías, que lo representa, como verdadero señor del mundo. Resulta que esto llega por una vía casi totalmente diferente a la posición que Pablo exponía en 1 Corintios 15,20-28, aunque, una vez más, sin nada de la desarrollada exégesis que Pablo emplea para expresar esa idea.

De hecho, para cualquier lector romano de la época y para muchos otros lectores del mundo pagano en general, la historia de la ascensión de Jesús habría tenido una resonancia antiimperial inmediata, afín a la que un judío devoto podría haber extraído de los ecos implícitos de Daniel 7. Como vimos en el capítulo 2, para los tiempos de Pablo estaba ya perfectamente consolidada la costumbre de que los emperadores fueran declarados divinos después de su muerte, y las pruebas que se aducían para ello eran uno o dos testigos que habían alcanzado a ver el alma del emperador muerto ascendiendo hacia los cielos. Augusto proclamó que un oportuno cometa era el alma de su padre adoptivo Julio César; en el funeral de Tito, un águila salió de la pira y ascendió volando a lo alto. El paralelo con la historia cristiana no es exacto, porque la idea era luego que el nuevo emperador tenía que ser saludado como “hijo de dios” a causa de la divinización de su predecesor, mientras que los primeros cristianos reservaban ese título para Jesús, que en ese momento estaba resucitado y exaltado. Las historias cristianas de la ascensión no pueden proceder de esas historias paganas; pero ciertamente habrían sonado, en la segunda mitad del siglo I, como antiimperiales. Jesús era señor, y el César no. No sólo la resurrección de Jesús, sino también su ascensión, llevaban consigo una inevitable trascendencia política; y dicha trascendencia guardaba estrecha correspondencia con lo que descubrimos al examinar a Pablo. Pero, una vez más, Lucas no desarrolló la idea de una manera paulina. Simplemente utiliza la historia, con un mínimo de ornamentación, como la base de un libro en el cual habla del evangelio subversivo que sale, frente a una feroz oposición, a anunciar al dios de Israel y su reino universal, y, en particular, a proclamar a Jesús como señor y Mesías.

### **3. El acontecimiento único**

“Lo de Emaús no sucedió nunca; lo de Emaús sucede siempre.” Así dice Dominic Crossan, en una combinación muy suya de negación provocadora y atractivo encantador<sup>1173</sup>. Compendia una opinión que ha llegado a ser tan ampliamente aceptada que en muchos círculos, no sólo del ámbito de la investigación, sino también de muchas iglesias, se da por supuesto que los relatos pascales de los evangelios, especialmente los de Lucas, no tienen nada que ver con cosas que realmente tuvieron lugar en el mundo real del espacio y del tiempo, y tienen todo que ver con lo que sucede en una realidad invisible en la cual, por una parte, Jesús está “vivo” en algún sentido

que no entrañaba una tumba vacía, y los corazones y mentes de los creyentes quedan fortalecidos por la experiencia que de él tienen<sup>1174</sup>.

Independientemente de lo que hoy en día decidamos a ese respecto - cosa que queda por considerar en la Parte final del presente libro- podemos estar seguros de que Lucas mismo no habría estado de acuerdo con el juicio de Crossan. Lo fundamental de su historia es que versa sobre un acontecimiento que él entiende, no como un “ejemplo” del tipo de “experiencia espiritual” que la gente puede aún tener al reflexionar acerca de sucesos extraños, meditar sobre las Escrituras y partir juntos el pan, sino como una conmoción, un momento único y excepcional. Lucas presenta la resurrección de Jesús como una sorpresa para las mujeres (24,1-8), para los once (24,9-11), para Pedro (24,12), para los dos que iban de camino (24,13-35) y de nuevo para los discípulos que se encontraban en la habitación de arriba (24,37.41). Y la explicación dada, una y otra vez, no es que esto simplemente establece una regla fija que se repetirá en la vida y el culto de la iglesia (aunque esto también sea cierto, como veremos en la sección siguiente de este capítulo), sino que fue el acontecimiento único en virtud del cual el mundo, e Israel, quedaron cambiados para siempre. En esto es en lo que Lucas insiste, tanto en Lucas 24 como en Hechos 1. No podemos tomar estas historias y transformarlas, íntegramente, en cuadros de la continuada experiencia cristiana sin tergiversar, en cada línea, la intención manifiesta de Lucas. Una vez más, esto no quiere decir que Lucas no sea consciente de las múltiples resonancias existentes en la experiencia cristiana que esas historias generan; sólo que se trata de resonancias que se hacen eco, en lo que a él respecta, del acontecimiento original como tal. En concreto, Lucas insiste en la corporeidad de Jesús resucitado, describiéndola, en efecto, tan detalladamente que quienes han supuesto que Pablo promovía un Jesús resucitado no plenamente corpóreo los han contrapuesto a los dos. La tumba, por supuesto, estaba vacía en lo que a Lucas respecta (versículos 1-8); Pedro vio los lienzos funerarios (versículo 12); cuando el extraño sentado a la mesa desapareció de repente, dejó tras de sí el pan partido (versículos 30-31.35). Se presentó vivo con “muchas pruebas convincentes” (Hechos 1,4), con lo cual probablemente Lucas pretende incluir también la escena de la habitación de arriba, donde refuta explícitamente cualquier teoría de que el resucitado fuera un fantasma, un espectro o una alucinación (ideas todas ellas que, como hemos visto, era normal que se le ocurrieran a alguien dentro de aquella cultura):

<sup>24.36</sup>Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: “La paz sea con vosotros”. <sup>37</sup>Pero ellos estaban aterrados y alarmados, y creían estar viendo un



espíritu (*pneuma*). <sup>38</sup>Y él les dijo: “¿Por qué os turbáis? ¿Por qué se suscitan dudas en vuestro interior? <sup>39</sup>Mirad mis manos y mis pies: ¡soy realmente yo! Tocadme y ved; un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo”. <sup>40</sup>Y diciendo esto, les mostró sus manos y sus pies. <sup>41</sup>Como no acababan de creérselo por la alegría, y estaban asombrados, les dijo: “¿Tenéis aquí algo de comer?”. <sup>42</sup>Ellos le ofrecieron un trozo de pescado asado, <sup>43</sup>y él lo tomó y se lo comió delante de ellos.

En esta escena, cada línea, casi cada palabra, demuestra la idea fundamental. Para Lucas, Jesús resucitado es firme y sólidamente corpóreo, susceptible de ser tocado, capaz de comer. Los ecos que esto despierta en otros libros ponen claramente de manifiesto lo que se quiere decir con esto<sup>1175</sup>. Sus manos y sus pies -Lucas no menciona las heridas que todavía muestran, pero ése parece ser el quid del asunto, como en Juan 20,20.25.27- son las mismas manos y pies que antes<sup>1176</sup>. No era un *pneuma*, un “espíritu” o “espectro”; un ser así no poseería los elementos físicos distintivos que él claramente tiene. La expresión “carne y huesos” aquí utilizada no se debe contraponer a la expresión de Pablo “carne y sangre” de 1 Corintios 15,50; Lucas no está ligado a la especial terminología paulina en la cual “carne” (*sarx*) designa siempre lo que es corruptible, y con frecuencia lo que es rebelde. Para él, como más tarde para Tertuliano y otros autores, ésta era simplemente una manera de decir lo que hoy en día decimos cuando utilizamos la palabra “físico”<sup>1177</sup>. Los indicios de Hechos, ya examinados, confirman vívidamente la idea con su insistencia en que el cuerpo de Jesús no se descompuso<sup>1178</sup>.

Lo que Lucas saca en particular de todo esto es, no sólo la dimensión física del cuerpo resucitado de Jesús, sino lo que eso significa para toda una visión del mundo y de Israel dentro del designio divino: con la Pascua ha visto la luz el mundo nuevo, la redención de Israel, la nueva creación. La idea central de estas historias es precisamente, no que algunas personas empezaron a tener cierto tipo de experiencia espiritual que ellos y otros más pueden continuar teniendo a partir de ese momento. Al contrario; en ningún punto de Hechos, tras la ascensión en el capítulo 1, tiene nadie una experiencia ni remotamente parecida a las que Lucas describe en los cuarenta días a partir de Pascua. Por supuesto, hay varios elementos de dichas experiencias que él describe de manera que indiquen el origen de la continuada vida comunitaria cristiana. Los examinaremos enseguida. Pero dichos elementos nacen de algo que, en todo momento, Lucas se esfuerza por mostrar lo más discontinuo posible respecto a la posterior vida cristiana.



Emaús, dice, *sí* sucedió; y, aunque se producen analogías parciales cada vez que unos corazones arden ante una exposición bíblica y que una fe reconocedora se enciende sobre el pan partido, existe otro sentido aún más importante en el cual Emaús *no volverá a suceder nunca*. Al mismo tiempo, y pese a las reiteradas teorías al respecto, es erróneo suponer que Lucas hizo hincapié en la dimensión física de Jesús resucitado con el fin de combatir tendencias docéticas dentro de la iglesia primitiva. El paralelo existente en este punto entre su insistencia en que Jesús no es un *pneuma* y la insistencia de Ignacio en que Jesús resucitado no era un *daimon* podría llevarnos por camino equivocado<sup>1179</sup>. De hecho, Ignacio afrontó el problema de un análisis docético, no sólo del cuerpo resucitado de Jesús, sino también de su humanidad anterior a la crucifixión. Pero si Lucas hubiera escrito con el fin de combatir ese tipo de opinión, resulta impensable que hubiera incluido en el mismo capítulo la historia del camino de Emaús, con su Jesús no reconocido que luego desaparece, luego el relato de Jesús que se aparece de repente en la habitación de arriba y finalmente la ascensión misma.

En lo que atañe a Lucas, pues, no debemos tener dudas: creía en el acontecimiento excepcional y único de la resurrección corporal de Jesús, y creía que el relato entero de las relaciones del creador con el mundo y con Israel había encontrado, como resultado de ello, un nuevo enfoque. Todas las historias de la Escritura señalaban en esa dirección, aunque nadie las había leído de ese modo antes. El relato de Israel había alcanzado su clímax en su Mesías; con él se había inaugurado el nuevo capítulo de la historia del mundo, una nueva era caracterizada por el perdón divino<sup>1180</sup>. La historia lucana de la resurrección no procede de Pablo ni de ninguno de los demás teólogos del Nuevo Testamento. Parece ser su reelaboración personal de tradiciones muy primitivas. Pero al final ha ido a parar muy cerca de todos los demás.

#### **4. La Pascua y la vida de la iglesia**

Tras haber dicho todo esto, es importante observar también cómo Lucas ha contado la historia de tal manera que establece o sostiene reglas de vida común a las que más tarde él mismo va a prestar atención. El punto evidente de partida aparece de nuevo en la historia del camino de Emaús, donde Lucas destaca dos elementos característicos: la nueva exposición de la Escritura y la fracción del pan. Con el primero, los corazones de los dos

que van de camino arden en su interior; con el segundo, se les abren los ojos<sup>1181</sup>. Luego, en la habitación de arriba, Jesús “abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras”<sup>1182</sup>. Al trasladar esto hacia delante a Hechos, encontramos dos de los cuatro elementos de la vida de la iglesia primitiva: la enseñanza de los apóstoles, la comunión, la fracción del pan y las oraciones<sup>1183</sup>. (Podemos suponer que “la enseñanza de los apóstoles” consistía en gran medida en una exposición bíblica, aunque sin duda también contenía historias acerca de Jesús mismo y enseñanzas de éste.) Lo que la obra total de Lucas está concebida para hacer a gran escala, contar la historia de Jesús y de la iglesia primitiva para que su posición en el clímax de la historia escriturística de Israel pueda ser plenamente entendida y hecha propia, el Jesús de Lucas posibilita que los discípulos lo hagan en un cara a cara con él. Deben entender la Biblia de una manera enteramente nueva, a la luz de los acontecimientos que le han sucedido a él. Y han de convertir esta nueva lectura de la Escritura en la fuente de su vida interior de celo ardiente (24,32) y en su marco de referencia para entender quién fue y es Jesús, quiénes son ellos en relación con él y qué deben hacer en consecuencia (24,45-48).

También son inconfundibles los matices de la comida en Emaús. Lucas describe deliberadamente las cuatro acciones de Jesús al tomar el pan, bendecirlo, partirlo y darlo, de manera que se hagan eco de la acción eucarística descrita no sólo en los textos de la Última cena, sino también por Juan, en el episodio en que Jesús da de comer a una multitud en el desierto, y por Pablo en 1 Corintios<sup>1184</sup>. Esto no equivale a negar lo que se ha dicho en la sección anterior, sino simplemente a afirmar que Lucas ha contado la historia excepcional de tal manera que se puede percibir también como paradigmática de la posterior vida cultural.

Por supuesto, la encomienda de la misión anticipa de forma natural la obra posterior de la iglesia, tal como la describe Lucas en Hechos y también como la describe Pablo en sus cartas. “En su nombre se ha de proclamar el arrepentimiento y el perdón a todas las naciones” (24,47); además de las muchas escenas de Hechos que dan expresión a esto, podemos comparar 1 Tesalonicenses 1,9-10, Romanos 1,5 y pasajes similares. Es importante observar que esta encomienda no es ni mucho menos arbitraria. No es como si el acontecimiento de la resurrección de Jesús y las cosas detalladas que luego les manda hacer a sus seguidores quedaran desconectados entre sí. Debido a que Jesús ha resucitado, ha demostrado que es el Mesías de Israel; porque es el Mesías de Israel, es el verdadero señor del mundo, y va a pedir a éste lealtad; con este fin, va a encargar a sus seguidores que actúen en su nombre, con el poder del Espíritu que a su vez es signo e

instrumento de la renovación de la alianza y de una nueva vida. Y los seguidores clave, a través de los cuales se va a poner en marcha el proyecto, son los “testigos” que han visto por sí mismos que Jesús está realmente vivo de nuevo tras su crucifixión<sup>1185</sup>.

## 5. Lucas y la resurrección: conclusión

Este estudio de las narraciones pascuales de Lucas confirma lo que vimos en relación con Marcos y Mateo. Cada uno de los evangelistas se sintió claramente libre para dar forma y contar de nuevo sus historias de tal manera que realcen sus acentos particulares propios y sus intenciones teológicas. Incluso allí donde Lucas coincide parcialmente con Marcos y Mateo, la historia ha quedado sustancialmente reelaborada. Pero la imagen de Jesús es la misma, y es una imagen que, aun cuando resulta profundamente desconcertante en sí misma, encaja con el análisis teológico más desarrollado sobre la resurrección que encontramos en las tradiciones teológicas de las cuales Pablo es el exponente más antiguo. Es una imagen de Jesús resucitado como ser humano sólidamente corpóreo, cuyo cuerpo posee características nuevas, inesperadas e inexplicadas: una imagen de lo que hemos denominado *transphysicality*, o condición física transformada. Lucas no se esfuerza más que ninguno de los otros dos evangelistas por explicar o justificar esta extraordinaria innovación. Simplemente transmite, con su propia interpretación pero sin modificarla sustancialmente, lo que debemos suponer que es una tradición primitiva fundamental, lo que según la creencia de todos los cristianos primitivos había sucedido. Lucas nos lleva un paso más allá en el camino que conduce, no sólo a descubrir qué era lo que todos los cristianos primitivos creían, sino también a plantearse por qué llegaron a creer tal cosa.

# Capítulo 17

## Nuevo día, nuevas tareas: Juan

### 1. Introducción

Los dos capítulos pascuales de Juan están considerados, junto con Romanos 8, por no hablar de los pasajes clave de la correspondencia corintia, entre los escritos más espléndidos sobre la resurrección. Por supuesto, Juan y Romanos difieren totalmente en género y estilo. En lugar de la apretada argumentación y la densa fraseología de Pablo, tenemos el relato engañosamente simple de los acontecimientos pascuales hecho por Juan, cálido y con una caracterización humana profunda y emocionante, preñado de nuevas posibilidades. En lugar de la contundente demostración de la tesis o del “Por tanto...” que apuntala, al final de una larga y resuelta argumentación paulina, nos encontramos con la escena final, inquietantemente abierta, de Juan: “¿A ti qué? Tú sígueme”. El evangelio termina, cierto, con una fe recién hallada, pero es una fe que a partir de ese momento debe salir a un nuevo mundo, un nuevo día, y acometer nuevas tareas sin saber de antemano adonde le conducirá todo ello<sup>1186</sup>.

Los dos capítulos finales del evangelio de Juan son conocidos como un texto problemático. Juan (me referiré a él con este nombre sin prejuzgar acerca de cuál fue realmente de los posibles “Juanes”, si es que los hubo; e igualmente sin llegar a conclusión alguna ni sobre la identidad del discípulo amado ni sobre su relación con el autor real del libro) da la impresión de que concluye el libro al final del capítulo 20. Los versículos 30-31, en efecto, constituirían una conclusión adecuada, no sólo para cualquier historia sobre Jesús, sino para la de Juan en particular:

Jesús realizó en presencia de sus discípulos muchos otros signos que no han sido escritos en este libro. Pero éstos han sido escritos para que creáis que el Mesías, el hijo de Dios, es Jesús; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre<sup>1187</sup>.

Pero luego nos encontramos con el capítulo 21; ningún manuscrito da indicio alguno de que hubiera una sola copia del evangelio que circulara sin él. Hasta los dos últimos versículos del capítulo parece como si el autor fuera el

mismo que el del resto del evangelio. En efecto, el versículo 23 parece una especie de firma personal, quizá escrita (si el autor del evangelio y el discípulo amado son realmente la misma persona) cuando el autor estaba próximo a morir, o, si el discípulo amado no fue el autor, por el autor en torno al tiempo de la muerte del discípulo amado. Ciertamente este versículo previene contra la suposición de que Jesús tuviera la intención de regresar antes de que el discípulo amado hubiera muerto, idea que de algún modo había echado raíces en la iglesia. Pero luego, como si un revisor hubiera añadido un apéndice, el libro termina con una especie de declaración jurada acerca de su autoría:

Éste [es decir, el discípulo amado, mencionado en el versículo anterior] es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es veraz<sup>1188</sup>.

Y el libro concluye con una floritura final, que recuerda 20,30 y que pudo ser añadida por el mismo revisor que añadió el verso 24, o que quizá fueran las palabras finales dejadas por el autor original y que el revisor mantuvo al final detrás de la nota que él mismo había insertado:

Hay muchas otras cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran<sup>1189</sup>.

La cuestión de la autoría, nunca fácil en la tradición evangélica, se vuelve así aún más atormentadoramente insoluble: una nota a pie de página que nos dice quién es el autor, ¡pero no sabemos descifrarla! Sin embargo, la afirmación es clara: este testigo no sólo es de fiar, sino que además fue testigo ocular de todo ello. Por supuesto, la investigación bíblica habitualmente no ha tenido en cuenta este tipo de afirmaciones; en efecto, el hecho mismo de que se hiciera tal afirmación ha llegado a ser considerado con recelo, como un signo de que alguien está intentando colarnos algo escondidas. Que sea o no así en el caso que nos ocupa es un tema para tratar en otro momento. Dicha afirmación debe ocupar su puesto, junto con una nueva lectura del pasaje, como parte de nuestro cuadro de lo que el autor está intentando decir.

Las características básicas de la historia pascual de Juan se exponen pronto. La historia inicial del hallazgo del sepulcro vacío (20,1-18) coincide parcialmente en su contenido con la de los sinópticos, pero son las diferencias las que destacan: María Magdalena es la única de las mujeres a la que se menciona, y se encuentra con Jesús (como las mujeres en Mateo). Como en Lucas 24,12, Pedro corre hasta la tumba al oír la noticia; pero en

este evangelio le acompaña el discípulo amado, y en una escena espectacular corren juntos, y el discípulo amado llega primero a la tumba<sup>1190</sup>. Hay bastantes más detalles, en cada punto de esta narración, que en los semi- paralelos sinópticos; la descripción de los lienzos mortuorios, por ejemplo, y el diálogo entre Jesús y María<sup>1191</sup>.

Siguen a continuación dos historias situadas por la tarde en la habitación de arriba, la primera el mismo día que los acontecimientos del huerto, la segunda una semana después. La primera (20,19-23) parece guardar correspondencia, en su contenido, aunque no tanto en su redacción, con Lucas 24,36-49: Jesús encomienda a sus seguidores una misión en el mundo y les otorga el Espíritu con el fin de prepararlos para la tarea. La segunda presenta una escena que los artistas antiguos y modernos adoran. Tomás, que no estuvo presente aquella primera tarde, adquiere su ya perpetuo apodo al declarar que duda de que el Señor haya resucitado verdaderamente, y se ve cara a cara con Jesús resucitado que le invita a tocar y a ver por sí mismo. Tomás declina la invitación y sale, en cambio, con la confesión más completa de fe que hay en todo el evangelio: “Señor mío y dios mío” (20,28). Jesús hace un comentario irónico, la escena termina y también (lo que parece ser) el libro en su forma original.

El capítulo 21 se sitúa en Galilea; Juan, como Mateo, presenta a Jesús apareciéndose en Jerusalén y Galilea, aunque en el caso de Juan las apariciones son mucho más detalladas y la de Galilea se produce a la orilla del lago, no en el monte. Pedro y otros seis discípulos (suponemos que de los Doce) se van a pescar, pero no pescan nada; sin ser reconocido, Jesús dirige las operaciones desde la orilla, como antes lo había hecho en una ocasión en el evangelio de Lucas, y el resultado es de nuevo una captura espectacular. Cuando llegan a la orilla se encuentran con que Jesús ya está cocinando el desayuno y les invita a compartirlo. “Ninguno de ellos”, comenta el autor en un aparte inolvidable, “se atrevía a preguntarle ‘¿Quién eres?’ porque sabían que era el Señor” (21,12). Luego Jesús se lleva a Simón Pedro a dar un paseo por la orilla del lago (descubrimos esto más tarde, cuando se dan cuenta de que el discípulo amado les sigue) y le pregunta tres veces si lo ama, en correspondencia con la triple negación de Pedro en el capítulo 18. Al recibir un triple “sí” como respuesta, le encarga que sea una especie de rabadán, lo cual le exigirá, también, afrontar el sufrimiento<sup>1192</sup>. Luego, al ver que el discípulo amado les seguía, mantienen el breve diálogo acerca de él que conduce a la exigencia abierta: “¿A ti qué? ¡Tú sígueme!”. Esto lleva directamente al final, que ya hemos señalado. Como ocurre con gran parte del cuarto evangelio, al lector que acaba de llegar de la tradición sinóptica le llama forzosamente la atención un rasgo en

particular, a saber, los extensos diálogos y la detallada caracterización. En estos dos capítulos nos enteramos de más cosas sobre María Magdalena, Tomás y el discípulo amado (sea quien sea) que en los otros tres evangelios juntos. La imagen de Pedro que obtenemos de otras fuentes queda aún más corroborada. Las explicaciones de esto son de tres tipos fundamentales: quienes ven la caracterización detallada como prueba de un auténtico conocimiento histórico de gente real, quienes la ven como un signo de hábil ficción novelística, y quienes la consideran, al menos en algunos casos, como un intento político de aducir argumentos a favor de la posición de liderazgo de uno de los apóstoles frente a uno o más de los otros. No tenemos que decidir esta cuestión aquí; pero debemos señalar que, sea con su dependencia respecto a testigos oculares o con su ficción sumamente diestra, el autor está ciertamente intentando presentar un retrato coherente y creíble de las personas en cuestión. Son cualquier cosa menos figuras de cartón que formulan preguntas y respuestas de repertorio. El autor pretende que tomemos la historia en serio como una narración que pertenece a su contexto propio, no como una evidente alegoría de la experiencia de la iglesia posterior.

Con este breve estudio debiera ya quedar claro que una interpretación corriente de Juan es significativamente defectuosa. Algunos han hecho tanto hincapié en la enseñanza de Juan sobre la “vida eterna” como algo al alcance de la gente dentro de la vida presente, señalando al mismo tiempo y con razón que Juan ve la crucifixión de Jesús en sí misma como un momento clave de gloria, de “levantamiento”, que no han encontrado espacio dentro de su teología para resurrección alguna, ni para la de Jesús ni para la de sus seguidores. Esto conduce luego, por supuesto, no sólo a una minimización de las narraciones pascuales, sino también al intento de marginar el pasaje clave 5,25-29, que señalamos en el capítulo 9 *supra*. También conduce a la teoría de que, para Juan, crucifixión, resurrección y ascensión son básicamente lo mismo: Jesús “se va”, y eso es todo. Lo que importa es su “exaltación gloriosa al cielo, no su breve aparición póstuma en la tierra”[1193](#).

Pero los textos como tales son más sutiles de lo que esta escatología hiperrealizada asegura. Por supuesto Juan puede ver la crucifixión, la resurrección y la ascensión como un único acontecimiento; eso tiene perfecto sentido teológico desde cierto punto de vista. Pero también puede diferenciarlas cuidadosamente. El mero hecho de escribir narraciones pascuales tan sustanciosas como éstas habla por sí solo cuando se trata de distinguir entre crucifixión y resurrección; y, como veremos, la estructura temática del evangelio en su conjunto habla en contra de reducirlo todo



simplemente a una muerte que es además un momento de gloria. (¿Qué diría eso acerca de la resurrección de Lázaro por parte de Jesús? ¿No se tendría también que rechazar como un error categorial? Pero, ¿acaso no es uno de los centros principales de atención de la narración entera?) Además, el pasaje clave dentro del diálogo de Jesús con María pone de manifiesto que Juan es perfectamente consciente de la distinción entre resurrección y ascensión, aun cuando en otros lugares no haya tenido necesidad de destacarlo:

Jesús le dijo a María: “No me toques, porque todavía no he subido al padre. Pero ve a mis hermanos y diles: ‘Subo a mi padre y vuestro padre, a mi Dios y vuestro Dios’”<sup>1194</sup>.

Estas famosas palabras merecen por sí mismas un comentario. Teresa Okure ha propuesto una hipótesis plausible, la de que el mandato de no tocar forma parte de la misión de María de ir a contar lo que ha visto, en lugar de quedarse aferrada a Jesús. Además, si el mandato de Jesús se puede traducir como “No te aferres a mí” o “No me agarres”, como puede ser perfectamente el caso, Juan tal vez pretenda contrastar la corporalidad de Jesús resucitado con el tipo de aparición o espíritu con que nos encontramos en Homero, que resultaban ser precisamente el tipo de cosa que cabía intentar agarrar, pero sin que esto fuera posible<sup>1195</sup>. Juntando estas ideas, tal vez Juan esté diciendo dos cosas: que Jesús era, efectivamente, “agarrable”, por decirlo así, y que María debía irse para llevar adelante su nueva tarea. Así, aunque evidentemente es verdad que Juan no quiere meter una cuña entre los diferentes acontecimientos, es igualmente verdad que no los ha reducido a uno, mezcla de todos ellos. No es legítimo apelar a Juan como testigo de una opinión sobre Jesús y la resurrección según la cual las historias pascuales son simplemente una manera espectacular y cifrada de decir que su muerte fue de algún modo victoriosa, que en ese momento estaba vivo en el cielo y que sus seguidores experimentan ya una vida nueva gracias a él. Si fuera eso realmente lo que Juan intentaba decir, lo hizo de la manera más engañosa que pudo<sup>1196</sup>.

De hecho, la historia pascual del capítulo 20 en particular se puede demostrar que es, no un apéndice que amenaza con deformar la teología del resto del evangelio, sino la verdadera compleción de la historia que Juan ha estado contando a lo largo de todo el evangelio, la historia que alcanzó su clímax en la crucifixión. Esto se puede apreciar exponiendo los modos en que el capítulo 20 forma al final del evangelio un “marco” que guarda correspondencia de diversas maneras con el prólogo (1,1-18), al principio; y

también rastreando los temas que, importantes ya en el cuerpo del evangelio, encuentran su destino final en este capítulo.

## 2. Juan 20 dentro del evangelio en su conjunto

Ya he comentado los modos en que el prólogo de Juan anticipa los temas del capítulo 20<sup>1197</sup>. Lo fundamental se puede resumir brevemente.

Juan declara desde el principio, con la evidente alusión a Génesis 1,1, que su libro versa sobre la nueva creación en Jesús. En el capítulo 20 dice lo mismo al insistir en que el día de Pascua de Resurrección fue “el primer día de la semana” (20,1-19; cuando Juan subraya cosas como ésta, está claro que su intención es que reflexionemos sobre el asunto). En el sexto día del relato de la creación, el género humano fue creado a imagen de dios; el sexto día de la última semana de la vida de Jesús, Juan pone en boca de Pilato la declaración: “¡He aquí al hombre!”. El día séptimo es el día de descanso para el creador; en Juan es el día que Jesús descansa en la tumba. La Pascua es el inicio de la nueva creación.

Esto queda reforzado por los temas de la luz y la vida. “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los seres humanos” que brilla inextinguible en las tinieblas (1,4-5). En este momento, María va a la tumba mientras todavía está oscuro y descubre la nueva luz y vida que ha vencido a las tinieblas. El prólogo continúa con los lugares donde todavía hay tinieblas: la Palabra “vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron”, pero a quienes lo recibieron se les dio el derecho a convertirse en hijos del dios creador. En este momento, en el capítulo 20, encontramos las puertas cerradas por miedo a los judeanos hostiles, pero al pequeño grupo de quienes “lo recibieron” se les dice, por primera vez, que el dios creador es *su* padre, *su* dios (20,17; hasta el momento Jesús ha hablado de “el padre” o de “mi padre”). En este momento son hijos del padre por derecho propio. Así, al leer el capítulo 20 a la luz del prólogo, podemos entender que la muerte y resurrección de Jesús han llevado juntas a cabo para los discípulos el nuevo nacimiento del que se hablaba en 1,13 y 3,1-13. No debemos sorprendernos cuando Jesús luego les infunde su propio Espíritu, lo mismo que YHWH había infundido su propio Espíritu en las narices humanas en Génesis 2,7. Lo que les sucede a los de Jesús es una indicación más de quién es Jesús: la Palabra hecha carne (1,14). Ese versículo, el clímax del prólogo, es enormemente importante para Juan: la Palabra que estaba con el dios uno, que se identificaba con este dios, es también en este momento y para siempre

carne. No puede tener sentido que la carne haya vuelto a convertirse simplemente en palabra y espíritu. La resurrección es importante para Juan porque éste es, en lo más profundo de sí, un teólogo de la creación. La Palabra, que iba a ser siempre el punto en el cual creador y creación se juntaban en uno, es en este momento, en la resurrección, el punto en el cual creador y *nueva* creación son igualmente uno.

Esto pone de relieve el modo en que la confesión de fe de Tomás mira retrospectivamente a 1,18. La cristología explícitamente elevada del prólogo alcanza su culminación aquí: nadie ha visto nunca al dios uno y verdadero, pero “el dios unigénito” ha desvelado y expuesto a este dios, le ha mostrado al mundo quién es<sup>1198</sup>. En vano buscamos a lo largo del resto del evangelio personajes del relato que se den cuenta de lo que está ocurriendo. Jesús ‘revela su gloria’ a los discípulos de varias maneras, pero nadie reacciona con algo que se ajuste a lo dicho en 1,18.

Hasta Pascua. Rowan Williams ha señalado, siguiendo a Wescott, que los ángeles a ambos lados de la losa sepulcral desempeñan la misma función que los querubines situados a ambos lados del propiciatorio del arca; Juan tal vez esté indicando que al dios verdadero se le ha de encontrar en ese hueco<sup>1199</sup>. Si esto en última instancia es verosímil, al llegar al final del capítulo no hay duda de lo que se ha revelado en este momento. “Tomás el incrédulo” da un pequeño paso verbal y un salto gigantesco de fe y teología: “Señor mío y dios mío” (20,28). Esto, en efecto, es fe, por fin. Los discípulos, con Tomás (¡precisamente!) como portavoz, han confesado que la “carne” que habían conocido, y que en ese momento conocen otra vez de manera nueva, era también en verdad la “Palabra” que era uno con el padre.

Todo esto subraya la idea de que *para Juan es importante que la Pascua realmente ocurrió*. Precisamente porque es un teólogo de la encarnación, entregado a reconocer, y a ayudar a otros a reconocer, al dios vivo en la carne humana de Jesús, para él es vital e innegociable que cuando Tomás hace esta confesión ha de estar mirando al dios vivo en forma humana, no simplemente con el ojo de la fe (otros tomarán ese camino en el futuro, como Juan se apresura a dejar claro), sino con la vista humana ordinaria, que podía quedar respaldada por el tacto humano ordinario -aunque al parecer Tomás se contenta con la vista. En otras palabras, no hay nada acerca de Juan 20, visto dentro del contexto del evangelio en su conjunto y particularmente del prólogo que tan bien equilibra, que indique que estas historias tuvieran su origen como una alegoría o metáfora de la experiencia espiritual, o que a sus primeros oyentes les hubieran sonado de este modo. Por supuesto, como prácticamente todo en el evangelio de Juan,

desempeñan funciones simultáneas en múltiples planos de significado; pero el significado que fundamenta todo lo demás es la Palabra que se hace carne. Negar eso con respecto a Juan 20 es dejar la sinfonía sin su coda conclusiva, sin sus retumbantes acordes finales<sup>1200</sup>.

De hecho, hay varios hilos diferentes que cosen firmemente las narraciones pascuales al resto del evangelio, y que impiden cualquier posibilidad de que se soltara limpiamente dejando los diecinueve capítulos anteriores intactos y enteros. En este punto voy a mencionar siete (¡qué curioso!), cada uno de los cuales merece un estudio más detallado.

En primer lugar, está la secuencia de “signos” que recorre el evangelio. Juan nos dice que había muchos otros signos que se podrían haber mencionado, pero que él organizó éstos para llevar a la gente a la fe en Jesús como Mesías y, así, a la vida que se encuentra en su nombre<sup>1201</sup>. Puesto que acaba de presentar a Tomás confesando esta fe al verse ante Jesús palpablemente resucitado, está claro que debemos tomar la resurrección en cuanto tal como el último “signo” de la secuencia. La numeración de los “signos” del evangelio es objeto de un debate sin fin, igual que su relación con la hipotética “fuente de signos” de la cual fueron tomados<sup>1202</sup>. Pero, a mi juicio, la mejor manera de entender la secuencia, que está claro que Juan quiere que sigamos, es verlos así:

1. El agua convertida en vino (2,1-11)
2. El hijo del funcionario (4,46-54)
3. El paralítico junto a la piscina (5,2-9)
4. La multiplicación de los panes (6,1-14)
5. El ciego de nacimiento (9,1-7)
6. La resurrección de Lázaro (11,1-44)
7. La crucifixión (19,1-37)
8. La resurrección (20,1-29)

La crucifixión es el clímax y la culminación de los “signos” que Jesús ha dado, siguiendo la secuencia en siete fases de la creación antigua. (Está claro que, desde cierto punto de vista, la crucifixión como tal, y luego la resurrección, son las verdades a las que apuntan todos los demás signos; desde otro punto de vista, sin embargo, ellas mismas desempeñan en ese momento la función de signos para el mundo, indicadores de la vida y el amor divinos encarnados en Jesús<sup>1203</sup>.) En el octavo día llega el octavo signo; la secuencia siempre versó sobre la nueva creación que irrumpe en la

antigua. Los “signos” realizados durante el ministerio de Jesús condujeron a los discípulos al comienzo de la fe (2,11), pero no tuvieron repercusión alguna en la mayoría de los espectadores (12,37). En este momento, con la resurrección como tal, el “signo” definitivo que explicará lo que Jesús ha estado haciendo (2,18-22, sobre lo cual véase *infra*), ha amanecido el nuevo día. Con ello, todo tipo de personas son invitadas a creer (20,30-31).

La creencia, o la fe, es el segundo tema que cose el capítulo 20 al resto del evangelio. Aunque el sustantivo “fe” como tal (*pistis*) no aparece nunca en Juan, el verbo emparentado “creer” (*pisteuein*) aparece más veces en este evangelio que en Mateo, Marcos y Lucas juntos; y, lo que quizá sea todavía más sorprendente, más veces que en todas las cartas de Pablo juntas. Las concordancias enumeran noventa y nueve apariciones, repartidas a lo largo de cada capítulo del libro, a excepción del 15, el 18 y (curiosamente) el 21. Este tema llega a su culmen, no con la crucifixión principalmente<sup>1204</sup>, sino en el capítulo 20. El discípulo amado entra en la tumba, ve y cree (versículo 8). Tomás declara que sin ver ni tocar él no creerá (versículo 25); Jesús le invita a ser “no incrédulo, sino creyente” (versículo 27)<sup>1205</sup>; Tomás declara que Jesús es su señor y dios, y Jesús responde: “¿Porque me has visto has creído? Dichosos quienes no me hayan visto y sin embargo crean” (versículo 29)<sup>1206</sup>. El autor pasa luego directamente a la conclusión: estas cosas se han escrito para que creáis y, creyendo, tengáis vida (versículo 31). No cabe duda de que este tema, que ha dominado el libro entero, estaba destinado a encontrar su compleción en el capítulo 20.

El tercer tema que recorre el evangelio, con fuerza pero de manera menos uniforme, y que también llega a su culmen en el capítulo 20, es el del Espíritu. Juan el Bautista vio al Espíritu descender como una paloma y permanecer sobre Jesús; éste era el signo prometido de que Jesús era el que bautizaría con el Espíritu Santo -en otras palabras, que él era el verdadero hijo del verdadero dios (1,32-34)-. El Espíritu es necesario para que tenga lugar el nuevo nacimiento prometido (1,13; 3,5-8). Jesús está preparado para decir las palabras que el padre le concede decir, gracias al espléndido don del Espíritu que le ha hecho el padre (3,34). En el último día grande de la fiesta de los tabernáculos, Jesús, utilizando las imágenes del agua que se empleaban en esa festividad, invita a quienes estén sedientos a acudir a él a beber, para que así broten de ellos “ríos de agua viva” (7,37-38)<sup>1207</sup>. El comentario de Juan es profundo y revelador:

Dijo esto refiriéndose al Espíritu, que quienes creyeran en él iban a recibir. Pues todavía no había Espíritu, porque Jesús aún

no había sido glorificado<sup>1208</sup>.

Por supuesto, esto nos prepara para lo que va a venir después y que, como el tema mismo de “creer” con el que está íntimamente unido, viene, no de manera inmediata a la crucifixión, sino en la tarde del día de Pascua (20,21-23). En otras palabras, Jesús es “glorificado” en ese momento *-por la cruz y la resurrección juntas-* Los Discursos de despedida también contribuyen sustancialmente a este tema: Jesús se va (con la visión retrospectiva del capítulo 20 vemos que esto se refiere al acontecimiento combinado de muerte/resurrección/ascensión) y enviará el Espíritu sobre sus seguidores, permitiéndoles con ello que den testimonio de él y trayendo sobre el mundo la curación y el juicio divinos<sup>1209</sup>. Por tanto, cuando encontramos a Jesús con los discípulos en la habitación de arriba, tenemos de nuevo la sensación de que una gran melodía está llegando a su presentación plena y final:

“La paz sea con vosotros”, les dijo una vez más. “Como el padre me envió, así os envío yo”.

Dicho esto, sopló sobre ellos.

“Recibid el Espíritu Santo”, les dijo, “A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos”<sup>1210</sup>.

Como el agua que fluye del corazón en Juan 7, esto despierta ecos de nueva creación y de nuevo Templo. Jesús sopla sobre los discípulos como el creador sopló en las narices humanas al principio; quedan preparados para ser personas a través de las cuales el perdón de los pecados se haga realidad en el mundo<sup>1211</sup>. Por eso son enviados al mundo, como el padre había enviado a Jesús a Israel, para poner en práctica allí, con el testimonio que den de él, los acontecimientos únicos y decisivos de su ministerio, su muerte y su resurrección.

El cuarto tema, que también guarda estrecha relación con los demás, es el del Templo restaurado. El evangelio de Juan presenta a Jesús yendo y viniendo a Jerusalén y al Templo para la celebración de diversas festividades, enmarcadas en los capítulos 2 y 12 por la Pascua inaugural y la conclusiva. En la primera de estas ocasiones, Juan describe el episodio del Templo que los demás evangelios sitúan unos días antes de la detención, juicio y muerte de Jesús<sup>1212</sup>. Como cabía esperar, Jesús se ve apremiado a explicar sus actos al volcar mesas y expulsar del Templo a mercaderes y animales; ¿puede dar “un signo” que le legitime para hacer tales cosas? Su respuesta nos ayuda a entender por qué Juan ha situado este episodio aquí precisamente: quiere que entendamos el resto de las escenas del



evangelio situadas en el Templo dentro del marco proporcionado por esta actuación, por un lado, y la resurrección, por otro:

“Destruid este templo”, respondió Jesús, “y yo lo levantaré en tres días”.

“Cuarenta y seis años ha costado construir este templo”, le contestaron los judeanos, “¿y tú vas a levantarlo en tres días?”.

Pero él hablaba del “templo” de su cuerpo. Por eso cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús<sup>1213</sup>.

El signo, el creer, la resurrección, el templo. Si suprimimos el capítulo 20, todo este episodio, y su explicación, pierden su sentido. Si lo insertamos de nuevo, el lector comprenderá que, con la resurrección de Jesús, se ha pronunciado sentencia sobre el Templo y que a partir de este momento Jesús mismo es el lugar donde, y el medio por el cual, se van a conocer la presencia y el amor misericordioso del padre. Éste es también el significado del comentario que Jesús hace a la samaritana, de que ha llegado la hora en que los verdaderos adoradores no necesitarán una ubicación geográfica concreta, porque adorarán al padre en espíritu y verdad (4,20-24).

Con esto llegamos al quinto tema que recorre el evangelio hasta llegar a un clímax en el capítulo 20: la comprensión que Juan tiene de Jesús mismo. “Sé que el Mesías va a venir”, dice la samaritana; y Jesús contesta: “Soy yo”<sup>1214</sup>. Este tema merece, más que los demás, incluso, una monografía, aunque el espacio de que disponemos sólo permite dedicarle uno o dos párrafos.

La categoría de “mesías” es fundamental para Juan, lo mismo que, como he sostenido, lo es para Pablo; aquí, de manera más evidente que en Pablo, existe una fácil fluidez entre esta categoría judía, que todavía conserva matices “regios” y nacionales, y el título “hijo de dios” en un sentido plenamente “divino”. Todo esto queda claro por la combinación de la cristología del prólogo, evidentemente elevada (1,1-2.14.18), con las palabras de Juan el Bautista (“Yo he visto y testimoniado que éste es hijo de Dios”, 1,34) y el tema del “descubrimiento del Mesías” en 1,41.45 y el extraordinario 1,49 (“Rabí”, exclama Natanael, “¡tú eres el hijo de Dios! ¡Tú eres el rey de Israel!”). Quienes así hablan parecen estar usando “hijo de dios” en un sentido estrictamente “mesiánico”, pero Juan pretende que sus lectores lo escuchen como una confesión incipiente de la verdad oculta que él ha revelado en el prólogo.



El tema sigue apareciendo luego en una historia o discurso tras otro. Jesús es el novio, el que viene de arriba, aquel al que el padre ha enviado, y el destino eterno de cada cual depende de la reacción que se tenga ante él (3,29.31.35-36). Él es el Mesías, el salvador del mundo (4,25.29.42). Goza de una relación única con el padre, quien le ha otorgado el derecho de ser juez de todo, lo cual es, por supuesto, un papel mesiánico (5,18.19-47). Las muchedumbres lo reconocen como el profeta que tenía que venir y quieren dar un paso más haciéndolo rey (6,14-15). Los discípulos lo reconocen como “el santo de Dios” (6,69). Las muchedumbres y las autoridades de Jerusalén están divididas respecto a si puede o no ser el Mesías, o incluso un profeta (7,25-31.40-52; 9,22; 12,34). Es el que ha venido del dios de Israel, del padre (8,42-59). Es el pastor de las ovejas -una imagen que en el Antiguo Testamento se aplicaba principalmente a los reyes, pero también, en alguna ocasión, a YHWH mismo- (10,11-30). Marta, ante la pregunta de si cree que Jesús es “la resurrección y la vida”, declara que él es “el Mesías, el hijo de Dios, el que iba a venir al mundo” (11,27). Quienes ven a Jesús, ven al padre ((14,7-11). Él es la vid verdadera (15,1-11). Los discípulos creen que ha venido del dios de Israel (16,30). La audiencia ante Pilato gira en torno a si Jesús afirma o no ser el rey de Israel y, en caso de que así sea, en torno a qué significado tiene eso según él (18,33-39; 19,12-16.19-22). A lo largo de toda esta secuencia (aquí abreviada de manera entrecortada) el significado regio y davídico de “Mesías”, y por tanto también de “hijo de dios”, permanece activo, y en la mayoría de los casos su dimensión más honda de significado (como en 1,18) casi aflora a la superficie.

Pero es en la narración de la resurrección, y una vez más con la declaración de Tomás, donde todos los hilos se juntan. La declaración de los discípulos en 6,69 y la de Marta en 11,27 apuntan en esta dirección, pero las palabras de Tomás son las más explícitas desde 1,18: “¡Señor mío y dios mío!”. Y el comentario de Juan, acerca de la fe que espera suscitar y sostener al escribir su evangelio, demuestra que él ha visto todo el tiempo lo que muchos personajes de su historia no han llegado a ver: que “Mesías, hijo de dios” ha de tener el significado de “verdadero rey ungido de Israel” y *también* el significado de “la Palabra encarnada, el *kyrios*, el ser humano del que los monoteístas judíos fieles pueden afirmar la palabra *theos*, Dios”. Una vez más, sin el relato de la resurrección, esta fe no ha alcanzado su expresión plena, sobre todo porque hasta Pascua las bases para ella no son totalmente seguras.

Los dos últimos temas guardan estrecha relación con la cristología. El sexto es el motivo, que recorre gran parte del evangelio, de Jesús que ha de ser “glorificado” o “levantado”, un acontecimiento en virtud del cual “volverá

al padre". Ambas cosas parecen definirse mutuamente en diversos pasajes<sup>1215</sup>. Los Discursos de despedida se sitúan dentro del contexto de la comida que tiene lugar en la habitación de arriba, y que empieza con una larga y cuidadosa declaración de este tema:

sabiendo Jesús que había llegado su hora de dejar el mundo para ir al padre... sabiendo que el padre le había puesto todo en sus manos, y que había venido de Dios y a Dios volvía...<sup>1216</sup>

La oración que aparece al final de los Discursos apunta en la misma dirección:

Padre, ha llegado la hora. Glorifica al hijo para que el hijo te glorifique... ahora, padre, glorifícame con la gloria que tenía contigo antes de la creación del mundo... Yo ya no estoy en este mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti... Ahora voy a ti y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada<sup>1217</sup>.

Esto a veces resulta desconcertante, y, como era de esperar, algunos comentaristas se han quedado perplejos. Si la "glorificación" se produce cuando Jesús es "levantado", esto hace claramente referencia a la cruz. Y con igual claridad parece que la muerte de Jesús es su "partida". Tal vez, se diga el lector, la crucifixión sea después de todo el punto en el cual un tema importante llega a su meta.

Pero no hay nada en la propia narración de la crucifixión que sostenga esta conclusión. Es, por el contrario, la narración de la resurrección la que vuelve sobre el tema de la partida de Jesús, de que va al padre (20,17). Sólo a la luz de Pascua aparece el sentido pleno. Lo mismo que Jesús le había dicho a Marta que si creía vería "la gloria de Dios" (11,40), así ahora quienes creen, como el discípulo amado en 20,8 y Tomás en 20,28, están viendo "la gloria de Dios", no mirando simplemente a la crucifixión, sino mirando (sea con la fe, como en el primer caso, o con la vista, como en el segundo) *la resurrección del crucificado*. Como las demás versiones, Juan no presenta a Jesús brillando con "gloria" visible; el hecho de ser resucitado de entre los muertos es más que suficiente. La Pascua es donde también el tema de la "gloria" encuentra su lugar propio. Y esto pone de manifiesto que para Juan los acontecimientos de la crucifixión, resurrección y ascensión revelan todos por igual la verdadera cosmología en la cual "el mundo" y "la casa del padre" (14,2) no están separados por un gran abismo, sino que son las dos esferas inseparables de la realidad creada entre las cuales Jesús puede pasar y de hecho, en este momento, pasa.

El último tema ha hecho famoso a Juan: *agape*, amor<sup>1218</sup>. “Tanto amó Dios al mundo que envió a su hijo...” (3,16) es uno de los versículos más celebrados y más citados de toda la Biblia. Pero el tema tal como Juan lo presenta no se centra tanto en el amor divino por el mundo en general, como en el amor de Jesús por sus seguidores, y en el amor del padre por el hijo que le sostiene en su propia obra amorosa<sup>1219</sup>.

Las ocasiones en que aparece el principal grupo verbal son sólo la punta del iceberg. Lo que encontramos a lo largo del evangelio de Juan es una serie de escenas en las que Jesús *manifiesta* este amor, en sus largas conversaciones con una serie de personajes y finalmente en sus actos en la habitación de arriba y en la cruz. En concreto, el discurso del “buen pastor” en el capítulo 10 sólo menciona la palabra una vez (“por esto me ama el padre”, 10,17), pero el pasaje entero versa *sobre* el “amor”, sobre el pastor abnegado que da su vida por las ovejas. De esta manera, aunque está claro que este amor abnegado alcanza su expresión más plena en la crucifixión, incomparablemente simbolizada de antemano por la escena del lavatorio de los pies en 13,1-20, es en la renovación de las relaciones entre Jesús y María Magdalena, Jesús y los discípulos en general (“mis hermanos”, 20,17), Jesús y Tomás, y finalmente Jesús y Pedro (21,15-22), donde este tema llega a su expresión final. El amor que se ha entregado a sí mismo a la muerte se ve renovado en este momento con la nueva vida de la resurrección.

De este breve estudio se desprenden dos conclusiones importantes. En primer lugar, el capítulo 20 no sólo forma claramente parte del “marco” intencional del evangelio; está estrechamente integrado en el libro entero, varios de cuyos temas principales sólo se pueden entender cuando se considera que guían la mirada no simplemente hacia la crucifixión de Jesús, sino también hacia su resurrección. Juan ha tenido en mente la resurrección todo el tiempo. Ésta no se ha añadido simplemente con el fin de ajustarse a la tradición, o como una idea de último momento teológicamente injustificada.

En segundo lugar, la teología de “nueva creación” que subyace en todo el libro, y de estos temas dentro de ella, indican que la intención de Juan es que las narraciones se entiendan de manera realista y literal. Por supuesto, también quiere que se escuchen dentro de ellas toda clase de ecos y resonancias; ése es siempre su deseo; pero éstos siguen siendo ecos y resonancias *producidos por una descripción literal de una serie concreta de acontecimientos*. Esto no equivale a decir, por supuesto, que nosotros como historiadores podamos aún pronunciarnos sobre la probabilidad o

improbabilidad de que tales acontecimientos tuvieran lugar. Es simplemente insistir en que, precisamente como historiadores, en este caso lectores de textos antiguos, estamos obligados a concluir que éste es el modo en que Juan quiere que los entendamos. Con ese evangelio, como con los sinópticos, la hipótesis dominante en gran parte del estudio del Nuevo Testamento, según la cual los relatos pascales surgieron y se desarrollaron como alegorías de la experiencia cristiana, y luego fueron interpretados erróneamente por las generaciones posteriores como descripciones literales de acontecimientos concretos, falla tanto en el plano literario como en el histórico y el teológico. Los múltiples significados que estas historias tienen son multiplicaciones de la idea básica y, como ocurre con toda multiplicación, no se puede empezar con cero. El autor cree que estas cosas sucedieron. Los indicios señalan que cualquiera de las fuentes que pudo haber usado también lo creían.

### **3. La aportación de Juan 21**

El material expuesto en la sección anterior indica que el capítulo 20 era el clímax intencional del libro como un todo. Constituye el marco exterior que hace juego con el prólogo, y todos los grandes temas que hemos rastreado llegan en él a su propia culminación. Sorprendentemente, ninguno de ellos, salvo el último, reaparece en el capítulo 21. Éste sigue siendo, muy claramente, una idea de última hora.

Pero una idea importante. No se escribió simplemente para proporcionar otra escena pascual más, por más fascinante que ésta sea. El autor original se había impuesto ya una orden de renuncia personal a más material (20,30), y si iba a incluir éste, no hay duda de que también pudo haber añadido muchas otras cosas. La razón de su inclusión, en torno al tiempo en que el "discípulo amado" estaba afrontando la muerte o acababa de morir, debe tener que ver con la necesidad que existía dentro de la comunidad de abordar cuestiones de dos tipos: en primer lugar acerca de los papeles de Pedro y del discípulo amado, y en segundo lugar acerca de la cuestión de si el discípulo amado seguiría vivo en el momento en que el Señor regresara. Podemos suponer, no que la historia de la pesca de 21,1-14 carezca en sí misma de interés, sino que se contó principalmente para que sirviera de marco a estas preocupaciones más acuciantes<sup>1220</sup>.

De los dos puntos en que se hace principalmente hincapié en este capítulo, el primero es la rehabilitación de Pedro y la misión que se le

encomienda. Esto tiene sus propias raíces en momentos anteriores del evangelio, aunque la mención de la bravucona declaración de lealtad de Pedro en 13,38 y luego su negación en 18,15-27 no habrían necesitado en sí mismas otra escena detallada. (Como se señala con frecuencia, las brasas de 21,9 nos recuerdan las brasas de la casa del sumo sacerdote de 18,18.) La triple pregunta y respuesta reflejan la triple negación con la afirmación del amor, el amor del discípulo al maestro que fue un tema tan importante en el capítulo 14<sup>1221</sup>. Pedro vuelve a estar en el ámbito del auténtico discipulado. Esto conduce a la encomienda de una nueva misión vista desde la perspectiva de la imagen del pastor, imagen que dominaba el capítulo 10. La misión de Jesús para con Israel ha quedado, en principio, transformada ya por el Espíritu en la misión de la iglesia para con el mundo (20,21); a partir de este momento, como una idea a la que se presta una marcada atención dentro de dicha misión, la obra de Jesús como el Buen Pastor ha de ser llevada adelante por Pedro como rabadán, consciente tanto de su responsabilidad respecto a las ovejas como de su obligación de rendir cuentas al Mayoral mismo<sup>1222</sup>. Con todo esto, Pedro no se aparta de la llamada básica a seguir a Jesús (21,19), llamada que en este momento se puede repetir desde la necesidad de que mantenga los ojos en el Señor al que está siguiendo, y no en aquellos a los cuales tal vez -o tal vez no- se les hayan asignado otros papeles y responsabilidades (21,22).

El segundo punto es la muerte inminente, o real, del discípulo amado. Esto es interesante para nosotros por una razón totalmente diferente. El autor supone que todo el mundo, incluidos los lectores de su evangelio, sabe que Jesús ha de “volver” en algún momento del futuro, aunque en el libro no haya habido hasta el momento mención alguna de esto. En la visión que Juan tiene de Jesús, no sólo deben aparecer la resurrección y la ascensión; también tiene que estar allí la segunda venida. El problema planteado entonces por la muerte, inminente o real, del discípulo amado es que algunos miembros de la iglesia creían que Jesús había predicho que éste no moriría, sino que estaría aún vivo en la segunda venida. El autor tiene buen cuidado en decir que no fue así. Lo que Jesús había dicho a Pedro fue simplemente: “Lo que yo quiero para él (aunque fuera que espere hasta que yo venga) no es asunto tuyo”. El mensaje para la iglesia es, pues, doble. En primer lugar, la muerte del discípulo amado no constituye un problema; no significa que un dicho clave de Jesús no se haya cumplido. El autor no niega ni minimiza la “segunda venida”; simplemente insiste en que la muerte del discípulo amado no significa que algo haya ido mal con el calendario de la providencia. En segundo lugar, los cristianos deben aprender, como Pedro, a

considerar el destino de los demás como algo sin importancia. Cada cual debe atender a su propio discipulado y a sus propias responsabilidades.

Una vez más, como ocurre con el capítulo 20, lo fundamental de estos relatos, en el plano de la intención aparente del autor, es que pretenden hacer referencia a episodios que realmente tuvieron lugar. Si no hubiera habido una firme tradición en la iglesia primitiva acerca de que tales cosas se habían dicho, nunca se habría producido el problema de la interpretación errónea. Esto, una vez más, no zanja la cuestión histórica, pero sitúa el contexto literario dentro del cual se puede abordar.

Estos pasajes, sin embargo, plantean en concreto la cuestión, acerca del capítulo 21 y también el 20, de si fueron escritos con un ojo al menos puesto en cuestiones de autoridad comparativa dentro de la iglesia. ¿Versa esta historia en realidad sobre “el primado de Pedro”, expresión con la que unos franciscanos llenos de celo han rebautizado hace poco la pequeña iglesia de Tabgha (el supuesto escenario de Juan 21)? ¿Hay en estos dos capítulos intentos activos de enfrentar entre sí a Pedro y el discípulo amado (y sus respectivos seguidores)? ¿Hay un intento de hacer algo parecido con María Magdalena en 20,1-18 o con Tomás en 20,24-29?

Argumentos así se han expuesto con frecuencia, pero a mi juicio siguen resultando poco convincentes<sup>1223</sup>. Cualquiera que hubiera querido utilizar los relatos pascuales como una manera de promover el primado de uno de los seguidores de Jesús en concreto podría haber hecho un trabajo mejor que éste. María Magdalena es claramente la primera que está en la tumba y la primera que ve a Jesús resucitado, pero no tenemos razones para suponer ni que alguien estaba con ello aduciendo razones en favor de su primacía, ni que, ante tal pretensión, el presente capítulo fuera escrito para refutarla. Pedro y el discípulo amado corren juntos hasta la tumba; el discípulo amado llega antes, Pedro entra el primero y mira a su alrededor, y el discípulo amado entonces “ve y cree” -aunque todavía sin entender las Escrituras que dicen que debía resucitar-. Si existe un propósito oculto en esta descripción entrecortada, un intento de establecer a Pedro y al discípulo amado como equivalentes a diferentes tipos de cristianismo, les ha pasado desapercibido a la mayoría de los lectores desde aquel día hasta el actual, y ello, a mi juicio, con razón<sup>1224</sup>.

¿Y qué hay de Tomás? Tal vez pudiéramos considerar su duda obstinada como un retrato de los “cristianos tomasianos”, vistos desde la perspectiva de los joánicos, los petrinos o los de otro tipo -una manera de rechazar o despreciar un movimiento diferente dentro de la iglesia primitiva-<sup>1225</sup>. Pero si era eso lo que el autor tenía en mente, ¿qué objeto tendría poner en boca de

Tomás la más grande declaración de fe cristiana de todo el evangelio (20,28), la que claramente está destinada a permanecer en la mente del lector como el paradigma de todo acto posterior de fe? No bastará con decir que en el *Evangelio de Tomás* todos los cristianos son iguales a Jesús mismo, de manera que al hacer que Tomás confiese a Jesús como “señor y dios” Juan está poniéndolo en línea con la ortodoxia<sup>1226</sup>. Ésta es una espectacular declaración de fe, y cuando la oímos como indicador estructural del final del libro (véase *supra*) y como ataque directo al culto imperial en ascenso (Domiciano al menos se había llamado a sí mismo “señor y dios”) difícilmente cabe imaginar que los cristianos joánicos la entendieran simultáneamente como una manera de decir: “Está bien, pues... Tomás estaba de acuerdo con nosotros después de todo, y esos extraños cristianos tomasianos están equivocados”<sup>1227</sup>. El suave reproche de Jesús en el versículo 29, que da a entender que Tomás debiera haber creído sin ver, no se puede interpretar como un modo de mitigar la fuerza de la declaración. Podemos suponer que su objetivo real no es tanto un hipotético grupo de cristianos tomasianos deseosos de basar su fe en la evidencia de sus sentidos, sino cualquier futuro lector que pudiera responder diciendo: “Para Tomás todo fue muy bien; pero no puedes esperar que yo imite ese tipo de fe si no tengo las mismas pruebas”<sup>1228</sup>.

Acerca del capítulo 21 se pueden aducir razones parecidas. La escena maravillosamente cómica de la pesca se ha interpretado -y probablemente en exceso- de muchas maneras, pero los intentos de convertirla en vehículo de un partido favorable a Pedro ciertamente fracasan. La conversación entre Jesús y Pedro versa básicamente sobre la penitencia, no sobre la primacía; su finalidad no es establecer o reforzar un puesto jerárquico concreto, sino efectuar una reconciliación. Al dar a Pedro una tarea nueva señala el restablecimiento de la confianza, a continuación de la profesión de amor del propio Pedro. Pedro no debe preocuparse de los planes de Jesús para el discípulo amado; pero ni a él ni a ningún otro se le dice que él, Pedro, vaya en lo sucesivo a ocupar una posición de especial honor. De la misma manera, si la historia se contó para hacer nuevo hincapié en el discípulo amado frente a Pedro, también esto ha quedado opaco para la mayoría de los lectores, y con razón.

Quizá el rasgo más interesante del capítulo 21 para el propósito que nos ocupa sea el retrato de Jesús resucitado que de él se desprende. Como en las otras historias evangélicas, el Jesús de ésta es real, palpable, una persona física capaz de realizar actos físicos, entre ellos preparar un desayuno. Nada se dice acerca de su desaparición al final del relato; pero hay otro indicio narrativo de que el autor es consciente de que hay en él una



extraña peculiaridad, una diferencia, que no se puede expresar con palabras, sino sólo insinuar:

“Venid a desayunar”, les dijo Jesús.

Pero ninguno de los discípulos se atrevía a plantearle la pregunta “¿Quién eres?”, pues sabían que era el Señor<sup>1229</sup>.

El verbo que he traducido por “plantearle la pregunta” es *exetazo*, palabra muy poco común<sup>1230</sup>. Significa algo más que sencillamente “preguntar”: debiéramos entenderla más bien como algo parecido a “inspeccionar, examinar, inquirir”<sup>1231</sup>. Sabían que realmente era él, dice Juan; pero al mismo tiempo querían preguntarle, plantearle su pregunta: esto suscita en *nosotros* el deseo de plantear una pregunta: ¿por qué querían hacer tal cosa? Y temían hacerlo, sigue diciendo Juan. De nuevo, ¿por qué? La única respuesta posible a ambas preguntas parece ser que eran conscientes de que Jesús era en cierto modo diferente, y también ciertamente el mismo. El breve relato está cargado con la índole extraña de la nueva creación. No hay (tampoco) indicación alguna de que percibieran a Jesús como poseedor de un cuerpo que no pudiera morir ni descomponerse, lo cual constituye la principal diferencia que se empezó a resaltar a partir de Pablo entre el cuerpo actual y el cuerpo resucitado. En otras palabras, esta historia no parece haber nacido de un deseo de revestir una teología desarrollada con una ficción “realista” astutamente ideada. Parece reflejar un momento primigenio de reconocimiento y desconcierto a la vez, una conciencia de algo que no podían expresar con palabras salvo en forma de pregunta, y una pregunta que no se atrevían a formular.

En otras palabras, existe cierta sensación de discontinuidad y también de continuidad. Pero esto no se expresa con el lenguaje ni la teología que encontramos en Pablo y más tarde. Encaja muy bien con la imagen que hemos descubierto sin excepción en las narraciones evangélicas: algo presente en todas las historias que podría generar perfectamente el tipo de teología y exégesis desarrolladas que encontramos en Pablo y en autores posteriores, pero que no muestra signo alguno de haber sido proyectado retrospectivamente como una ficción hábil y de apariencia “ingenuamente realista”. Utilizando una imagen joánica fundamental, se podría decir que las historias pascuales de Juan parecen más la raíz de una vid que su fruto recién dado.

#### **4. Las historias pascuales de los evangelios: conclusión**

Los datos generales comunes a los cuatro relatos evangélicos se han expuesto ya en el capítulo 13. Lo único que hemos de hacer en este momento es resumir lo que hemos visto en este estudio más detallado.

No cabe duda de que cada evangelista ha contado la historia a su manera. Incluso donde hay buenas razones para suponer que uno utilizó a otro como fuente -circunstancia que supongo al menos en el caso de Lucas con Marcos, mientras que considero que el uso de Marcos por parte de Mateo sigue siendo probable, y el de Mateo por parte de Marcos, una remota posibilidad- se da un solapamiento verbal sorprendentemente escaso. En vez de eso, en cada una de las historias encontramos, no tanto un signo de evolución constante desde una tradición primitiva hasta una forma en la cual el evangelista simplemente puso por escrito aquello en lo cual la tradición se había convertido en aquel momento, sino más bien una versión de historias primitivas hecha por el evangelista mismo con el fin de crear un clímax que se ajustase a su libro concreto. No se podría tomar el final de Lucas para sustituir el de Juan, ni el de Juan para sustituir el de Mateo, sin crear un absurdo, como los libros de imágenes para niños en los que cabezas, cuerpos y piernas se cambian de sitio entre diversos personajes con resultados ridículos. Los evangelistas han hecho uso de una considerable libertad a la hora de contar de nuevo las narraciones y remodelarlas con el fin de poner de relieve temas y acentos que eran importantes para ellos a lo largo de su obra.

Resulta, por tanto, aún más sorprendente que el perfil básico permanezca tan constante y, en los aspectos examinados en el capítulo 13, tan poco desarrollado. En particular, aunque cada evangelista ha contado la historia de modo que le permita fundamentar una manera particular de entender la vida cristiana, y en concreto la misión cristiana para con el mundo (con la excepción de Marcos, aunque incluso en él el proyectado viaje a Galilea se podría ver como un indicador que apunta en esa dirección), las historias básicas como tales, de la tumba vacía y las apariciones de Jesús, no muestran signos de haber sido generadas en una etapa posterior. No hay razón para imaginar que fueran generadas ni por una apología recién inventada en favor del hecho de que la palabra “resurrección” se estaba aplicando a Jesús, ni a partir del deseo de proporcionar legitimación a dirigentes concretos o usos concretos. Por supuesto, siempre permanecerá abierta la posibilidad de que los especialistas piensen maneras hábiles en las que esto *podría* haber sido así, después de todo, en las que la idea de las historias como una ficción apologética tardía podría quedar rehabilitada; pero las principales barreras que se alzan en contra de tal reconstrucción

son fuertes y altas. Alguien que fuera seguidor de un Jesús muerto, a mediados del siglo I, y deseara explicar por qué seguía pensando que ese Jesús era importante y por qué algunos de los suyos habían empezado (inexplicablemente) a decir que había sido resucitado de entre los muertos, no habría contado historias como ésta. Habría hecho un mejor trabajo.

Nos quedamos con la conclusión de que tanto los propios evangelistas como las fuentes a las que tuvieron acceso, tanto orales como escritas, que ellos amoldaron a sus propios fines pero sin destruir el contenido subyacente, pretendían realmente referirse a acontecimientos reales que tuvieron lugar al tercer día después de la ejecución de Jesús. La principal conclusión que se desprende de estos cuatro estudios de los evangelistas canónicos es que cada uno de ellos, a su propia y muy diferente manera, creía que estaba escribiendo acerca de acontecimientos que realmente tuvieron lugar. Sus historias se pueden utilizar para hacer referencia metafórica o alegórica a todo tipo de cosas distintas, y probablemente (ciertamente en el caso de Lucas y Juan) pretendían que se utilizaran así. Pero las historias que contaban, y el modo en que las trabajaron (cada una de manera tan diferente, y sin embargo igual en lo que a esto respecta), así como el remate deliberado y culminante de sus relatos enteros, indican que, por razones de gramática narrativa y también de teología, debieron abrigar la intención de transmitir a sus lectores la sensación de que los acontecimientos pascales fueron reales, no fantasía; históricos no sólo en el sentido de “importantes”, sino también en el de “pertenecientes a la Historia”. Por supuesto creían que estos acontecimientos eran fundamentales para la existencia misma de la iglesia, y naturalmente contaron las historias de manera que eso quedara patente. Pero en la cosmovisión que todos ellos suscribían, la reciente “modificación desde dentro” de la cosmovisión judía que podemos rastrear a lo largo y ancho del cristianismo más primitivo, lo único importante era que el pueblo renovado del dios de Israel, el creador, había sido llamado a la existencia precisamente por acontecimientos que sucedieron en el mundo de la creación, de espacio, tiempo y materia. Los evangelistas, y las fuentes que podamos conjeturar detrás de ellos, cuentan una historia que se ofrece como la explicación de la evolución entera de la creencia en la “resurrección”, y de las demás características del cristianismo primitivo que hemos estudiado en las Partes II y III del presente libro, pero que se resiste tercamente a los intentos de convertirla en una mera proyección retrospectiva de esas novedades y características. Quienes contaban esta historia, y quienes la pusieron por escrito, estaban muy interesados en los

armónicos que podían oír en ella. Pero los armónicos se captan cuando se da el sonido fundamental.

A estas alturas hemos examinado ya el corpus entero de escritos relativos a Jesús y su resurrección procedentes de los dos primeros siglos, situándolo dentro del marco de las creencias relativas a la vida después de la muerte en los mundos del paganismo y el judaísmo antiguos. Hemos cartografiado el extraordinario abanico de textos cristianos, desde Pablo hasta Tertuliano y Orígenes, que hablan de la resurrección, tanto de Jesús mismo como de sus seguidores (y en algunos casos de todo el género humano). Hemos visto que la creencia paleocristiana en la resurrección tiene una sorprendente coherencia pese a las variedades de expresión, y que dicha coherencia incluye dos cosas: la ubicación del cristianismo en un punto de la gama de creencias judías (la resurrección corporal) y cuatro modificaciones clave de esa postura producidas desde dentro: (1) la resurrección ha pasado de la periferia de la creencia a su centro; (2) “la resurrección” no es ya un acontecimiento único, sino que se ha dividido cronológicamente en dos partes, la primera de las cuales ya ha tenido lugar; (3) la resurrección entraña transformación, no mera resucitación; y (4) cuando el lenguaje “de resurrección” se usa metafóricamente, ya no hace referencia a la restauración nacional de Israel, sino al bautismo y la santidad. Las excepciones confirman la regla: la postura atribuida a Himeneo y Fileto en 2 Timoteo 2, junto con la *Carta a Regino* y textos parecidos, era una mera innovación, no un crecimiento o desarrollo natural. Utilizaban el lenguaje de resurrección para denotar algo a lo cual ese grupo verbal no se había referido nunca. La única explicación de tal uso es que los autores en cuestión estaban intentando utilizar el lenguaje cristiano corriente para describir, y quizá también legitimar, teologías y cosmovisiones alternativas. Con ello queda paradójicamente resaltada la solidez de la postura de la cual disentían, cuyo lenguaje ellos mismos se vieron obligados a adoptar.

A lo largo de todo esto hemos visto algo evidente, pero importante: que quienes sostenían la compleja pero sorprendentemente coherente opinión paleocristiana aducían como razón que Jesús de Nazaret había sido personalmente resucitado de entre los muertos. Y acabamos de ver lo que querían decir con esto: que al tercer día después de su ejecución por parte de los romanos, su tumba estaba vacía, y que resultó estar vivo, apareciéndose en varias ocasiones y en varios lugares tanto a sus seguidores como a algunos que, hasta ese momento, no habían sido sus seguidores o no habían creído, y convenciéndoles de que no era ni un espectro ni una alucinación, sino que había sido verdadera y corporalmente resucitado de entre los muertos. Esta creencia acerca de Jesús proporciona

una razón históricamente completa, perfecta y satisfactoria del surgimiento y desarrollo de la creencia de que él era el Mesías de Israel y el verdadero señor del mundo. Explica la convicción paleocristiana de que la largamente esperada nueva era había quedado inaugurada, dando paso a nuevas tareas y posibilidades. Sobre todo explica la creencia de que la esperanza para el mundo en general y para los seguidores de Jesús en particular consistía no en seguir adelante eternamente, no en un ciclo sin fin de muerte y renacimiento como en el estoicismo, no en una existencia inmortal incorpórea y bienaventurada, sino en una vida nuevamente corpórea, una condición física transformada. Y acabamos de ver que las historias fundamentales en las que esta creencia se basaba, aunque han sido hábilmente modeladas y revisadas por los cuatro evangelistas, conservan rasgos simples y muy primitivos, rasgos que resisten a la idea de que fueran compuestos décadas más tarde, pero que sirven perfectamente para explicar los desarrollos desde Pablo en adelante. En este momento nos encontramos en disposición de afrontar la pregunta: ¿qué razones se pueden dar del origen de dicha creencia?

**QUINTA PARTE  
FE, ACONTECIMIENTO  
Y SIGNIFICADO**

HERODES: ¿Resucita a los muertos?

PRIMER nazareno: Sí, señor, resucita a los muertos.

HERODES: No deseo que haga eso. Le prohíbo que lo haga. No le permito a nadie que resucite a los muertos. Hay que encontrar a ese Hombre y decirle que yo le prohíbo resucitar a los muertos. ¿Dónde está ese Hombre ahora?

SEGUNDO NAZARENO: Está en todo lugar, mi señor, pero es difícil encontrarle.

Oscar Wilde, *Salomé*  
(Wilde 1966, 565)

No nos burlemos de Dios con metáforas,  
analogías, elusiones, trascendencias;  
haciendo del acontecimiento una parábola, un signo pintado en la  
desvaída credulidad de edades pretéritas;  
pasemos por la puerta.

No intentemos hacerlo menos monstruoso,  
por nuestra propia conveniencia, nuestro propio sentido de la belleza,  
no sea que, despertados en una hora impensable, nos quedemos  
avergonzados por el milagro  
y aplastados por la reconvención.

John Updike, de "Seven Stanzas at Easter"  
(Updike 1964, 72s.)



# Capítulo 18

## Pascua e Historia

### 1. Introducción

El dato histórico que en este momento tenemos ante nosotros es una creencia ampliamente sostenida, coherentemente formulada y sumamente influyente: que Jesús de Nazaret fue corporalmente resucitado de entre los muertos. Esta creencia fue sostenida por prácticamente todos los cristianos primitivos de los que tenemos indicios. Estaba en el centro de los usos, las narraciones, los símbolos y las creencias que los caracterizaban; constituía la base de su reconocimiento de Jesús como Mesías y señor, de su insistencia en que el dios creador había inaugurado la nueva era, largamente esperada, y sobre todo de su esperanza de su propia resurrección corporal futura. La pregunta a la que en este momento nos enfrentamos es obvia: ¿cuál fue la causa de esta fe en la resurrección de Jesús?

Llegados a este punto, como solían decir los psicólogos conductistas, un conejillo de indias se tumbaba y chillaba. Los equivalentes en mi disciplina están claros: es frecuente que los historiadores realistas y los teólogos poco realistas decidan abandonar precisamente aquí. Los primeros afirman que no podemos ir más lejos, los segundos, que no debemos intentarlo<sup>1232</sup>.

Los historiadores poco cautos, que olvidan que la historia es el estudio, no de acontecimientos repetibles, como sucede en física o en química, sino de acontecimientos irrepetibles, como el paso del Rubicón por parte de César, declaran que sí podemos ir más lejos, y que podemos llegar a un claro juicio negativo: podemos estar completamente seguros de que al cuerpo de Jesús no le sucedió en Pascua nada en absoluto, salvo que siguió descomponiéndose. Los muertos no resucitan, por tanto Jesús tampoco<sup>1233</sup>.

Los teólogos poco cautos se dividen en dos campos. Unos dicen que sería impropio de cualquier dios hacer por Jesús lo que las historias de la resurrección afirman que hizo el dios de Israel, o incluso que es moralmente malo, y social y psicológicamente perjudicial, que la gente crea tal cosa. Otros, sin embargo, dicen que debemos creer dichas historias porque así lo

afirma la Biblia, o porque sustentar una cosmovisión sobrenaturalista es tan válido como sustentar una cosmovisión naturalista, o porque, si Jesús era “el hijo de dios”, ¿qué otra cosa cabía esperar?

Por tanto, el simple hecho de plantear la pregunta, por no hablar ya de abordarla, exige que nos preparemos para las críticas en el plano del método, antes de que lleguemos a acercarnos al contenido. Caminar en medio de este aluvión de fría agua epistemológica que viene de todas partes me recuerda lo que es estar jugando al golf a última hora de la tarde y verse repentinamente bombardeado, en el último hoyo, por el sistema automático de riego por aspersión. ¿Hay alguna posibilidad de dar el último golpe a la bola? ¿O debemos retirarnos, empapados y chasqueados?

Debemos mantener la calma y proceder. Dos cosas se pueden establecer con seguridad, y no debemos tener miedo de utilizarlas como indicadores. Para ir mas allá de eso, efectivamente debemos afrontar de nuevo cuestiones amplias tanto de método como de cosmovisión; pero debemos situar dichas cuestiones precisamente en el lugar que les corresponde, y no levantar las manos y rendirnos al primer signo de dificultad.

## **2. La tumba y los encuentros**

Las dos cosas que se deben considerar como históricamente seguras cuando hablamos de la primera Pascua son que la tumba estaba vacía y que hubo encuentros con Jesús resucitado. Una vez que situamos a los primeros cristianos dentro del mundo del judaísmo del segundo Templo y captamos lo que creían acerca de su propia esperanza futura y acerca de la resurrección del propio Jesús, estos dos fenómenos quedan firmemente garantizados. La argumentación se puede exponer en siete pasos, que voy a enunciar de forma sucinta y luego a explicar con algo más de extensión.

1. Por resumir adónde hemos llegado hasta el momento: el mundo del judaísmo del segundo Templo proporcionó el concepto de resurrección, pero las mutaciones cristianas, llamativas y coherentes, producidas dentro de la creencia judía en la resurrección descartan cualquier posibilidad de que esa creencia pudiera haberse generado espontáneamente desde dentro de su contexto judío. Cuando preguntamos a los primeros cristianos como tales qué fue lo que ocasionó esta creencia, sus respuestas se centran en dos cosas: historias acerca de que la tumba de

Jesús estaba vacía, e historias acerca de que se apareció, vivo de nuevo, a gente.

2. Sin embargo, ni la tumba vacía por sí sola, ni las apariciones por sí solas pudieron generar la creencia cristiana primitiva. La tumba vacía sola sería un enigma y una tragedia. Las ocasiones en que se vio a un Jesús aparentemente vivo se habrían clasificado, tomadas aisladamente, como visiones o alucinaciones, cosas ambas que eran muy bien conocidas en el mundo antiguo.
3. Sin embargo, una tumba vacía y las apariciones de un Jesús vivo, tomadas juntas, hubieran brindado una razón sólida para la aparición de esa creencia.
4. El significado de la resurrección dentro del judaísmo del segundo Templo hace imposible concebir que esta creencia remodelada en la resurrección hubiera surgido sin que se supiera que había desaparecido un cuerpo y que se había descubierto que la persona estaba completamente viva de nuevo.
5. Las demás explicaciones que a veces se ofrecen de la aparición de la creencia no poseen la misma capacidad explicativa.
6. Por tanto, desde el punto de vista histórico es muy probable que la tumba de Jesús estuviera, efectivamente, vacía al tercer día de su ejecución, y que los discípulos, efectivamente, se encontraran con él y les pareciera en todos los aspectos que estaba bien y verdaderamente vivo<sup>1234</sup>.
7. Esto nos deja con la última pregunta, que es también la más importante: ¿qué explicación se puede dar de estos dos fenómenos? ¿Hay alguna alternativa a la explicación dada por los primeros cristianos mismos?

El tipo de argumentación que estoy ofreciendo aquí se puede situar dentro del conocido mapa de las teorías de explicación, utilizando los instrumentos de *las condiciones necesaria y suficiente*. Una investigación histórica muy detallada -como el trabajo detectivesco que da caza a delincuentes- hace uso, al menos implícito, de estos instrumentos, y me parece que hacerlos explícitos puede aportar algo de claridad en un ámbito donde con frecuencia falta. Es una manera de poner el asunto bajo la lente del microscopio. Existe abundante bibliografía sobre los diferentes tipos, y subtipos, de condiciones, y aquí resulta imposible e innecesario entrar en detalles<sup>1235</sup>. En cualquier caso, cuando andamos a vueltas con la historia -especialmente la historia de lo que una gente creía y cómo llegó a creerlo-

es poco probable que alcancemos el carácter irrefutablemente concluyente requerido en lógica simbólica.

La clara diferencia entre las condiciones necesaria y suficiente no es difícil de captar. Una condición *necesaria* es algo que debe darse para que la conclusión se siga: una condición necesaria para que mi ordenador funcione correctamente es que la casa esté conectada a la red de suministro eléctrico. Una condición *suficiente* es algo que cierta e indefectiblemente producirá la conclusión: una condición suficiente para que yo pase una noche en blanco es que alguien se ponga a practicar la gaita debajo de la ventana de mi dormitorio. La diferencia entre las dos queda patente si consideramos las alternativas. Que la casa esté conectada a la red de suministro eléctrico puede ser una condición necesaria para que mi ordenador funcione, pero ciertamente no es suficiente; hay infinidad de cosas que podrían fallar en el aparato como tal. Una gaita a medianoche es suficiente para que yo no pegue ojo, pero no es ciertamente una condición necesaria; una taza de café cargado o un taladro neumático en la calle tendrían el mismo efecto. El suministro de electricidad es, pues, una condición *necesaria pero insuficiente* para que funcione el ordenador; la gaita es una *condición suficiente pero innecesaria* para que yo pase una noche en blanco.

Los siete pasos de la argumentación que acabo de esbozar hace un momento, y más exactamente los pasos cruciales 2, 3, 4 y 5, se pueden trazar con los mismos instrumentos conceptuales. Los pasos 2 y 3 afrontan la cuestión de si la tumba vacía y las apariciones de Jesús se pueden ver o no como condiciones *suficientes* de la aparición de la creencia paleocristiana, y, de ser así, en qué medida; los pasos 4 y 5 plantean la cuestión de si se deben considerar como condiciones *necesarias*<sup>1236</sup>. La respuesta requiere en ambos casos ajustes, pero mi propuesta sustancial es que la combinación de la tumba vacía y las apariciones constituye, con matices, una condición suficiente para la aparición de la creencia paleocristiana (2 y 3); y que, con matizaciones aún más importantes, también constituye una condición necesaria (4 y 5). Las matizaciones son importantes, lo cual significa que la argumentación no llega a acercarse a la categoría de prueba matemática; pero la propuesta sigue siendo importante, ya que avanza mucho más allá de la posibilidad histórica, llegando a hablar de una alta probabilidad.

Los siete pasos se pueden elaborar a continuación de la siguiente manera.

El paso 1 establece el contexto de la cuestión que afrontamos, juntando los hilos de los capítulos anteriores. Las creencias paleocristianas se concibieron y formularon dentro del contexto del judaísmo del segundo Templo y tienen sentido como una mutación desde dentro de una posición bien conocida en el abanico de creencias judías; pero a ningún otro judío del segundo Templo se le ocurrió decir nada ni remotamente parecido a lo que ellos decían. Cuando preguntamos a los primeros cristianos mismos por qué se aferraban a estas creencias, las respuestas que dan apuntan a las extrañas historias del final de los cuatro evangelios canónicos. La tumba estaba vacía, dicen (teniendo buen cuidado de hacernos saber que ésta era ciertamente la tumba en la cual el difunto Jesús de Nazaret había sido anteriormente enterrado); y ellos le vieron vivo, hablaron con él, comieron y bebieron con él.

Esto nos lleva al paso 2 y a mi doble argumentación de que ni la tumba vacía, por un lado, ni las apariciones, por otro, constituyen en sí mismas una condición suficiente para la aparición de la creencia paleocristiana<sup>1237</sup>. Examinemos cada una por separado.

2a. Una tumba vacía sin ningún tipo de encuentro con Jesús hubiera sido un enigma angustiante, pero no un problema a largo plazo<sup>1238</sup>. No habría probado nada; no habría *hecho pensaren* nada, salvo en la práctica bastante común del robo de tumbas. Ciertamente no habría generado los fenómenos que hemos estudiado hasta ahora en el presente libro. En el mundo antiguo, el robo de tumbas era frecuente, lo que añadía a la pena el insulto y el agravio. Nadie en el mundo pagano habría interpretado que una tumba vacía implicaba resurrección; todo el mundo sabía que esto era imposible. Nadie en el antiguo mundo judío lo habría interpretado tampoco de esa manera; la “resurrección” no era algo que nadie esperara que le sucediera a un solo individuo mientras el mundo siguiera su curso normalmente<sup>1239</sup>. Ciertamente los discípulos no esperaban que una cosa así le ocurriera a Jesús -dato éste pasado por alto a menudo por los críticos-. Si la tumba hubiera estado vacía, y no hubiera sucedido ninguna otra cosa inusitada, nadie habría dicho que Jesús era el Mesías o el señor del mundo. Nadie habría imaginado que el reino había quedado inaugurado. Nadie, en particular, habría desarrollado tan rápida y coherentemente una versión radical y remodelada de la esperanza judía de la resurrección del cuerpo<sup>1240</sup>. La tumba vacía es, por sí sola, insuficiente para dar razón de los indicios posteriores.

Un ejemplo sorprendente y aparentemente contrario a esta propuesta se encuentra en Juan 20,8. El discípulo amado entra en la tumba vacía, ve lo que Pedro había visto un momento antes (los lienzos funerarios yacentes,

separados del sudario que cubrió la cabeza) y cree. ¿Podría ser que en su caso, o al menos en la mente del evangelista que escribió esto, la tumba vacía por sí sola fuera suficiente para hacer surgir su fe? La respuesta en la que el texto hace pensar es “No”. Los lienzos funerarios parecen ser entendidos como un signo de lo que le había sucedido a Jesús, un signo que sería el equivalente funcional de las verdaderas apariciones de Jesús (Juan 20,19-23). El texto quiere que entendamos que el discípulo amado llegó a su nueva creencia no basándose simplemente en el hecho de que la tumba estaba vacía (cosa que María había explicado en el versículo 2 como una consecuencia del traslado del cuerpo a una ubicación desconocida), sino basándose en lo que dedujo del hecho de que los lienzos funerarios se hubieran dejado atrás y también de la posición en la que se encontraban. Él, como Tomás al final del capítulo, vio algo que suscitó la fe. El hecho de que los lienzos funerarios se hubieran dejado atrás demostraba que nadie, ni enemigos, ni amigos, ni desde luego un hortelano, se habían llevado el cuerpo cargando con él (versículo 15). Su colocación, cuidadosamente descrita en el versículo 7, hace pensar que no habían quedado desordenados, sino que el cuerpo había pasado de algún modo a través de ellos, lo mismo que, más tarde, aparecería y desaparecería a través de puertas cerradas (versículo 19). La conclusión sigue en pie, pues: una tumba vacía, por sí sola, no podría haber desempeñado la función de condición suficiente de la creencia paleocristiana en la resurrección de Jesús.

2b. De la misma manera, los “encuentros” con Jesús por sí solos se podrían haber interpretado de diversas maneras. La mayoría de la gente del mundo antiguo (aunque no tanta, al parecer, en el mundo moderno) sabía que las visiones y apariciones de personas recientemente fallecidas ocurrían<sup>1241</sup>. Sin duda hay todo tipo de explicaciones para cosas como éstas. Se pueden proponer diversas teorías sobre el estado psicológico de la persona que las experimenta, aunque las pruebas parecen indicar que, al menos en algunos casos, los fenómenos están claramente relacionados con acontecimientos reales (por ejemplo, la muerte reciente, inesperada, por lo demás desconocida y hasta el momento inexplicada, de un ser querido ausente) y no son simplemente la proyección de sentimientos de culpabilidad o pena<sup>1242</sup>. Pero que tales “vistas”, e incluso tales “encuentros”, se producen, y que la gente ha sabido de ellos a lo largo de toda la historia de que tenemos constancia, está fuera de toda duda.

Quizá tales cosas no fueran tan frecuentes como han intentado dar a entender algunos autores recientes<sup>1243</sup>. Además, las visiones de este tipo no entrañaban normalmente contacto físico, y menos aún la observación de que la persona recientemente fallecida comía y bebía; en efecto, los relatos de

visiones de los muertos a veces dejaban claro que esto era lo que *no* había sucedido. Pero tales “encuentros”, aun cuando parecieran llevar aparejado ver, tocar, o incluso comer y beber con la persona recientemente fallecida, se podrían haber interpretado, como máximo, como visitas “angélicas” del tipo que los discípulos pensaron estar recibiendo de Pedro en Hechos 12. Podrían haber proporcionado un ejemplo muy especial, quizá incluso un ejemplo muy alentador y reconfortante, de la posibilidad generalmente conocida y ampliamente reconocida de encuentros efímeros con algo que parecía ser la persona muerta. Por supuesto, la reacción ante los relatos de visiones de este tipo pudo ser, en el mundo antiguo como en el moderno, cuestionar el equilibrio mental, o quizá la dieta reciente, de los testigos. Como hemos señalado más de una vez, el mundo antiguo conocía tan bien como el moderno la diferencia entre las visiones y las cosas que suceden en el mundo “real”<sup>1244</sup>. Pero las visiones se daban.

Sin embargo, precisamente porque tales encuentros eran razonablemente bien conocidos (punto aparentemente fuerte de quienes recientemente han intentado insistir en que es esto lo que “realmente sucedió” en Pascua), *no pudieron de ninguna manera*^ por sí solos, haber dado origen a la creencia de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos. Son una condición totalmente *insuficiente* para esta creencia paleocristiana. Cuanto más “normales” fueran estas “visiones”, menos posibilidades hay de que alguien, por muy cognitivamente disonante que pudiera haberse sentido, hubiera dicho lo que nadie había dicho nunca antes sobre un difunto, que había sido *resucitado de entre* los muertos<sup>1245</sup>. En efecto, tales visiones significaban precisamente, como ha descubierto la gente del mundo antiguo y del moderno, que la persona en cuestión estaba muerta, no que estaba viva<sup>1246</sup>. Aun cuando se hubieran producido varias de tales experiencias, si la tumba hubiera seguido ocupada por el cuerpo muerto, la gente se habría dicho, después de que las experiencias hubieran cesado: “Hemos tenido visiones sumamente extrañas, pero él sigue muerto y enterrado. Nuestras experiencias no fueron, después de todo, diferentes de aquellas de las que hemos oído hablar en los viejos relatos y poemas”<sup>1247</sup>.

Como ocurre con la tumba vacía, también aquí nos enfrentamos a posibles argumentos contrarios. ¿Acaso Pablo mismo no llegó a creer en la resurrección de Jesús basándose simplemente en una aparición? Tampoco en este caso las cosas son en absoluto tan sencillas. A menos que debamos pasar enteramente por alto el testimonio de Hechos, debemos concluir que la tumba vacía de Jesús, y la reiterada insistencia en que su cuerpo no se había descompuesto, fueron de importancia central y fundamental en la



predicación y en la vida de los cristianos a los que Pablo había estado persiguiendo. Es sumamente probable que él supiera al menos que los seguidores de Jesús afirmaban que la tumba de éste estaba vacía, y que esta afirmación no se había demostrado falsa. Su vista de Jesús resucitado tuvo lugar, por tanto, en un contexto donde al menos se puede suponer la información de una tumba vacía. De la misma manera, la historia del encuentro de María con Jesús en Juan 20,11-18 incluye el a menudo desconcertante “No me toques”; si, como se dice a menudo, la interpretación adecuada de esto es “No te aferres a mí”, esta historia puede estar exponiendo la idea de que ésta no fue simplemente la aparición de un fantasma, de un espíritu incorpóreo como el que Odiseo intentó aferrar en vano. Aunque en la historia más larga María desde luego había visto por sí misma la tumba vacía, alguien que contara esta historia en el mundo antiguo sería consciente de que contenía dentro de sí el signo de que el cuerpo que se estaba apareciendo no era un mero espectro. La misma idea queda expuesta en Lucas, Juan y Hechos con las historias en las que Jesús come con los discípulos<sup>1248</sup>. Parece haber una sensación constante de que las “apariciones” como tales tenían que quedar respaldadas con pruebas de que lo que se veía era un cuerpo sólido tal que debía haber dejado tras de sí una tumba vacía. Así, resulta relativamente sencillo demostrar que, por sí solas, ni una tumba vacía ni unas “apariciones” visuales -como quiera que las cataloguemos- serían suficientes para generar las creencias paleocristianas que hemos estado estudiando. Esto tiene mucho que ver con un tema al que ya le hemos echado un vistazo: me parece improbable que unas historias sólo de una tumba vacía o sólo de “apariciones”, sin al menos alguna alusión mutua, pudieran haber surgido, o incluso circulado, de manera independiente en el cristianismo primitivo. La idea fundamental de las historias de la tumba vacía siempre fue que Jesús estaba vivo de nuevo; lo fundamental de las historias de apariciones siempre fue que el Jesús que se estaba apareciendo estaba en continuidad corporal con el cadáver que había ocupado la tumba. Ninguno de los dos tipos de historias, sin el otro, tiene el sentido que los primeros cristianos creían que tenía. Son como las dos partes de una señal de carretera, el brazo que indica la carretera y el poste vertical que lo sostiene. Sin el poste, el brazo no se puede ver; sin el brazo, el poste no puede decir nada. Unámoslos y señalarán la verdad.

3. Por supuesto, juntar dos condiciones insuficientes no garantiza nada. El hecho de que la casa esté conectada a la red principal de suministro eléctrico y de que el ordenador funcione bien no garantiza que el ordenador vaya a funcionar. Alguien puede haberse llevado el cable de alimentación que conecta el ordenador al enchufe. Una vez más, no hace falta mucho

ingenio para imaginar toda clase de vueltas y revueltas en ese tipo de ejemplos. Pero en algunos casos, dos condiciones insuficientes puestas juntas darán lugar a una condición suficiente. El hecho de que el avión funcione perfectamente desde el punto de vista mecánico no garantiza un buen aterrizaje. Tener al mando a un piloto alerta y bien adiestrado es igualmente insuficiente. Un avión de primera pilotado por un novato, o un avión malo llevado por un piloto de primera, aun puede estrellarse. Pero si se pone a un piloto de primera al mando de un avión de primera, la combinación producirá -suponiendo otras cosas, como las condiciones meteorológicas y el estado de la pista- una condición suficiente de un buen aterrizaje.

Yo diría que ésta es la clase de posición en la que nos encontramos con la tumba vacía y las apariciones. Hemos visto que por sí solas son insuficientes para generar la creencia paleocristiana. Si las juntamos, sin embargo, constituyen, en combinación, una condición suficiente<sup>1249</sup>. Por todo cuanto sabemos tanto del contexto del segundo Templo como de las creencias de los discípulos acerca de Jesús y su misión, podemos estar seguros de que la creencia que hemos estudiado a lo largo y ancho de los dos primeros siglos del cristianismo ciertamente surgiría si los discípulos descubrieron por un lado que su tumba estaba vacía y por otro se encontraron con que durante un tiempo continuaron reuniéndose con él en circunstancias que indicaban con toda claridad que ya no estaba muerto, sino realmente vivo<sup>1250</sup>.

Una vez más, viene a la cabeza un ejemplo en contra. Según Juan en la historia de Tomás, y según Mateo en la historia de los discípulos que se encuentran con Jesús en el monte, no todos creyeron, de hecho, en el primer caso cuando las informaciones sobre la tumba vacía se vieron complementados con informaciones de apariciones, y en el segundo cuando, tras el descubrimiento de la tumba vacía, Jesús se estaba apareciendo realmente en ese mismo momento<sup>1251</sup>. Además, está claro que cuando el mensaje evangélico salió al mundo más amplio muchísimas personas se negaron a creer, aunque tenían ante sí pruebas, tanto de la tumba vacía como de las apariciones, transmitidas por entusiastas testigos oculares. ¿Significa esto que, incluso en combinación, la tumba vacía y las apariciones no constituían, después de todo, una condición suficiente para la aparición de la creencia paleocristiana?

Esta vez el contraejemplo aconseja que introduzcamos una modificación en la propuesta. La combinación de tumba vacía y apariciones de Jesús era claramente insuficiente para que surgiera la fe cristiana en todo aquel que

oyera hablar de ella. Pero pienso que podemos proponer un argumento matizado y en última instancia más sólido. Dando por supuesto que quienes encontraron la tumba vacía y vieron a Jesús resucitado fueron judíos de la época del segundo Templo, la mayoría de los cuales habían seguido a Jesús esperando que resultara ser el Mesías de Israel, las dos partes de los indicios serían suficientes para hacer que la mayoría de ellos concluyera que había sido resucitado de entre los muertos en el sentido que ya hemos estudiado. Las dudas de algunos en el momento, y la posterior negativa de otros a creer el testimonio de los predicadores cristianos, no afectan sustancialmente a esta idea. (El hecho de que, debido al mal tiempo o a las condiciones del terreno, o incluso a las actuaciones imprudentes u hostiles por parte de otros grupos, no todos los aviones de primera llevados por pilotos de primera consigan aterrizar bien no afecta a la idea general.) La tumba vacía y las apariciones eran suficientes, no para que toda persona que oyera hablar de ellas llegara a la fe cristiana, sino para que esa creencia surgiera dentro de una comunidad que empezó con los seguidores de Jesús y se expandió a partir de allí.

4. Si la tumba vacía y las apariciones de Jesús son, en este sentido, una condición *suficiente* de la aparición de la creencia paleocristiana, en este momento debemos preguntar: ¿son también una condición *necesaria*? Esta tarea es más difícil, ya que implica demostrar algo negativo. Demostrar que el suministro eléctrico es una condición necesaria para que funcione el ordenador es una cosa. No sólo se puede experimentar con otras posibilidades para demostrar que ninguna otra cosa lo hará funcionar; se puede examinar el ordenador mismo y descubrir que se ha diseñado para funcionar con electricidad y sólo con electricidad. Pero con la historia, las cosas rara vez son tan sencillas. Además, cuando nuestro dato principal es una creencia muy extendida de la cual buscamos las causas, los asuntos son aun más abiertos. La gente cree muchas cosas extrañas por muchas y curiosas razones. Todo lo que se requiere para demostrar que la combinación “tumba más apariciones” no es una condición necesaria para la aparición de la creencia paleocristiana es la posibilidad de que alguna otra circunstancia, o combinación de circunstancias, fuera igualmente capaz de generar dicha creencia. Si existen dos o más series de posibles circunstancias completamente diferentes, cada una de las cuales se puede demostrar que es condición suficiente del dato que intentamos explicar, ninguna de ellas se puede considerar necesaria.

Éste es el punto en el cual debemos declarar que el asunto se encuentra fuera del alcance de una prueba histórica estricta. Siempre existirá la posibilidad de que historiadores ingeniosos propongan aún más variaciones

sobre el tema de cómo pudo surgir la creencia paleocristiana, y tomar la forma que adoptó, sin una tumba vacía o apariciones de Jesús. Sin embargo hay también, en el otro lado de la balanza, dos cosas de peso que se deben decir. En primer lugar (punto 4), el significado de “resurrección” dentro del mundo antiguo en general, y del judaísmo del segundo Templo en particular, descarta la mayor parte de las alternativas. En segundo lugar (punto 5, con mayor extensión), las principales teorías propuestas como explicaciones alternativas resultan ser insuficientes cuando se someten a examen. El punto 4 se puede dividir, como el punto 3, en dos, en correspondencia con los dos elementos clave que estamos analizando: la tumba vacía y las apariciones.

4a. Como vimos en la Parte I del libro, el significado de “resurrección”, en el mundo judío y también en el no judío de la antigüedad tardía, nunca fue que la persona en cuestión simplemente se había “ido al cielo” o había sido “exaltada” de alguna manera que no entrañara una nueva vida corporal. Muchos eran los estados post mórtem incorpóreos que se presuponían, y había una rica variedad de terminología para denotarlos, terminología en la cual no se encontraba “resurrección”. “Resurrección” significaba corporeización; esto era así para los paganos, que la negaban, lo mismo que para los judíos, de los cuales algunos al menos la esperaban. Probablemente ésta sea la razón por la que algunos importantes historiadores no cristianos han llegado a la sobria conclusión de que, se diga lo que se diga además, la tumba debió estar vacía (en otras palabras, que es una condición necesaria para los fenómenos subsiguientes). Dentro de ese mundo resulta difícil imaginar una “resurrección” de ningún otro tipo:

Quando todos los argumentos se han considerado y sopesado, la única conclusión aceptable para el historiador debe ser que las opiniones de los ortodoxos, de los simpatizantes liberales y de los agnósticos críticos -e incluso quizá de los propios discípulos- son por igual simples interpretaciones del hecho único y desconcertante: a saber, que las mujeres que salieron a rendir los últimos honores a Jesús se encontraron, consternadas, no con un cuerpo, sino con una tumba vacía<sup>1252</sup>.

De hecho, podemos insistir en que, independientemente de lo que hubiera sucedido además, si el cuerpo de Jesús de Nazaret hubiera permanecido en la tumba, no habría habido una creencia paleocristiana del tipo de la que hemos descubierto. De nada servirá decir, por ejemplo, que, debido a que los discípulos vivían en un mundo en el cual se esperaba la resurrección, esto explicará por qué aplicaron este lenguaje a Jesús. Muchos otros líderes, héroes y aspirantes a Mesías judíos murieron dentro de ese mismo

mundo, pero en ninguno de esos casos dijo nadie que habían sido resucitados de entre los muertos. Cabría imaginar otras clases de fe primitiva que se podrían haber generado a raíz de acontecimientos que no llevaran aparejada una tumba vacía. Pero la fe concreta de los primeros cristianos no pudo tener su origen en una serie de circunstancias en las cuales una tumba vacía no desempeñase ningún papel. Considero, por tanto, la tumba vacía como una condición *necesaria* (aunque por sí misma, como hemos visto, insuficiente) para la aparición de la creencia paleocristiana con toda su concreción.

4b. Pero, ¿se puede decir lo mismo de las apariciones? ¿Son también condiciones necesarias de la creencia paleocristiana? Creo que sí, aunque es más difícil de demostrar. Me parece que son una especie de *complemento necesario* del descubrimiento de la tumba vacía; proporcionan el elemento extra que transforma la primera condición insuficiente (la tumba vacía) en suficiente. Tener la casa conectada a la red de suministro eléctrico es una condición necesaria pero insuficiente para que funcione el ordenador. Esta condición necesita el complemento de otras condiciones, a su vez también necesarias pero insuficientes -un cable adecuado de conexión y que el ordenador como tal funcione bien-, antes de que la combinación de condiciones llegue a ser suficiente y también necesaria. Lo mismo pasa, diría yo, con las apariciones de Jesús.

Una vez más, esto resulta difícil de demostrar. El ingenio humano carece de límites, y siempre cabe que alguien pueda idear una teoría en la cual algún otro acontecimiento o fenómeno pueda complementar el descubrimiento de la tumba vacía y producir, en combinación con ésta, una condición suficiente de la aparición de la creencia paleocristiana. De hecho, los sueños son el lugar obvio para buscar explicaciones rivales. Quizá, podrían decir algunos, los discípulos tuvieron sueños intensos sobre Jesús (después de todo, habían estado con él día y noche durante mucho tiempo, y Jesús había tenido una repercusión enorme en sus vidas). Quizá tuvieron unos sueños tan vívidos acerca de él que les pareció absolutamente vivo, de manera que empezaron a hablar de él como si estuviera vivo y no muerto, y luego, poco a poco, empezaron a utilizar el lenguaje de resurrección...

Pero esto no podría haber generado la creencia real que hemos estudiado. Como hemos visto anteriormente, soñar con personas muertas recientemente es hoy, como lo era en el siglo I, tan común como el duelo mismo. Tales sueños se podían tomar como una indicación de que el difunto había pasado a un estado post mórtem y estaba, en ese sentido, "vivo". Pero eso no fue nunca, ni para paganos ni para judíos, lo que denotaba el lenguaje "de resurrección".

Además, debemos también explicar una de las modificaciones llamativas que hemos observado cuando los cristianos recogieron el lenguaje judío de resurrección. Hablaban, de diversas maneras, no sólo de continuidad, sino también de transformación; y hemos observado que los relatos pascuales de los evangelios proporcionan un modelo para ello, con su extraño retrato de un Jesús que es indudablemente corpóreo, pero cuyo cuerpo posee propiedades sin precedentes, y hasta ese momento incluso inimaginables. Como vimos en el capítulo 13, resulta imposible explicar estas imágenes como proyecciones de ficción procedentes de la teología paleocristiana. Debemos buscar una explicación alternativa. La mejor de la que disponemos es que fueron las apariciones de Jesús las que precipitaron esta transformación en el modo de entender la resurrección. El lenguaje “de resurrección”, y las modificaciones específicas dentro de la creencia judía en la resurrección que hemos visto en el cristianismo primitivo, sólo pudieron producirse, en mi opinión, si los primeros cristianos creían poseer, contra toda expectativa propia y ajena, pruebas claras de dos cosas: de la continuidad entre el Jesús que había muerto y el Jesús que en ese momento estaba vivo, y de una transformación en la índole de su corporalidad. Las apariciones de este Jesús vivo habrían proporcionado tales pruebas. Ninguna otra cosa hubiera podido hacerlo.

Nos quedamos, por tanto, con la conclusión de que la combinación de tumba vacía y apariciones de Jesús vivo constituyen una serie de circunstancias que es en sí misma *necesaria y suficiente* para la aparición de la creencia paleocristiana. Sin estos fenómenos no podemos explicar por qué llegó a existir esta creencia ni por qué adoptó la forma que adoptó. Con ellos podemos explicarlo con exactitud y precisión.

5. Para poner esto a prueba, debemos investigar si de hecho alguna otra cosa podría haber producido la creencia paleocristiana de la misma manera. La combinación de tumba más apariciones ¿es simplemente *una* de las cosas que *pudo haber* causado el surgimiento de la creencia paleocristiana, o es la *única* que pudo originarla?

Muchas son las horas de investigación que se han dedicado a la tarea de proponer explicaciones alternativas del origen de la creencia paleocristiana. Cualquiera de ellas, en el caso de ser sostenible, podría poner en tela de juicio la argumentación de la sección anterior, permitiendo que los relatos pascuales se explicaran como intentos etiológicos o apologéticos de darle cuerpo a una fe a la que se había llegado por otras razones. Sin embargo, si se puede demostrar que las que en apariencia son las más sólidas de dichas explicaciones no se pueden mantener, los argumentos en favor de que la

combinación “tumba y encuentros” es necesaria cobran una fuerza considerablemente mayor.

Ya hemos abordado indirectamente algunas de las principales propuestas alternativas. Por ejemplo, he demostrado en varios puntos que los primeros cristianos no podrían haber desarrollado creencias del tipo y forma que de hecho elaboraron si simplemente hubieran partido de las interpretaciones que se hacían en el siglo I de las Escrituras judías y hubieran intentado construir historias acerca de lo que “tendría que haber” sucedido para cumplirlas<sup>1253</sup>. Pero existen otros dos tipos de explicación alternativa que requieren más atención. Merecen una sección propia, tras la cual volveremos a la secuencia de nuestra argumentación, concretamente a los pasos 6 y 7.

### 3. Dos teorías rivales

#### (i) “*Disonancia cognitiva*”

El primer tipo de explicación alternativa se encuentra con frecuencia, aunque quizá no tan a menudo hoy como hace unas décadas. Es la teoría según la cual los discípulos padecían de “disonancia cognitiva”: el estado hipotético, estudiado en psicología social, en el cual individuos o grupos no llegan a aceptar la realidad, sino que en lugar de eso viven en una fantasía que guarda correspondencia con sus propios anhelos profundos. Esta teoría llegó a ser popular a partir de los años cincuenta del siglo pasado en virtud de la obra de León Festinger<sup>1254</sup>. Su fuerza implícita en el análisis de la Pascua es evidente: los discípulos querían tan desesperadamente creer en Jesús que, en vez de afrontar el hecho de su muerte, afirmaron que estaba vivo.

Gran parte del material de la presentación sistemática que Festinger hace de la teoría guarda relación con la disonancia entre dos cosas diferentes que se podría decir que una persona “sabe”. Cuando un fumador afronta las pruebas médicas acerca de los riesgos que fumar entraña para la salud<sup>1255</sup>; cuando a los seguidores de dos equipos de fútbol universitarios se les pide que evalúen, tras un partido particularmente bronco, qué pasó y quién empezó<sup>1256</sup>; o cuando a alguien que ha escogido un regalo (entre un abanico de posibilidades que incluía una tostadora automática, una radio portátil o un libro de arte) se le ofrece luego más información acerca del producto, información que suscita dudas acerca de la sensatez de la



elección<sup>1257</sup>; ¿en qué sentido “conocen” las pruebas que con tanta fuerza van en contra de sus prejuicios? ¿Qué ocurre cuando, como nos ha enseñado a decir la psicología popular, “las filtran”?

Tal vez parezca que estas cosas no guardan ni mucho menos relación con el estudio histórico de un grupo de judíos del siglo I, y Festinger y sus colegas no decían, por supuesto, que la tuvieran. Pero el principal estudio emprendido, con casos análogos como el de la secta millerita en los años cuarenta del siglo XIX, fue el de un pequeño culto a los platillos volantes en los años cincuenta del siglo XX en el Medio Oeste de los Estados Unidos. Dentro del estudio sistemático que Festinger realiza del fenómeno de la “disonancia cognitiva”, éste se sitúa como el último estudio de casos prácticos, junto con la investigación de la siembra de rumores que se produjo a raíz del terremoto de la India de 1934 y de las pruebas de japoneses que continuaban creyendo que Japón había ganado la segunda guerra mundial. Está claro que se pretendía presentarlo como un punto de apoyo del tema considerado en su conjunto<sup>1258</sup>.

El resumen que Festinger hace en su estudio sistemático deja patente su idea principal. El pequeño grupo de devotos de los platillos volantes estaba centrado alrededor de una mujer que les había convencido de que estaba recibiendo mensajes del espacio exterior, mensajes que llegaron a su punto culminante con la predicción de una inmensa inundación que engulliría los Estados Unidos, de la cual los creyentes serían rescatados en un platillo volante en una fecha y un momento concretos. En los días inmediatamente anteriores a tal fecha, pese al considerable interés de la prensa, el grupo parecía preocupado por evitar la publicidad, y no estaba interesado en atraer nuevos “creyentes” potenciales. Una vez que la hora crucial hubo llegado y pasado, sin embargo (la historia se alarga con varios aplazamientos predecibles), quienes habían permanecido unidos en el pequeño grupo recibieron un mensaje según el cual “Dios... había salvado al mundo y detenido la inundación gracias a este grupo, y a la luz y la fuerza que habían difundido por todo el mundo aquella noche”<sup>1259</sup>. La conducta del grupo cambió inmediatamente; empezaron a buscar ávidamente publicidad y a intentar conseguir que otros se les unieran en su creencia. “Si... se podían encontrar cada vez más conversos... la disonancia entre su creencia y el conocimiento de que los mensajes no habían sido correctos se podría reducir”<sup>1260</sup>. La conclusión del resumen que Festinger hace del estudio pone claramente de manifiesto cuáles son las consecuencias de esto que el autor tiene en mente (y lo que, ciertamente, han considerado consecuencias suyas muchos autores que han escrito sobre el cristianismo primitivo):

Disponiendo de un apoyo social suficiente para poder llegar a conservar la creencia con la que se habían comprometido tan intensamente, y con el conocimiento claro e inequívoco de que la predicción había sido falsa, casi la única vía para una reducción ulterior de la disonancia era obtener más cognición que concordara con su creencia, saber que cada vez más gente aceptaba también sus creencias y los mensajes como válidos<sup>1261</sup>.

En otras palabras, aquí tenemos una teoría para explicar, entre otras cosas, por qué los seguidores de Jesús, tras haber estado preocupados y reservados antes de su muerte, se convirtieron poco después de ésta en entusiastas y celosos misioneros de la verdad de su mensaje, deseosos de atraer más conversos con el fin de sustentar su propia fe que se había visto tan gravemente amenazada por el fracaso de sus esperanzas<sup>1262</sup>.

Los fallos de esta argumentación son tan grandes, que resulta desconcertante encontrar a especialistas serios que todavía se refieran a ella con deferencia -razón ésta que es, de hecho, la única que justifica que dediquemos aquí un espacio a analizarla-<sup>1263</sup>. El estudio crucial del culto a los platillos volantes estuvo a su vez plagado de problemas. Los sociólogos que se infiltraron en él se vieron obligados a convencer a los miembros existentes de que también ellos eran verdaderos creyentes, por lo cual se sentaban con ellos en una casa de los suburbios, primero a la espera de más mensajes de los hombres del espacio y luego del platillo volador como tal, y acabaron convirtiéndose en compañeros de tanta confianza que no era infrecuente que se delegaran en ellos las tareas de abrir la puerta, contestar al teléfono o hacer declaraciones ante la prensa. El grupo era tan pequeño que en algunas reuniones los sociólogos debían parecer de los miembros más acérrimos. Si un solo antropólogo puede, con su misma presencia y preguntas, influir muy seriamente en el comportamiento de una tribu entera y en la manera en que ésta se ve a sí misma<sup>1264</sup>, cuanto más podrán no sólo influir, sino prácticamente dirigir las maneras de proceder, tres sociólogos, que constituyen quizá una cuarta parte, en ocasiones incluso un tercio, de un grupo de creyentes en los platillos volantes<sup>1265</sup>.

Además, no hay signo alguno de que el grupo mantuviera su identidad o misión llena de celo más allá del mes durante el cual los sociólogos prosiguieron su estudio (y, probablemente, su aparente condición de miembros de buena fe). Quienes habían dejado empleos y vendido posesiones tuvieron que reconstruir sus vidas. La prensa perdió el interés; los sociólogos se retiraron a sus máquinas de escribir y a las ocupaciones

propias de sus cargos académicos; la profecía de los platillos volantes, tras haber fallado, cesó por completo. Pero nada de esto, pese a lo importante que es, se acerca al núcleo del problema aun cuando se proponga el tipo más aproximado de paralelismo entre el material estudiado por Festinger (incluidos los rumores del terremoto indio y otros fenómenos) y el origen del cristianismo primitivo.

El verdadero problema radica en algo que cualquier historiador del siglo I reconocería: que fuera lo que fuera lo que los primeros cristianos aguardaran, desearan, esperaran y pidieran en su oración, esto *no* fue lo que dijeron, después de Pascua, que había sucedido. Ésta es la razón por la cual (por anticipar un argumento en contra) el hecho de que todos los primeros cristianos fueran judíos del segundo Templo, cosa que ha de ser así para que la combinación “tumba más encuentros” produzca el efecto que produjo, no significa que dichos efectos puedan quedar reducidos a que “unos judíos del segundo Templo que creyeran lo bastante firmemente en un aspirante a Mesías tuvieran forzosamente que decir cosas como ésas después de la muerte de aquél”. Es verdad que su anuncio de que el reino se había cumplido y de que Jesús era realmente el Mesías (aunque no en el sentido que habían esperado) presenta una analogía superficial con las modificaciones radicales de las expectativas introducidas por las nuevas “revelaciones” ofrecidas después de que la nave espacial no llegara a tiempo. Pero la razón que dieron los primeros cristianos para esas modificaciones no fue que habían recibido un nuevo mensaje privado que les había hecho darse cuenta de su error, sino que había *sucedido* algo, algo que no era en absoluto lo que aguardaban o esperaban, algo en torno a lo cual tuvieron que reconstruir sus vidas y con respecto a lo cual tuvieron que reorientar sus energías. No se estaban negando a aceptar el hecho de que habían estado equivocados todo el tiempo. Por el contrario, estaban aceptando las pruebas espectaculares e irrefutables, y reorganizando sus vidas en torno a ellas, de que habían estado equivocados. Tampoco eran como los confusos ciudadanos japoneses que se negaban a reconciliarse con los acontecimientos de 1945 y que seguían aferrados a su creencia de que “debían haber” ganado la guerra y de que todos los indicios que señalaban en dirección contraria eran astuta propaganda enemiga. Se parecían más a la gente que, al descubrir que habían estado luchando por el bando equivocado, cambiaron de golpe su lealtad y solicitaron la ciudadanía del país victorioso. Se parecían más a Herodes el Grande, que respaldó a Marco Antonio en la guerra civil romana y que luego, cuando Augusto la hubo ganado, fue enseguida a ofrecerle a éste respaldarle con la misma energía<sup>1266</sup>. Se parecían a alguien que había estado profundamente

dormido, y que habría preferido permanecer en ese estado, pero que al oír el despertador saltó de la cama enseguida para ocuparse de los asuntos del día.

La teoría de Festinger queda en todo caso seriamente cuestionada por el comportamiento de otros grupos judíos del período del segundo Templo. En el capítulo 12 vimos que muchos de los movimientos mesiánicos entre aproximadamente el 150 a.C. y el 150 d.C. acabaron con la muerte violenta de su fundador. Cuando esto ocurría, sólo había dos opciones para quienes se libraban de la muerte: podían abandonar el movimiento o buscar otro Mesías. Por supuesto, los seguidores de un profeta muerto podían seguir creyendo que era un verdadero profeta; de hecho, esto es lo que sucedió con algunos, al menos, de los seguidores de Juan el Bautista<sup>1267</sup>. Pero esto era imposible con un aspirante a Mesías que se suponía que estaba inaugurando el reino. Después de todo, nadie creía que el Mesías fuera a ser resucitado de entre los muertos; nadie esperaba algo así<sup>1268</sup>. Simplemente: aferrarse a la creencia de que la persona recientemente ejecutada era, después de todo, el Mesías no era una opción. No encontramos indicios de mucha “disonancia cognitiva” en las páginas de Josefo; los judíos del siglo I parecen haber sido, a este respecto, más realistas que los devotos de los platillos volantes del siglo XX. Aun cuando hubiera algo de verdad en la teoría de Festinger, ésta es incapaz de proporcionar una explicación alternativa suficiente del origen de la creencia paleocristiana.

Teorías parecidas siguen surgiendo de vez en cuando, como indicio de la desesperación del crítico (pareciera) y no de un pensamiento histórico serio<sup>1269</sup>. Pero a continuación paso a ocuparme de un tipo muy diferente de explicación que ha sido presentada como una explicación alternativa suficiente de lo que los primeros cristianos creían.

### (ii) *Una nueva experiencia de gracia*

El teólogo dominico Edward Schillebeeckx escribió una de las obras más extensas sobre Jesús que apareció en los años setenta, y dedicó considerable espacio a la cuestión de la Pascua. Su trabajo captó una amplia atención y ha ejercido una considerable influencia<sup>1270</sup>. Intentó distanciarse de lo que él consideraba el reduccionismo del protestantismo mayoritario alemán, representado por Bultmann y Marxsen; lo que él entiende por el origen de la fe pascual no tiene nada que ver con la idea de que Jesús ha resucitado sólo “en el kerigma” o “en nuestra experiencia como

creyentes”, mientras que él mismo permanece en el “reino de los muertos”<sup>1271</sup>. Este descargo de responsabilidad, sin embargo, me parece una manera de insistir simplemente en que Schillebeeckx es un católico liberal y no un protestante liberal. Su propia teoría, ampliamente expuesta, es en lo esencial muy parecida al modelo bultmanniano habitual.

A grandes rasgos, su punto de vista se articula como sigue. Los primeros cristianos, y en particular Pedro, tuvieron una maravillosa experiencia de gracia y perdón, de “vista” e “iluminación”, que se puede describir como “conversión”<sup>1272</sup>. En un principio esto no tuvo nada que ver ni con una tumba vacía ni con noticias de haber “visto” a Jesús de modo “objetivante”<sup>1273</sup>. En un determinado momento, sin embargo, especialmente en virtud de la práctica cultural de visitar la tumba de Jesús (véase *infra*), se empezaron a contar historias sobre una tumba vacía asociadas con el motivo “al tercer día”, que originariamente no tuvo nada que ver con la cronología real y todo que ver, en cambio, con evocar en un sentido estrictamente metafórico, una conciencia de la presencia y la acción divinas<sup>1274</sup>. Gradualmente, esta tradición en evolución llegó a incluir también historias acerca de que se había visto a Jesús; luego (en este punto, Schillebeeckx invierte el método habitual de Bultmann) se pusieron en boca del señor resucitado dichos del Jesús terreno<sup>1275</sup>. Para empezar, esto no tenía nada que ver con que la gente supusiera que a Jesús se le había visto, tocado, etcétera, físicamente:

sólo nos resentimos del realismo tosco e ingenuo de lo que las ‘apariciones’ de Jesús llegaron a ser en la tradición posterior, debido al desconocimiento de la peculiar manera de hablar bíblico-judía<sup>1276</sup>.

El llamamiento que hace Schillebeeckx a esta “manera de hablar bíblico-judía” se tiene que poner necesariamente en tela de juicio a la luz de los capítulos 3 y 4 supra, y volveremos sobre ello enseguida. Pero en este momento al menos su propuesta queda clara. Lo que sucedió a lo largo de la primera generación del cristianismo fue un movimiento que partió de una fe y una experiencia básicas iniciales, la experiencia de ser “convertido”, y llegó a una expresión de dicha fe en forma de historias que, en virtud de la influencia de las ideas judías, parecen ingenuas historias realistas de un muerto que vuelve a la vida. Schillebeeckx es consciente de que con esta propuesta está invirtiendo lo que los autores del Nuevo Testamento dicen realmente<sup>1277</sup>. Reconoce que al menos algunos judíos pensaban la resurrección de los muertos en un sentido físico; pero dice que en su sentido “escatológico” pleno (que Schillebeeckx define como “metaempírico y

metahistórico”, lo cual deja un margen epistemológico y hermenéutico muy amplio) “resurrección” no tiene nada que ver con cuerpos<sup>1278</sup>.

Schillebeeckx apoya esta interpretación con breves análisis de los evangelios y de Pablo. Marcos, dice, surge de la leyenda cultural asociada con los peregrinos que visitaban el santo sepulcro, “donde luego tenía lugar una ceremonia religiosa y, con motivo de esta visita, por la mañana temprano, a los peregrinos se les recordaba la creencia apostólica en la resurrección”. Schillebeeckx sigue a diversos especialistas que propusieron una primitiva liturgia pascual que luego generó relatos de la tumba vacía. Esta “leyenda cultural etiológica”, dice, guarda correspondencia con algo “profundo de la naturaleza humana”<sup>1279</sup>. Mateo introduce de manera equívoca la idea (judía) de que tiene que haber implicado un cuerpo<sup>1280</sup>. Lucas, con el fin de dirigirse a los griegos, invoca un modelo helenístico de “arrebatación” como parte de una cristología de *theios aner* (“hombre divino”), pero luego lo abandona de nuevo cuando escribe algunos de los discursos de Hechos<sup>1281</sup>. Pablo es llamado primero a una misión entre los gentiles, y esto fundamenta y legitima su experiencia en el camino de Damasco, su “vista” de Jesús como “el Cristo”. Así, también él tiene una especie de experiencia de la resurrección, aunque ésta *se sigue de la fe que ya tiene*, y no entraña que realmente viera a Jesús. Así,

una aparición de Jesús no es objeto de una observación neutra; es una experiencia motivada por la fe en reacción ante una revelación escatológica, expresada en una afirmación cristológica de Jesús como el Resucitado, es decir, revelación de Jesús y fe en Jesús en su trascendencia escatológica y cristológica. Ésta era también la única esencia de todas las demás manifestaciones de Cristo, que posteriormente se han llenado con la teología de las comunidades representadas por Mateo, Lucas y Juan, o con la trayectoria concreta del apóstol Pablo mismo<sup>1282</sup>.

Esta opinión es ingeniosa y sutil, pero su carácter erróneo se puede demostrar casi en cada uno de sus puntos<sup>1283</sup>. La comprensión que tiene Schillebeeckx del contexto judío es demasiado esquemática y engañosa. Pese a una incursión en la historia de las opiniones judías sobre la muerte y el más allá, no llega a percatarse de que, precisamente porque hay todo un abanico de opiniones, “resurrección” denota una sola idea de dicho abanico, a saber, la idea relacionada con que los muertos dejan de estar muertos corporalmente y que vuelven a estar corporalmente vivos<sup>1284</sup>. Su invención de una supuesta “manera de hablar bíblico-judía”, en comparación con la



cual las historias de Jesús resucitado parecen toscas e ingenuamente realistas, vuelve del revés la verdad. Su cuadro de la práctica cultural de visitar la tumba de Jesús, en la cual basa su lectura de Marcos, carece de fundamento. Tiene razón al decir que Mateo cuenta historias que suponen que “resurrección” significa cuerpos, pero se equivoca al dar a entender que ésta es una innovación extraña dentro de la tradición. Su análisis de una tradición de “arreatamiento” no tiene justificación alguna, y en cualquier caso no es aplicable a Lucas (cuando Jesús desaparece en Emaús, esto no constituye precisamente un “arreatamiento”, puesto que reaparece en Jerusalén poco después)<sup>1285</sup>. Su explicación sobre Pablo es inexacta a la hora de reflejar tanto las historias de Hechos como los propios indicios de Pablo<sup>1286</sup>.

Esto por sí solo bastaría para descartar su teoría como explicación histórica: no ha hecho justicia a los indicios. Pero también destacan otras dos características. En primer lugar, insiste reiteradamente en que las experiencias del Jesús resucitado sólo les acontecieron a personas que eran ya creyentes. Para sostener esta idea, como hemos visto, tiene que manipular bastante gravemente los relatos de Pablo; y no analiza nunca los otros dos ejemplos contrarios obvios. Para empezar, está Tomás (a quien cabe suponer que se podría eliminar con un gesto de la mano del análisis de la redacción como un producto de la imaginación de la comunidad joánica); pero también está Santiago, el hermano de Jesús, que se encuentra firmemente situado dentro de la tradición más primitiva que poseemos (1 Corintios 15,7) y permanece allí, siendo para la investigación especulativa una piedra de tropiezo tan grande como lo fue para la jerarquía de Jerusalén. Santiago pudo perfectamente no ser seguidor de Jesús durante el ministerio público de éste, pero se convirtió en una figura central dentro de la iglesia primitiva -hecho indiscutible este último, que sustenta el primero, porque, si Santiago hubiera sido un seguidor de Jesús, es muy improbable que la iglesia hubiera elaborado historias para decir, o al menos dar a entender, que no lo había sido-<sup>1287</sup>.

En segundo lugar, Schillebeeckx admite en un par de líneas escritas como de pasada que, de hecho, es incapaz de explicar por qué los discípulos llegaron primeramente a la fe. Simplemente ha desplazado la cuestión histórica un paso más atrás. Los discípulos, dice, experimentaron “un proceso de arrepentimiento y conversión que ya no es posible reconstruir desde un punto de vista histórico”<sup>1288</sup>. Declara que el Nuevo Testamento “no dice explícitamente en ningún sitio” qué acontecimientos concretos fueron aquellos en los que se manifestaron la “gracia y favor” o la “oferta renovada de salvación en Jesús”. Según él, el Nuevo Testamento



sólo habla “de la naturaleza de este acontecimiento como de una gracia asombrosa”. Lo que los discípulos experimentaron, propone Schillebeeckx, fue gracia en forma de perdón, aunque esto también se puede describir como “su experiencia concreta de perdón tras la muerte de Jesús, con la que se encontraron como gracia y que debatieron entre ellos” conforme iban reflexionando sobre los acontecimientos y los dichos de la vida de Jesús:

Él renueva para ellos la oferta de salvación; esto lo experimentan en su propia conversión; por tanto debe estar vivo... Un hombre muerto no ofrece perdón. Queda así restaurada una comunión presente con Jesús... Es la experiencia individual de nuevo ser lo que transmite a la fe la convicción de que Jesús está vivo o de que es el juez venidero del mundo<sup>1289</sup>.

La entera argumentación de las partes II, III y IV del presente libro contradice de manera aplastante todo esto. Negar que los relatos pascales ofrecen un relato a primera vista auténtico de “acontecimientos concretos” que manifestaron la gracia y el favor divinos es ya de por sí suficientemente malo (Schillebeeckx barre primero todos los indicios de debajo de la alfombra y luego exclama: “¿Veis? ¡No hay indicios!”). Afirmar en su lugar, como “experiencia concreta”, el sentimiento de perdón de los discípulos, que los relatos nunca atribuyen realmente a los Once (salvo de manera implícita, irónicamente, en el caso de Pedro, al que a Schillebeeckx le interesa dar prioridad<sup>1290</sup>), equivale a inventar algo para que desempeñe una función que sería incapaz de desempeñar aunque estuviera en los textos. Es como construir cuidadosamente un hacha de plastilina con la esperanza de que tale un roble gigante. Como comentamos en el capítulo 12, si algunos de los seguidores de Bar Giora o de Bar Kokebá hubieran dicho, tras la muerte de su líder, que él era realmente el Mesías, basándose en que algunos de ellos habían empezado a experimentar una nueva sensación de perdón, la respuesta hubiera sido que el judaísmo tenía multitud de categorías para hablar del perdón divino, pero que declarar que el líder propio recién ejecutado era el Mesías (y menos todavía “el Cristo” en el sentido en que Schillebeeckx utiliza esta expresión) o que en algún sentido había sido resucitado de entre los muertos no era una de ellas. Aun admitiendo que Jesús había pronunciado palabras de salvación y perdón durante su ministerio público, y que sus seguidores recordaban y valoraban dichas palabras y tuvieron una honda sensación de la presencia divina con ellos en los días que siguieron, eso no proporcionaría razones para decir que estaba “vivo” de una manera en la que no lo estaban los autores de muchos textos judíos muy apreciados. Los Salmos hablaban de perdón; también Isaías.

Muchos judíos vivían con esas promesas, aun sabiendo muy bien que David e Isaías llevaban muertos mucho tiempo.

La entera elaboración de Schillebeeckx es, de hecho, errónea y engañosa, no tanto en el plano de la teología cristiana (ésta es otra cuestión totalmente diferente) como en el de una reconstrucción histórica verosímil. Resulta revelador que, cuando resume lo que él piensa que realmente ocurrió, de manera quizá menos cautelosa de lo normal, su postura amenace con reducirse a una variación de la de Albert Schweitzer: Jesús fue un fracaso noble aunque desastroso, pero sus seguidores se vieron espoleados de una manera nueva por el recuerdo de lo que hizo y dijo. Dios ha de tener la última palabra, pese al “fiasco histórico” de Jesús, y “los primeros cristianos intentan expresar esto con su afirmación confesional de la resurrección de Jesús” -una afirmación cuya formulación “puede quedar sujeta a crítica”, con lo cual Schillebeeckx parece querer decir que le lleva a uno hacia un “realismo tosco e ingenuo”, la desafortunada creencia de que en Pascua sucedió realmente algo<sup>1291</sup>. Pero, como hemos visto, el estudio histórico de los usos y esperanza paleocristianos no nos deja otra opción que la de concluir que esta desafortunada creencia era la que todos los cristianos primitivos mantenían. En efecto, profesaban que ésta constituía el centro mismo de sus vidas. Hubieran respondido de forma muy similar a la del escritor John Updike en el epígrafe a esta Parte del libro. Las metáforas son importantes; pero no se deben utilizar para burlarse de Dios.

Por supuesto, Schillebeeckx no es el único especialista que ha propuesto esta clase de teoría, y puede haber otros ejemplos a los que no se apliquen todas las críticas que he expresado<sup>1292</sup>. Pero es uno de los exponentes más completos de esta línea de pensamiento, y es importante demostrar que, tanto en su estructura básica como en detalles variables, simplemente no llega a dar razón de lo que sucedió. Como la teoría de la “disonancia cognitiva”, la teoría de que los primeros cristianos tuvieron una profunda experiencia religiosa que sólo lentamente se fue convirtiendo en el (engañoso) lenguaje de una resurrección corporal no proporciona ninguna clase de explicación del origen de la creencia paleocristiana<sup>1293</sup>.

#### **4. La condición necesaria**

Este estudio de dos explicaciones alternativas ampliamente utilizadas del origen de la creencia paleocristiana en la resurrección de Jesús me lleva de vuelta al paso 6 de la argumentación que he esbozado al comienzo del

presente capítulo. La tumba vacía y los “encuentros” con Jesús nos ofrecen, cuando se combinan, no sólo una condición *suficiente* para la aparición de la creencia paleocristiana, sino también, al parecer, una condición *necesaria*. Ninguna otra idea que los historiadores han sido capaces de pergeñar tiene la virtud de explicar los fenómenos que tenemos ante nosotros.

Por supuesto, esto sigue siendo indemostrable desde una perspectiva lógica o matemática. El historiador no está nunca en posición de hacer lo que hizo Pitágoras: no contento con dibujar más y más triángulos rectángulos y demostrar que el cuadrado de la hipotenusa siempre es de hecho igual a la suma de los cuadrados de los catetos, elaboró un teorema para demostrar que esto siempre *debe ser* así. Con la historia, las cosas no son así. Casi nada queda descartado de manera absoluta; después de todo, la historia es en su mayor parte el estudio de lo inusitado y lo irrepetible. Lo que buscamos es una alta probabilidad; y esto se ha de alcanzar examinando todas las posibilidades, todas las hipótesis y preguntándose hasta qué punto explican los fenómenos. Siempre cabe la posibilidad de que, al analizar la resurrección, a alguien se le ocurra el sueño del crítico escéptico: una explicación que proporcione una condición suficiente del origen de la creencia paleocristiana pero que, por encajar en las categorías epistemológicas y ontológicas posteriores a la Ilustración, o incluso simplemente en las paganas tradicionales, no cause ningún revuelo en los palomares de la crítica. Vale la pena señalar que, pese a los intentos algo desesperados de muchos especialistas en los últimos doscientos años (por no hablar de los críticos desde la época de Celso, al menos), tal explicación no se ha encontrado. Los primeros cristianos no se inventaron la tumba vacía ni los “encuentros” o “vistas” del Jesús resucitado con el fin de explicar una fe que ya tenían. Adquirieron esa fe debido a que esos dos fenómenos se dieron, y se dieron de manera convergente. Nadie se esperaba algo así; ningún tipo de experiencia de conversión habría generado tales ideas; nadie se lo habría inventado, por muy culpable (o perdonado) que se sintiera, por muchas horas que estudiaran minuciosamente las Escrituras. Decir otra cosa es dejar de hacer historia y adentrarse en un mundo de fantasía personal, una nueva disonancia cognitiva en la cual el implacable modernista, desesperadamente preocupado por el hecho de que la cosmovisión posilustrada parezca en peligro inminente de hundimiento, idea estrategias para apuntalarla, pese a todo<sup>1294</sup>. Desde el punto de vista de la clase de prueba que los historiadores normalmente aceptan, la argumentación que hemos presentado, que la combinación “tumba más apariciones” es lo que generó la creencia paleocristiana, es tan irrefutable como la que más.

Esta conclusión proporciona un marco sólido dentro del cual se deben encajar otros indicios históricos pequeños pero significativos. Éstos se señalan a menudo, y los hemos descrito más detalladamente en el capítulo 12 *supra*. En sí mismos no obligan a ninguna interpretación concreta de las pruebas; pero apoyan con intensidad la hipótesis “tumba más apariciones”. En primer lugar, los primeros cristianos empezaron, sorprendentemente pronto, a considerar el primer día de la semana como su día especial. En segundo lugar, no hay prueba alguna de que nadie venerara nunca la tumba de Jesús. Estos dos puntos se han analizado ya en el capítulo 12 *supra*.

En tercer lugar, y en relación con el tema de la tumba de Jesús, no se planteó nunca la cuestión de que alguien realizara un enterramiento secundario de Jesús. Habría sido, por supuesto, de la manera ordinaria; esto se pasa con frecuencia por alto en el estudio histórico, pero es importante. El enterramiento tan cuidadosamente descrito en los evangelios fue, como cabía esperar en el judaísmo palestinese del siglo I, la etapa inicial de un enterramiento que constaba de dos<sup>1295</sup>. El cuerpo se envolvía en lienzos funerarios con considerable cantidad de especias para contrarrestar el olor de la putrefacción, dando por supuesto habitualmente que otros nichos dentro de la misma cueva se necesitarían relativamente pronto para otros miembros de la misma familia o grupo. Había mucho ir y venir con otros cuerpos; nadie que poseyera una cueva sepulcro quería dejarla con un solo cuerpo en su interior. Incluso José de Arimatea, que según el relato era rico y devoto de Jesús, esperaba utilizar la cueva de nuevo. Tras un período de entre seis meses y dos años, quienes iban y venían con posteriores enterramientos primarios advertían que el cadáver en cuestión se había descompuesto completamente, dejando sólo el esqueleto desnudo. Entonces recogían los huesos, los juntaban con reverencia y cuidado según una norma tradicional y los colocaban en un osario que guardaban, bien en un nicho dentro de la misma cueva, bien en alguna otra ubicación cercana. Esto es lo que José habría esperado hacer con los huesos de Jesús.

La imaginación histórica disciplinada indica lo que habría sucedido. Si Jesús, tras haber sido enterrado de la manera ordinaria, hubiera permanecido físicamente muerto, y se hubiera descompuesto dentro de la tumba, de manera que nunca hubiera llegado a haber una tumba vacía, por no hablar de “encuentros” entre él y sus discípulos, debemos suponer que alguien de entre sus seguidores o familia, o quizá de la familia de José, habrían vuelto antes o después para llevar a cabo este acto final de respeto. Y (a menos que declaremos, a priori, que cada ápice de nuestras pruebas acerca del cristianismo primitivo es una ficción tardía) debemos suponer que esto habría sucedido en el preciso momento en que la iglesia primitiva se

afanaba en proclamarlo como Mesías y señor apoyándose en que había sido resucitado de entre los muertos -concretamente, según Hechos, en que su cuerpo *no se había descompuesto*-[1296](#). Y debemos suponer que todo esto ocurrió más o menos al mismo tiempo que Saulo de Tarso, que perseguía lleno de celo a la iglesia, se vio frente a alguien a quien él tomó por Jesús e inmediatamente empezó a declarar que éste había sido resucitado de entre los muertos. Es la imposibilidad de cuadrar los datos del relato apoyándose en esa base lo que ha impulsado a los especialistas al recurso desesperado de negar todo acerca de José, de descartar casi todo lo relativo a Pablo y de ofrecer en su lugar una narración propia de ellos, sin indicios primarios[1297](#).

Una anécdota fascinante sobre toda esta cuestión nos la proporciona una inscripción encontrada cerca de Nazaret, probablemente de la época del reinado de Claudio, que prohíbe los intentos de forzar tumbas. Como muchos indicios antiguos, puede que no tenga nada que ver con nuestro asunto; o puede que sí. Si suponemos que se había corrido la voz sobre una nueva secta que aclamaba a un “rey de los judíos” recientemente ejecutado como Mesías de Israel y verdadero señor del mundo, y que rumores como los que aparecen en Mateo 28,11-15 habían estado circulando como explicación oficial, resulta perfectamente imaginable que alguien utilizara la autoridad del emperador para intentar cerrar la puerta del establo después de que el caballo ya se había desbocado:

Ordenanza del César. Tengo a bien ordenar que los sepulcros y las tumbas permanezcan intactos a perpetuidad... Si cualquier hombre presenta información de que otro los ha demolido o ha sacado de cualquier otra manera a los allí enterrados o los ha trasladado maliciosamente a otro lugar con el fin de ofenderlos o ha desplazado el sello u otras piedras, ordeno que se entable un juicio contra este hombre... Queda terminantemente prohibido que alguien los altere. En caso de contravención, es mi deseo que el infractor sea sentenciado a la pena capital por violación de sepultura[1298](#).

Desde luego, esto no sirve de base para construir nada. Como muchos hallazgos arqueológicos, plantea cuestiones, no las responde. Pero ciertamente proporciona algunas molestas florituras alrededor de los márgenes de la argumentación.

Por todas estas razones concluyo que el historiador, sean cuales sean sus creencias, no tiene más opción que la de afirmar la tumba vacía y los “encuentros” con Jesús como “acontecimientos históricos” en todos los

sentidos esbozados en el capítulo 1: tuvieron lugar como acontecimientos reales; fueron acontecimientos importantes; son, en el sentido normal requerido por los historiadores, acontecimientos demostrables; los historiadores pueden y deben escribir sobre ellos. Sin ellos no podemos dar razón del cristianismo primitivo. La hipótesis de “tumba más encuentros” queda garantizada, en efecto, por esa doble semejanza y doble desemejanza (con el judaísmo por un lado y con la iglesia primitiva por otro) que he defendido anteriormente como control metodológico en el estudio de Jesús<sup>1299</sup>. Unas historias como éstas, con el tipo de explicación que los primeros cristianos ofrecían, tienen el sentido que tienen dentro del judaísmo del siglo I (semejanza), pero nadie dentro del judaísmo del siglo I esperaba algo así (desemejanza). Unas historias como éstas sí explican, en efecto, la aparición del cristianismo primitivo (semejanza), pero no se pueden explicar como la proyección retrospectiva de la fe, la teología y la exégesis paleocristianas (desemejanza)<sup>1300</sup>.

Esta conclusión excluye varias de las explicaciones alternativas que se han ofrecido de vez en cuando, en su mayoría variaciones sobre el tema de los errores cometidos por la mañana temprano (las mujeres fueron a la tumba equivocada, tomaron a otra persona por Jesús, etcétera). En cualquier caso, éstas resultan triviales cuando recordamos el estado de ánimo de los seguidores de Jesús después de su crucifixión y el hecho de que no se esperaban en absoluto que ocurriera algo ni remotamente parecido a esto. Las informaciones basadas en malentendidos se habrían aclarado rápidamente. La vetusta teoría de que Jesús no murió realmente en la cruz, sino que revivió con el frescor de la tumba, no tiene asimismo nada que la avale y es evidente que ni siquiera los historiadores apasionadamente entregados a negar la resurrección intentan tomar este camino<sup>1301</sup>. Después de todo, los soldados romanos eran bastante buenos a la hora de matar gente y, cuando se les entregaba un líder rebelde con el que poder practicar, debían tener varios motivos para asegurarse de que el trabajo quedaba adecuadamente realizado. También se puede excluir otra teoría más reciente: que, tras su crucifixión, el cuerpo de Jesús no fuera enterrado, sino abandonado para que los perros y los buitres acabaran con él<sup>1302</sup>. Si hubiera ocurrido así, los discípulos no hubieran llegado a la conclusión de que había sido resucitado de entre los muertos, por muchas “visiones” que hubieran tenido. Sólo nos queda esta conclusión histórica segura: la tumba estaba vacía, y tuvieron lugar varios “encuentros”, no sólo entre Jesús y sus seguidores (entre ellos uno al menos inicialmente escéptico), sino también, al menos en un caso (el de Pablo; posiblemente, también el de Santiago), entre Jesús y gente que no había estado entre sus seguidores. Considero

que esta conclusión entra dentro del mismo tipo de categoría que la muerte de Augusto en el año 14 d.C. o la caída de Jerusalén en el 70 d.C., es decir, en la de una probabilidad histórica tan alta que es prácticamente cierta.

Esto nos lleva hasta el paso 7 de la argumentación esbozada al comienzo del capítulo. Es importante ver que hemos llegado hasta aquí siguiendo la argumentación histórica, no invocando creencias a priori ajenas a ella. Las creencias y costumbres generalizadas de los primeros cristianos sólo son explicables si suponemos que todos ellos creían que Jesús fue resucitado corporalmente en un acontecimiento pascual parecido a las historias que cuentan los evangelios; la razón por la que creían que fue resucitado corporalmente era que la tumba estaba vacía y que, a lo largo de un breve período posterior, se encontraron con Jesús en persona, que tenía todo el aspecto de estar corporalmente vivo otra vez. ¿Cómo podemos, pues, explicar estos dos hechos, la tumba vacía y los “encuentros”?

## **5. El reto histórico de la resurrección de Jesús**

La respuesta es cegadoramente obvia, como podría haber dicho Saulo de Tarso, se cayera o no de su caballo en el camino de Damasco. El adverbio es importante: la respuesta obvia a esa pregunta parece una afrenta tan descarada a los principios de la epistemología histórica posilustrada que parece que la única forma posible de afirmar tal cosa es cerrando los ojos y moviéndose erráticamente en la oscuridad. Decir, como decían los primeros cristianos, que la tumba estaba vacía y que los “encuentros” con Jesús tuvieron lugar porque éste, en efecto, había sido resucitado corporalmente de entre los muertos parece requerir la suspensión de todo nuestro discurso habitual sobre el modo en que conocemos cosas acerca del pasado.

Sin embargo, es importante subrayar la palabra “obvia” tanto como “cegadora”. Si nos enfrentáramos a algún otro problema histórico que nos hubiera llevado a un par de conclusiones seguras e interrelacionadas, y anduviéramos en busca de un hecho o acontecimiento que explicara ambas, y descubriéramos algo que las explicara tan perfecta y satisfactoriamente como la resurrección corporal de Jesús explica la tumba vacía y los “encuentros”, lo aceptaríamos sin dudar ni un momento. Una arqueóloga descubre dos pilares de un antiguo arco. Su colega, rebuscando entre la maleza de los alrededores, descubre piedras talladas que completan la parte alta de ese mismo arco. Todo el mundo se marcha a casa satisfecho; el original ha quedado reconstruido. Si creo ver un elefante que pasa



caminando por delante del Parlamento, supongo que se trata de una broma inteligente, tipo pantomima (quizá parte de otra protesta en favor de los derechos de los animales), o bien que la noche pasada consumí bastante más alcohol del que creía haber tomado. Si oigo entonces en las noticias que se ha escapado un elefante de un circo en Hyde Park, no me llevará muchos minutos alumbrar una hipótesis que abarque ambas contingencias. Si la amiga que poco antes estaba en la ribera opuesta de un río de aguas profundas y rápidas está ahora a este lado del río, y sé que no hay ningún puente en varios kilómetros en ambas direcciones y que ella no sabe nadar, supongo que ha utilizado algún tipo de embarcación. Hacemos esta clase de inferencias continuamente. Gran cantidad de causas legales dependen de ello. El arma asesina tenía las huellas dactilares del acusado por todas partes; el acusado tenía en sus ropas sangre del grupo sanguíneo en cuestión; por intachable y gentil que fuera su carácter anterior, el jurado sumará dos y dos.

Todos éstos son ejemplos del tipo de explicación histórica obvia y satisfactoria que la resurrección corporal de Jesús ofrece de los datos que tenemos delante. Si Jesús fue resucitado, con un cuerpo “transfísico” (como lo afirmaron los primeros cristianos en formas diferentes), un cuerpo que era a la vez el mismo y que sin embargo estaba transformado de alguna manera misteriosa, las dos pruebas clave, la tumba vacía y los “encuentros”, quedan explicadas. El arco encaja perfectamente con las columnas<sup>1303</sup>.

El problema es, por supuesto, que sabemos que los arcos antiguos a menudo yacen en ruinas. Sabemos que existen los elefantes y que, llegado el caso, pueden perfectamente irse por ahí en busca de nuevo entretenimiento. Sabemos que las embarcaciones permiten a las personas cruzar los ríos. Sabemos que a veces personas insospechadas cometen asesinatos. Lo que no sabemos -no porque habitemos en una cosmovisión científica moderna, sino porque en este punto toda la historia humana cuenta el mismo relato- es que alguien que está perfecta y verdaderamente muerto pueda volver de nuevo a estar perfecta y verdaderamente vivo.

El relato cristiano sobre Jesús no intenta decir lo contrario. Es necesario insistir en esta idea. La manera paleocristiana de entender la Pascua no era que siempre fuera probable que este tipo de cosa sucediera antes o después, y que finalmente sucedió. No era que un ser humano concreto resultara poseer casualmente más poderes inusitados, incluso, que los que nadie había imaginado antes<sup>1304</sup>. Tampoco suponían que fuera un fenómeno aleatorio, como el que un mono sentado a una máquina de escribir finalmente consiguiera teclear *Bien está lo que bien acaba* (debemos

suponer que tras varios intentos fallidos). Cuando decían que Jesús había sido resucitado de entre los muertos, los primeros cristianos no estaban diciendo, como muchos críticos han supuesto, que el dios en el que creían sencillamente había decidido llevar a cabo un milagro bastante más espectacular, un despliegue mayor incluso de poder “sobrenatural”, que el que ellos habían esperado. No fue un favor especial hecho a Jesús debido a que a su dios le gustó él más que ninguna otra persona<sup>1305</sup>. *El hecho de que ordinariamente los muertos no resucitan forma parte de la creencia paleocristiana*, no es una objeción a ella. Los primeros cristianos insistían en que lo que le había ocurrido a Jesús era precisamente algo nuevo; era, en efecto, el comienzo de toda una modalidad nueva de existencia, una nueva creación. El hecho de que la resurrección de Jesús careciera, y siga careciendo, de casos análogos no es una objeción a la afirmación paleocristiana. Forma parte de esa afirmación misma<sup>1306</sup>.

El reto para cualquier historiador, cuando se enfrenta a la cuestión del origen del cristianismo, está mucho más nítidamente centrado de lo que con frecuencia se supone. No se trata sencillamente de si se cree en los “milagros”, o en lo sobrenatural en general, en cuyo caso (se supone) la resurrección no será un problema. Si alguien llega a alcanzar el estadio en que la resurrección no es en ese sentido un problema, podemos estar seguros de que en algún punto ha cometido un error, de que ha construido un mundo en el cual este acontecimiento sumamente explosivo y subversivo -suponiendo que haya ocurrido- puede ser domesticado y convertido en espectáculo, como un elefante de circo o un mono mecanógrafo, como una pieza de exhibición clave dentro de la colección de trofeos sobrenaturales de la iglesia. La resurrección de Jesús se convierte entonces en “una salida al jardín y una encantadora sorpresa”, en un final feliz para un cuento de hadas o en una manera de legitimar diferentes tipos de cristianismo o a diferentes dirigentes dentro de éste<sup>1307</sup>. No: el reto se reduce a un punto mucho más delimitado que no tiene simplemente que ver con cosmovisiones en general, o con “lo sobrenatural” en particular, sino con la cuestión directa de la muerte y la vida, del mundo del espacio, el tiempo y la materia y su relación con cualquier ser que pueda existir para el cual la palabra “dios”, o incluso “Dios”, pudiera ser apropiada. Está claro que aquí no hay neutralidad. Quienquiera que pretenda tenerla está demostrando meramente que no ha entendido la cuestión<sup>1308</sup>.

En particular, cualquiera que insista en ser un historiador posilustrado debe mirarse en el espejo y plantearse algunas cuestiones metodológicas serias<sup>1309</sup>. La lógica subyacente de la Ilustración era, después de todo, que

las grandilocuentes afirmaciones dogmáticas de la iglesia (y gran parte de las otras, además, pero la iglesia fue siempre un blanco clave) tenían que ser puestas en tela de juicio por el examen intrépido y sin trabas de los indicios históricos. Inútil será, después de doscientos años de esto, que los historiadores de esa tradición cambien completamente y descarten a priori ciertos tipos de respuestas a preguntas que siguen siendo fastidiosamente insistentes. En estos últimos años, los sueños más amplios de la Ilustración han sido puestos en tela de juicio en todo tipo de ámbitos. En algunos casos (el colonialismo, el éxito planetario del capitalismo occidental, etcétera) se ha demostrado que son política, económica y culturalmente interesados en una enorme medida. ¿Qué pasaría si la suspensión que pesa sobre el hablar de la resurrección corporal de Jesús, que se ha mantenido en vigor hasta hace poco, más por el tono de voz de los críticos que por una argumentación histórica con fundamento (“¿es de verdad posible”, dan a entender con el tono de toda discusión sobre este tema, “que sea usted tan increíblemente ingenuo como para pensar que realmente *sucedió* algo?”), resultara ser a su vez parte de esa hegemonía intelectual y cultural contra la cual gran parte del mundo está hoy en día haciendo todo lo posible por reaccionar<sup>1310</sup>? ¿Qué pasaría si la resurrección, en vez de legitimar (como se imagina frecuentemente) una forma de cristianismo cómoda, conveniente y social y culturalmente conservadora, resultara ser, en el siglo XXI como en el I, la fuerza más explosiva imaginable desde el punto de vista social, cultural y político, capaz de abrirse paso con la fuerza de un estampido a través de las tumbas selladas y las puertas cerradas de la epistemología modernista y de la cultura social y política (hoy en día) profundamente conservadora que aquélla sustenta? Cuando digo que en este punto no hay terreno neutral, no sólo me refiero a modalidades de pensamiento y de creencia. En efecto, la separación de lo mental y espiritual, por un lado, respecto a lo social, cultural y político, por otro, uno de los puntales más importantes del programa de la Ilustración, queda a su vez puesta en tela de juicio por la cuestión de la resurrección de Jesús. Abordar la cuestión histórica final es afrontar, dentro del modelo de cosmovisión, no sólo cuestiones de creencias, sino también de usos, historias y símbolos<sup>1311</sup>.

Esto es, por supuesto, lo que se quiere decir cuando se afirma que la fe en la resurrección es “autoimplicante”. Hay varios grados de afirmaciones “autoimplicantes”. Si mientras camino por la calle digo: “Creo que ése era el autobús número 10”, la afirmación es sólo mínimamente “autoimplicante”. No quiero ir adonde va el autobús número 10, y de todas maneras prefiero andar. Pero si llego sin aliento a la parada del autobús porque voy de camino a una cita de vital importancia y, mirando con desesperación calle arriba,

digo: “Creo que ése era el autobús número 10”, sabiendo que el siguiente no pasará hasta dentro de dos horas y que no puedo llegar a tiempo de ninguna otra manera, la afirmación no sólo hace referencia a mí, sino que me sume en el pesimismo. La cosa es que no se puede decir “Jesús de Nazaret fue resucitado corporalmente de entre los muertos” con la mínima implicación de la primera de esas dos afirmaciones. Si sucedió, importa. El mundo es un lugar diferente del que sería si no hubiera sucedido. La persona que hace la afirmación está obligada a vivir en este mundo diferente, en este universo de discurso, imaginación y acción concebido de manera nueva.

De la misma manera -esto no se observa con tanta frecuencia, pero tiene la misma importancia-, que alguien diga “Jesús de Nazaret *no* fue resucitado corporalmente de entre los muertos” es igualmente “autoimplicante”. Por supuesto, si quien afirma esto no ha oído casi nada acerca de Jesús y no tiene ninguna idea de las principales afirmaciones cristianas, la “autoimplicación” parece mínima. Pero cuanto más de cerca haya examinado la cuestión, más profunda se vuelve la autoimplicación. Tal declaración se sitúa entonces dentro de la antigua y universal cosmovisión pagana, de la cosmovisión “modernista” posilustrada y (sin duda) de muchas otras variaciones o anticipaciones de ambas, y las refuerza<sup>1312</sup>. Ésta es la razón por la cual, irónicamente, tal negación se suele considerar como carente de importancia (simplemente refuerza una cosmovisión generalizada), salvo cuando rechaza el cuestionamiento del cristianismo ortodoxo mayoritario. Creer que Jesús no resucitó de entre los muertos no es necesariamente el puntal fundamental de la cosmovisión de nadie, como lo es la creencia en la resurrección en una cosmovisión cristiana ortodoxa. Suele ser un mero corolario, con frecuencia simplemente supuesto.

¿Cómo podemos proceder, entonces? Si no hay una “historiografía” neutral que pueda servir de tribunal ante el cual quepa presentar tal pregunta pidiendo una decisión -idea ésta en la que entiendo que ciertos teólogos han insistido, preocupados por si acaso la ciega historiografía es elevada a un lugar que sólo corresponde a Dios, si es que existe un dios- ¿estamos condenados a permanecer para siempre en círculos epistemológicos cerrados mutuamente excluyentes? ¿Ha de estar formado el mundo únicamente por creyentes que afirman su creencia dentro de un contexto donde ésta tiene sentido, y de no creyentes que afirman su incredulidad dentro de un contexto donde tiene sentido, sin que ninguno de ellos tenga siquiera la posibilidad de hablar con el otro? En este punto se plantean toda clase de problemas teológicos, metafísicos, filosóficos y culturales, y soy lo bastante consciente de ellos como para saber que no hay espacio al final de un libro como éste para desarrollarlos con algo de

detalle<sup>1313</sup>. Quiero, en vez de eso, examinar una línea de pensamiento que a mi parecer ofrece un camino para avanzar<sup>1314</sup>.

Tomemos como modelo la escena donde aparece Tomás en Juan 20. Tomás afronta la cuestión con una epistemología concreta que para él es prioritaria: quiere tocar y también ver. En efecto, insiste en que los datos deben quedar atrapados en la red epistemológica que él propone o que no los reconocerá en absoluto como datos reales. Sin embargo, cuando Tomás se ve ante Jesús resucitado, e incluso invitado a tocarlo, Juan no dice (una vez más, pese a una larga y distinguida tradición artística) que Tomás siguiera adelante y lo hiciera<sup>1315</sup>. Ver fue suficiente; y espeta la confesión que remata la estructura teológica del evangelio entero de Juan. Pero también esto suscita una suave reprimenda: benditos quienes *no* han visto y sin embargo creen.

La historiografía de la Ilustración se ha colocado frecuentemente en la posición de la que partió el discípulo incrédulo. Como Tomás, declara que no ha compartido la profunda experiencia cristiana de quienes en este momento creen, que parece como si vivieran en las nubes. Insiste en los “indicios sólidos”, en las “pruebas científicas”. Mantiene un escepticismo digno, aunque quizá crispado.

Al mismo tiempo, ciertas ramas de la teología han subrayado la suave reprimenda de Jesús. Si alguien necesita pruebas, e incluso *quiere* pruebas, parece demostrar con ello que todavía no ha descubierto la verdadera fe. No se debe responder a la Ilustración aceptando sus reglas de juego. Como advierte el libro de los Proverbios, responder a los necios según su necedad es a su vez cometer una necedad<sup>1316</sup>. Sin embargo, el siguiente versículo mismo declara que se *debe* responder a los necios según su necedad, para que no se crean sabios -en otras palabras, para que no se imaginen que han ganado por incomparencia del rival-. Lejos de mí, por supuesto, estar de acuerdo con la opinión totalmente negativa acerca de la Ilustración que se da a entender con ese uso de Proverbios 26, que en este caso es simplemente *argumenté causa*. Había mucha sabiduría, y también mucha necedad, en el llamamiento del siglo XVIII a la historia contra el dogma y la jerarquía, aun cuando hoy en día, con el dogma y la jerarquía de la propia Ilustración firmemente asentados en el poder, es el momento de volver la argumentación histórica contra el escepticismo posilustrado como tal.

Volvamos con Tomás: en el relato, Jesús le acoge y le invita a hacer lo que desea, aun cuando sigue reservándole una suave reprimenda. Parece que ninguno de los círculos está cerrado. Hay suficientes indicios para atraer a los escépticos hacia delante, aun cuando tengan todavía lecciones que

aprender acerca de cómo conocemos las cosas y también acerca de lo que podemos conocer. Y la fe que, en su forma más madura, podría estar contenta de seguir adelante sin tocar ni ver, es, después de todo, una creencia y una confianza no simplemente en realidades de otro mundo, sino (¡para Juan particularmente!) en la Palabra hecha *carne*, que puede ser oída, vista y tocada<sup>1317</sup>. La idea de que la fe no ha debido tener nunca nada que ver con la historia, idea que tan popular fue durante muchos años en ciertos círculos, debería haber recibido un entierro decente hace mucho<sup>1318</sup>.

En cualquier caso, se deben poner en tela de juicio, no sólo las nociones engañosas de “fe”, sino también otras suposiciones. Hay multitud de ideas poco útiles todavía corrientes acerca de lo que se considera una auténtica explicación “científica”. No sólo la historia, sino las ciencias físicas mismas, a menudo proceden no simplemente por deducción a partir de datos firmes, y ciertamente no siempre por inducción de lo particular a lo general (los particulares son, después de todo, elemento básico de la historia), sino por *inferencia de la mejor explicación*, lo cual es una variante de la “abducción”<sup>1319</sup>. En mis ejemplos anteriores, la mejor explicación de las antiguas columnas de piedra es que hubo realmente un arco; si descubrimos uno que encaja, debemos mostrarnos inclinados a concluir la argumentación. La mejor explicación del elefante en el exterior del Parlamento es algo que nadie vio: la bestia que se escabulle del circo y que se va por ahí a dar un paseo. La mejor explicación de la presencia de la amiga en esta ribera del río es que ha utilizado una embarcación, aun cuando no haya ninguna a la vista. La mejor explicación de las huellas dactilares y las manchas de sangre (dejando a un lado las circunstancias adicionales que a los novelistas tanto les gusta inventar) es que el acusado realmente cometió el asesinato, aun cuando no haya otras pruebas y sus referencias sean impecables.

En el caso de la historia, todo esto son inferencias de cosas que en principio son irrepetibles. En el caso de las ciencias físicas, se hacen inferencias parecidas con la suposición de que se tendrían que hacer de nuevo si se parte de datos análogos<sup>1320</sup>. En un estudio reciente sobre la “inferencia” se pone un ejemplo que guarda cierta analogía con numerosos debates sobre la resurrección:

¿Sabes que estás mirando... un libro en este preciso momento, y no, por ejemplo, que un científico loco está estimulando de manera intrincada tu cerebro? El escéptico describe minuciosamente esta alternativa para que ningún experimento pueda refutarla. La conclusión de que realmente



estás mirando un libro, sin embargo, explica el conjunto de tus experiencias mejor que la hipótesis del científico loco o que cualquier otra opinión rival. Un escéptico que no esté de acuerdo con esto, en vez de seguir contando más historias en las cuales no se pueden distinguir situaciones radicalmente diferentes, necesita abordar cuestiones nuevas sobre la explicación<sup>1321</sup>.

En el debate sobre la resurrección, el equivalente de la hipótesis del “científico loco” serían las intrincadas hipótesis según las cuales todas y cada una de las cosas que apuntan hacia la resurrección (particularmente, por supuesto, los relatos evangélicos) se han de explicar como la obra de la iglesia primitiva, que expone, legitima y defiende conclusiones teológicas, exegéticas y de gobierno de la iglesia a la que se llegó por razones muy distintas. La cuestión que debemos afrontar es si la explicación de los datos que los cristianos primitivos se dieron a sí mismos, que Jesús fue realmente resucitado de entre los muertos, “explica el conjunto” de los indicios mejor que estos refinados escepticismos. Yo afirmo que sí.

Esta afirmación se puede formular una vez más en términos de condiciones necesarias y suficientes. La verdadera resurrección corporal de Jesús (no una mera resucitación, sino una revivificación transformadora) proporciona claramente una condición *suficiente* para que la tumba estuviera vacía y los “encuentros” tuvieran lugar. No es probable que nadie dude de ello. Una vez que se admite que Jesús fue realmente resucitado, todas las piezas del rompecabezas histórico del cristianismo primitivo encajan perfectamente. Mi afirmación va más lejos: la resurrección corporal de Jesús proporciona una condición *necesaria* para estas cosas; en otras palabras, que ninguna otra explicación servía ni podía servir. Todos los esfuerzos por encontrar explicaciones alternativas fracasan inevitablemente.

Muchos pondrán en tela de juicio esta conclusión, por numerosas razones diferentes. No afirmo que constituya una “prueba” de la resurrección desde un punto de vista neutral. Es, más bien, un ataque de carácter histórico a otras explicaciones, otras cosmovisiones. Precisamente porque en este mundo nos vemos enfrentados a problemas del ámbito de las cosmovisiones, no hay terreno neutral, ni isla alguna en medio del océano epistemológico, que no haya sido colonizada ya por alguno de los continentes en guerra. No podemos simplemente llegar a un tema y hacer declaraciones grandilocuentes, como en la célebre anexión de California de Francis Drake, y suponer que todos los habitantes locales las considerarán vinculantes. Decir que “Jesús de Nazaret fue resucitado corporalmente de entre los muertos” no es sólo una declaración auto *implicante*, es también una declaración *que compromete* a quien la hace, ya que va más allá de una



reordenación del mundo privado propio en forma de diversos grados de compromiso para sacar las consecuencias. No podemos simplemente dejar una bandera clavada sobre una colina en algún lugar y volver a la seguridad del hogar.

Como dije en el prefacio, este libro es, en muchos sentidos, un ejercicio para despejar el terreno, quitando rocas y arrancando malas hierbas que han impedido que crezca nada útil en esta parcela de terreno. Pero la investigación histórica que hemos acometido, que trata de llegar desde los relatos que encierran esa creencia fundamental hasta la cuestión de por qué éstos vieron primeramente la luz, debiera suscitar en las mentes de los contestatarios tipo Tomás una duda nueva, una duda sobre la duda misma, una duda que podría detenerse a considerar la diferencia entre la inferencia de la mejor explicación (que Jesús fue, efectivamente, resucitado de entre los muertos), por un lado, y las teorías alternativas, por el otro. Por supuesto, es perfectamente posible decir que no se puede decidir. Pero para quienes prefieren no vivir siempre en el filo de esa navaja, pero no quieren resolver el rompecabezas poniendo en su centro la resurrección corporal de Jesús, la dificultad es la siguiente: ¿qué versión alternativa se puede ofrecer que explique igual de bien los datos, que pueda brindar una explicación alternativa *suficiente* de todos los indicios y que de ese modo impugne el derecho de la resurrección corporal a ser considerada como la explicación *necesaria*?

Las teorías alternativas habituales estándar han quedado descartadas, explícita o implícitamente, a medida que hemos ido avanzando a lo largo del presente libro<sup>1322</sup>. La idea corriente de que, cuando los primeros cristianos decían “Jesús fue resucitado de entre los muertos” querían decir algo así como “Él está vivo en un sentido espiritual e incorpóreo, y nosotros le prestamos lealtad como nuestro señor”, es históricamente imposible<sup>1323</sup>. Como vimos en la Parte I, no es sólo que las palabras simplemente no significaban eso; también cabría decir que “Jesús fue crucificado por los romanos” no significaba ni más ni menos que “Cuando pienso en Jesús, experimento una sensación del poder aplastante del imperio pagano”. Si los primeros cristianos *hubieran* querido decir eso, una creencia de ese tipo no podría explicar, ni dentro del mundo judío del segundo Templo ni del mundo del paganismo del siglo I, por qué saludaban a Jesús como Mesías y señor, ni, en particular, por qué su creencia acerca de su propia resurrección futuro adoptó la forma tan precisa que adoptó (Parte III). La teoría de que la opinión de Pablo sobre la resurrección (de los cristianos y de Jesús) no tenía nada que ver con lo que nosotros consideramos un “cuerpo” se ha demostrado exegéticamente infundada en la Parte II. La idea de que en el

cristianismo primitivo hubo dos corrientes paralelas de creencia en la “resurrección”, una que iba desde Pablo hasta *Regino* y la otra que iba desde Lucas y Juan hasta Tertuliano, queda descartada por los indicios examinados en la Parte II y particularmente en la III. La creencia generalizada de que los relatos evangélicos sobre la resurrección son proyecciones retrospectivas de la creencia cristiana de mediados o finales del siglo I simplemente no funcionará, como hemos sostenido en la Parte IV y de nuevo, en relación con Schillebeeckx, en el presente capítulo. Éstas son las contrapropuestas más importantes, los principales caminos por los cuales, a lo largo del último siglo aproximadamente, se ha evitado la inferencia de la mejor explicación. Una argumentación histórica por sí sola no puede forzar a nadie a creer que Jesús fue resucitado de entre los muertos; pero es extraordinariamente eficaz a la hora de limpiar la maleza tras la cual se han estado escondiendo escepticismos de diversas clases. La propuesta de que Jesús fue resucitado de entre los muertos posee una capacidad inigualable para explicar los datos históricos que se encuentran en el núcleo del cristianismo primitivo.

Queda una última cuestión, estrechamente entrelazada con la directamente histórica. Los primeros cristianos declaraban que, debido a que Jesús había sido resucitado de entre los muertos, era “hijo de dios”. ¿Qué querían decir con esto? ¿Qué luz arroja esto tanto sobre la cuestión histórica, como sobre su significado y consecuencias hoy en día?

# Capítulo 19

## Jesús resucitado como el Hijo de Dios

### 1. Cosmovisión, significado y teología

Suponiendo que Jesús fue resucitado de entre los muertos, ¿qué significaría esto?

La cuestión del significado es una parte integral de la cuestión de si la resurrección de Jesús es o no de hecho “la mejor explicación” de la doble serie de datos históricos: la de los datos a gran escala del cristianismo primitivo y la de los datos concretos, deducidos de aquéllos, de la tumba vacía y los “encuentros”. Ésta es la última cuestión que vamos a afrontar en el presente libro.

En *The New Testament and the People of God* señalé los modos en que las palabras, frases e historias “significan” lo que significan debido al lugar que ocupan dentro de un todo más amplio: las palabras dentro de las frases, las frases dentro de las historias y las historias dentro de las cosmovisiones<sup>1324</sup>. En este momento nos enfrentamos a esta frase: “Jesús fue resucitado corporalmente de entre los muertos”. ¿Qué *significa* esto?

Debemos distinguir dos significados habituales de la palabra “significado”. Existen también otros varios matices en esta palabra, pero voy a limitarme a uno de los habituales y utilizaré una palabra diferente para el otro<sup>1325</sup>. El que voy a evitar es “significado” como *referente*, como en “democracia significa gobierno del pueblo”. Cuando busque ese sentido, utilizaré *referente*. El sentido que pretendo dar cuando digo “significado” es “implicación en el mundo más amplio dentro del cual esta noción tiene el sentido que tiene”, como en la frase “democracia significa felicidad” (dicha por un buen demócrata) o “democracia significa caos” (dicha por un dictador contrariado). Esto es más que suficiente para lo que en este momento nos proponemos.

La cuestión que vamos a estudiar a continuación no es, pues, el *referente* de “Jesús fue resucitado de entre los muertos”; eso ya lo hemos establecido. Dentro del discurso del siglo I, esta frase hacía referencia a un acontecimiento que (lo creyera o no el hablante) los cristianos primitivos afirmaban que tuvo lugar al tercer día después de la ejecución de Jesús.

(Por supuesto, en los dos últimos siglos, muchas personas que han dicho o escrito “Jesús fue resucitado de entre los muertos” tenían la intención de referirse, no a algo que le ocurrió al cuerpo de Jesús, sino a acontecimientos producidos en las mentes y corazones de sus seguidores. Pero ya hemos visto que este referente no pudo ser el original.) Yo he sostenido que, aun cuando una “prueba” al estilo matemático sea imposible, tal acontecimiento proporciona la que es con mucho la mejor explicación de todos los demás datos que hemos examinado. La cuestión que tenemos delante es el *significado* de esta frase y (puesto que la frase pretende hacer referencia a un acontecimiento) el significado del acontecimiento al que pretende hacer referencia, dentro de mundos más amplios de maneras de entender. ¿A qué narrativa(s) más vasta(s) pertenece la frase? ¿Qué cosmovisiones encarnan y refuerzan tales narrativas? ¿Cuáles son los universos de discurso en los que encajan y tienen su lugar propio esta frase y el acontecimiento al que se refiere -universos a los que, al mismo tiempo, ponen en tela de juicio y remodelan desde dentro-<sup>1326</sup>?

Llegados a este punto es importante no excluir posibilidades. Se ha supuesto con demasiada frecuencia que, si Jesús fue resucitado de entre los muertos, esto “prueba” automáticamente toda la cosmovisión cristiana -incluida la creencia de que él era y es, en el sentido cristiano pleno, no sólo “el hijo de un dios”, sino el Hijo de Dios-<sup>1327</sup>. El hecho de que la argumentación se pueda dejar de lado de esta manera es una razón por la cual quienes han querido estudiar la historia del siglo I sin restricciones dogmáticas se han sentido obligados a negar la resurrección de Jesús, con el fin de impedir quedar tragados (tal como ellos lo veían) por el torbellino de una ortodoxia dominadora de todo y opresiva<sup>1328</sup>. Un par de breves experimentos imaginativos pondrán de manifiesto que la vida es más interesante, y más complicada, que todo esto.

Supongamos, para empezar, que, en algún momento de los años setenta del siglo I, un soldado romano no particularmente culto oyó a alguien hablar de la resurrección de Jesús y quedó tan fascinado con la historia que retuvo en su mente la posibilidad de que fuera verdad. Por supuesto, podría intentar encajarla en modelos con los que no guardaba relación, como las apoteosis. Pero hay al menos un modelo por el que se pudo interesar: el mito de “Nerón redivivo”, la creencia de que ese emperador poco convencional había vuelto a la vida, tras morir en el año 68, e incluso estaba reclutando en ese momento un ejército, en algún lugar de oriente, para hacer un regreso glorioso a Roma<sup>1329</sup>. Tal vez nuestro soldado cavilase para sus adentros que Jesús era un poco así. Después de todo, había sido condenado como “rey de los judíos”. De hecho murió, pero quizá podría

estar vivo de nuevo en alguna parte y estar juntando algún nuevo tipo de movimiento de resistencia judío, dispuesto a marchar sobre Jerusalén. Quizá esta vez tome el lugar al asalto. Entre los pensamientos que agita en su mente este hipotético soldado y los pensamientos de algunos de los primeros cristianos, tal como indica Hechos 1,6, existen algunos paralelos interesantes. Quizá esto sea parte de la idea que Lucas está exponiendo ahí. Pero lo que me propongo en este momento es simplemente demostrar que, por sí misma, la afirmación “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos”, en referencia a un acontecimiento que sucedió tres días después de su ejecución, podría adquirir “significado” perfectamente siendo colocada dentro de una cosmovisión presupuesta significativamente diferente de las cosmovisiones judías del segundo Templo que constituían el punto de partida de todos los cristianos más primitivos.

Podemos ir todavía más lejos. Imaginemos a alguien que suponía una antigua cosmovisión pagana generalizada y poco estricta, que creía en toda clase de dioses y diosas. Tal persona podía perfectamente estar preparada para pensar que estos seres divinos actuaban dentro del mundo del espacio, el tiempo y la materia en toda clase de maneras impredecibles. Supongamos, sin embargo, que tal persona no tuviera siquiera un conocimiento suficiente del sentido común y de la vida para saber que los muertos permanecían siempre muertos. Tal persona, al oír que Jesús de Nazaret había sido resucitado de entre los muertos, podría perfectamente haberse encogido de hombros y haber concluido que había todavía otra cosa extraña más que a veces sucedía en el mundo, junto con todas las demás -el trueno y el relámpago, los eclipses de sol y de luna, el fuego, la risa, los terremotos y las relaciones sexuales. ¡A veces los muertos regresaban! Y ahí se quedaría todo. Podemos suponer que este significado, una vez captado, no sería muy estable. La mayoría de las personas, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, por incultas e inexpertas que fueran, descubrían con bastante rapidez que la muerte es un camino sin retorno. Había cerca mucha gente para sacar del error de esta aceptación fácil, para reforzar el escepticismo normal acerca de tal acontecimiento. Pero al menos cabe tener presente la posibilidad de que la resurrección de Jesús pudiera haber tenido un “significado” significativamente diferente, dentro de cosmovisiones hipotéticas diferentes, al significado que los primeros cristianos le daban dentro de la suya.

A una escala más modesta, señalamos a un especialista contemporáneo para el cual no necesitamos un experimento mental. El escritor judío Pinchas Lapide ha declarado que él cree que Jesús de Nazaret fue resucitado corporalmente de entre los muertos. De hecho, lo cree mucho más

firmemente que muchos teólogos que se dicen cristianos. Pero esta creencia no le convierte en cristiano. Para él, la resurrección no “significa” que Jesús sea en ningún sentido, ni mesiánico ni divino, el “hijo de dios”. Significa, más bien, que él era y es un gran profeta al cual Israel debiera haber prestado atención en su momento<sup>1330</sup>.

Estos ejemplos son una advertencia para que nos aseguremos de que nos agarramos críticamente a lo que los cristianos primitivos pudieron entender que “significaba” la resurrección. Debemos cuidarnos de suponer que entendieran automáticamente que el acontecimiento, y el lenguaje con el cual se referían a él, significaban lo que las sucesivas generaciones de cristianos han supuesto. Hoy en día, para muchos inmersos en la ya larga y falsa guerra de desgaste entre la negación secularista y la creencia obstinada, la resurrección valida una visión “sobrenatural” del mundo; significa que realmente hay una “vida después de la muerte”, que el destino de los seguidores de Jesús es “ir al cielo cuando mueran”, y que las verdaderas realidades en este mundo son “eternas” o “espirituales” y no “físicas”. Para otros, el significado de la Pascua es la invitación a una espiritualidad centrada en Jesús en el presente: “Jesús está vivo hoy y puedes llegar a conocerlo”<sup>1331</sup>. El hecho de que ninguna de estas conclusiones (por válidas que sean a su manera) se mencione en ninguno de los relatos evangélicos sobre la resurrección, ni siquiera en Lucas o en Juan, donde la enseñanza posterior a la resurrección es mucho más abundante, podría haber inducido a la prudencia en este punto. Pero, en muchas partes de la iglesia, la historia que la gente quiere oír ha ahogado la historia que el acontecimiento, y los escritos, realmente cuentan. Cabría suponer que la resurrección misma, como acontecimiento y también como relato, pudiera poner en tela de juicio la cosmovisión semiplatónica dentro de la cual tales cosas encuentran fácil aceptación. Pero la historia de la iglesia, por no hablar de sus himnos, indica otra cosa.

En concreto, dentro de la investigación reciente ha surgido una opinión acerca de la resurrección corporal de Jesús según la cual su significado principal, caso de haber ocurrido (cosa que tales autores no creen), sería que cualquiera que fuera el dios responsable de tal cosa, se estaba comportando como un tirano omnipotente y trataba a Jesús con un favoritismo injusto, “un acto milagroso de intervención, un acto que parece no haberse repetido en otros casos que aparentemente lo merecían”. La idea parece ser que quien crea esa afirmación paleocristiana está creyendo con ello en un dios que llevó a cabo un acto formidable para revivir a Jesús sin que eso tenga aparentemente mucho que ver con nadie más<sup>1332</sup>. No estoy seguro de que algún teólogo haya defendido alguna vez tal creencia,

pero la vehemencia con que esta opinión es atacada me hace suponer que sí se ha sostenido, al menos a nivel popular. Jesús no sólo era (sostiene esta opinión implícita) el Hijo encarnado de Dios; no sólo fue milagrosamente preservado del pecado; sino que tras una vida corta e intachable, sólo a él se le otorgó el privilegio de volver a la vida, mientras que todos los demás tenían que permanecer muertos. Esto es una caricatura tal de lo que cualquier cristiano serio sostendría, que resulta difícil saber abordarla. Pero parece guardar relación con la opinión popular acerca de las creencias que los demás atribuyen a los cristianos, particularmente a los cristianos conservadores -a saber, que son el grupito de los escogidos, que comparten la condición privilegiada de Jesús, que se creen superiores al resto de la humanidad-. Como vimos en el capítulo primero, la resurrección de Jesús es considerada a veces como una doctrina inmoral porque parece legitimar el cristianismo por encima de todas las demás religiones. Parece ser una doctrina triunfalista que en su busca de seguridad se aferra a la idea de un dios omnipotente que puede intervenir en el mundo natural en cualquier momento para solucionar las cosas, pero que al parecer decide no hacerlo en la mayoría de los casos. Qué poco democrático por parte de dios, o de Dios, piensa la gente (sin darse cuenta de que esta idea misma es una opinión local, casi tribal, de la Ilustración occidental). Está claro que él, o ello, debería tratar a todos exactamente igual. La idea de Jesús como *representante*, noción absolutamente clave en todas las exposiciones paleocristianas acerca de su resurrección, ha quedado eliminada tanto del “significado” que aquí se somete a ataque, como de las críticas que, al demoler dicho significado, se han sentido obligadas a demoler junto con él la resurrección.

Parece, pues, que no hay una obligación necesaria, ni para quienes creen en la resurrección de Jesús ni para quienes no creen en ella, de interpretarla dentro del marco de pensamiento empleado por los cristianos primitivos mismos. Podemos imaginar situaciones en el mundo antiguo en las que la gente intentase encajar la resurrección de Jesús en cosmovisiones diferentes. Tenemos pruebas de que hay gente que lo hace en el mundo moderno, a menudo con la mejor intención. Pero, puesto que esto ha sido principalmente una investigación histórica de lo que creían los primeros cristianos, y dado que lo que éstos pensaban que significaba la resurrección no es tan de dominio público como debiera, y que el objetivo de toda esta colección es indagar, no simplemente acerca del origen del cristianismo, sino acerca de “la cuestión de Dios” en relación con dicho origen, es importante que, en el momento de concluir este libro, examinemos lo que los cristianos primitivos querían decir cuando afirmaban que la resurrección constituyó a



Jesús en “hijo de dios” —especialmente qué contenido les hacía esto dar a la palabra “dios”, o “Dios”, como tal-. La cuestión de si hoy en día alguien, dentro o fuera de la iglesia cristiana, puede o debe apropiarse en bloque los significados que los primeros cristianos tenían en mente, y, en caso de respuesta afirmativa, por qué medios y en qué medida, es una cuestión aparte, que lleva aparejados toda clase de problemas distintos acerca de la autoridad y la continuidad. Pero, cuando nos enfrentemos a estas preguntas, tengamos al menos una noción de lo que los cristianos primitivos realmente afirmaban y querían decir. No debemos ni proyectar sobre ellos ideas que les eran ajenas, ni pasar por alto ideas que tenían interés en favorecer.

## 2. Los significados de “Hijo de Dios”

### (i) *Introducción*

Nos encontramos enfrentados, desde una perspectiva nueva, a algunas de las cuestiones que examinamos en los capítulos 8 y 12. Esta vez, con pasajes como Romanos 1,3-4 como clave, vamos a tomar como punto de partida la creencia paleocristiana de que la resurrección había demostrado que Jesús era “hijo de Dios”, y vamos a investigar lo que esto significaba para los primeros cristianos como una manera de esbozar el trabajo de base para posibles significados hoy.

“Hijo de dios” es, en el cristianismo primitivo, un título notoriamente fluido. Es muy fácil dar el salto a conclusiones sobre lo que pudo significar para los escritores originales y sus primeros lectores. Había ya dos mundos de significado dentro de los cuales la expresión tenía resonancia, y los cristianos, al abordar ambos, parecen haberlos trascendido conscientemente. Dentro de su mundo judío, “hijo de dios”, aunque no era exactamente una expresión de uso cotidiano, tenía en concreto dos significados entrelazados: Israel como un todo y, más concretamente, el rey (o Mesías)<sup>1333</sup>. Dentro del mundo pagano, “hijo de dios” podía hacer referencia a diversos personajes diferentes, semidioses, héroes y seres por el estilo. Pero el referente que fácilmente les venía a la cabeza a muchas personas en tiempos de Jesús, debido a que veían y tocaban sus pruebas a diario, era el emperador romano como “hijo de dios”. AUGUST. TI. CAESAR DIVI AUG. F., aparece escrito en la “moneda del tributo” que se le presenta a Jesús en el famoso episodio de Marcos 12,13-17: “Augusto Tiberio César, Hijo del Divino Augusto”. De Tiberio en adelante, la norma era la siguiente: consigue que el emperador te adopte, sobrevive a los complots y las intrigas,

hereda su trono cuando muera, haz al mismo tiempo que lo divinicen, y serás “hijo de un dios” y lo serás además con poder<sup>1334</sup>.

Estos dos mundos de significado, aunque se afectaban mutuamente de diversas maneras, conservaban sus marcadas diferencias, perceptibles especialmente en el referente, y significado, de la palabra “dios/Dios”. Para el judío había un solo dios, YHWH, el dios creador y de la alianza; sus creencias concretas acerca de este dios justifican la mayúscula, aunque cuando escribimos “Dios” debemos estar siempre en guardia y no suponer que todos cuantos hacen lo mismo tienen al mismo dios en mente<sup>1335</sup>. Cuando los judíos del segundo Templo pensaban en su dios, le rezaban, hacían sacrificios en su templo y anhelaban que cambiara su suerte, la imagen mental que tenían de él, modelada por la Torá, los Salmos, los Profetas y todo lo demás, era prácticamente todo lo distinta que podía ser del sentido posilustrado de “lo divino”. Este dios era cognoscible, aunque misterioso; era probable que hiciera cosas, aunque nunca se sabía del todo qué ni cuándo; generoso en sus promesas, pero lento (así lo parecía) en cumplirlas; deseoso de justicia, aunque todavía no la había puesto en práctica; apasionado por Israel, aunque permitía extrañamente que sufriese; creador del mundo, aunque pasado por alto u objeto de burla por parte de la mayoría de los no judíos. Era Dios, pero su derecho a esta posición parecía estar siempre puesto en tela de juicio por otros dioses poderosos: los babilónicos menospreciados por Isaías 40-55, los griegos cuya cultura se había difundido como un virus por todo el antiguo Oriente Próximo, y en ese momento los romanos, entre los que se encontraba ese poderoso representado en cada moneda.

La cuestión de dios se encontraba en el núcleo de la vida judía en la época del segundo Templo. Cada afirmación, cada acto de culto, contenía no la pregunta “¿Quién?” (conocían la respuesta a eso) ni tampoco “¿Por qué?” (también lo sabían: porque era el creador, el dios de la alianza), ni en particular “¿Dónde?” (la tierra y el Templo seguían siendo el centro de atención), sino “¿Cómo?”, “¿Qué?” y, sobre todo, “¿Cuándo?” ¿Cómo los liberaría YHWH?, querían saber. ¿Qué quería que hicieran ellos mientras tanto? Y *¿cuándo sucedería?* La resurrección de Jesús de Nazaret brindaba a los cristianos primitivos una respuesta nueva, inesperada y clara como el cristal a estas tres preguntas; y con ello planteó las tres primeras de manera completamente nueva.

Esto era en cualquier caso inevitable una vez que el cristianismo salió al mundo gentil, el mundo de los muchos dioses y diosas. No es éste el lugar para examinar con algo de detalle el mundo del paganismo antiguo. Pero,

como indican muchas escenas del Nuevo Testamento, cerca de la superficie de los usos, las narraciones, los símbolos y las creencias paleocristianas estaba la cuestión de dios: hablaban del dios de Israel, el creador, aquel al que se podía hacer referencia como *ho theos*, Dios con D mayúscula, que se había dado a conocer a Israel, pero también al mundo entero en y por Jesús de Nazaret. Y la manera en que lo había hecho era la resurrección<sup>1336</sup>. Emplearon de nuevo la habitual crítica judía de las divinidades paganas y de las formas de vida que llevaban aparejadas, una crítica enraizada en Génesis, Deuteronomio, los Salmos, Isaías y el resto, y expresada en libros del siglo I como la Sabiduría de Salomón. Veían el panteón pagano, y a su representante más poderoso en ese momento, en el mejor de los casos como una serie de postes indicadores rotos de la verdad, y en el peor como un engaño demoníaco. YHWH es el dios creador, decían por igual la Torá, los Salmos y los Profetas; él es quien mata y da vida. Cuando los cristianos primitivos declaraban que la resurrección había señalado a Jesús como “hijo de dios”, se basaban en la crítica judía del paganismo para hacer una afirmación no sólo sobre Jesús sino también sobre el dios de Israel, una afirmación cuyo objetivo era enfrentar al mundo pagano a la noticia de su legítimo señor.

Esto genera tres planos de significado de la expresión “la resurrección del hijo de dios”, planos que están tan íntimamente integrados en algunos de los escritos cristianos más antiguos que separarlos puede parecer artificial. Resulta necesario, sin embargo, evitar el acortamiento de la argumentación que con frecuencia tiene lugar. Antes de que podamos acercarnos al misterio central en sí, debemos tener en cuenta los dos planos que ciertamente eran pretendidos y escuchados por Pablo y sus sucesores, y que siguieron resonando a lo largo del período que hemos estudiado. En este punto se podría empezar otro libro entero, y debemos contentarnos con una declaración, a modo de breve resumen, de lo que la resurrección de Jesús de Nazaret significaba para los cristianos primitivos: lo que querían decir cuando afirmaban, como Pablo en la fórmula inicial de Romanos, que él era y es “hijo de dios”, y hasta Hijo de Dios<sup>1337</sup>.

## (ii) *Resurrección y condición de Mesías*

Entre los primeros significados que la resurrección abrió ante los ojos de los sorprendidos discípulos estaba que la esperanza de Israel había quedado cumplida. Había llegado el momento prometido, como Jesús mismo había anunciado durante su ministerio público; pero tenía un aspecto muy diferente del que habían imaginado. Había llegado el *eschaton*. En el

sentido de “escatología” que a mi parecer mejor correspondencia guarda con lo que los judíos del segundo Templo esperaban, la larga narración de la historia de Israel había llegado a su clímax<sup>1338</sup>. La “resurrección” era una parte clave del “eschaton”; si le había sucedido a un hombre al que muchos habían considerado Mesías de Israel, eso significaba que le había sucedido, en principio, a Israel como un todo. El Mesías representaba a Israel, lo mismo que David había representado a Israel cuando se enfrentó a Goliat. Jesús había sido ejecutado como pretendiente mesiánico, como “rey de los judíos”, y el dios de Israel le había acreditado. Así era, al parecer, como el dios de Israel estaba cumpliendo sus promesas a Israel. Los cristianos primitivos hacían una y otra vez hincapié en que Jesús fue resucitado de entre los muertos *por dios*, y por “dios” entendían el dios de Israel, YHWH. Veían la resurrección como un acto vivificador del dios de la alianza, el creador que siempre había tenido el poder de matar y de dar vida, que en efecto era diferente de los demás dioses precisamente en este aspecto. Para los primeros cristianos, la resurrección era el signo de que este dios vivo por fin había actuado de acuerdo con su antigua promesa, demostrando con ello que era Dios, el único creador y soberano del mundo.

La resurrección, por tanto, constituyó a Jesús en Mesías, en “hijo de dios” en el sentido davídico de 2 Samuel 7 o del Salmo 2 (textos de los que los cristianos primitivos echaron mano, como cabía esperar dentro del judaísmo del segundo Templo, para explicar y exponer su creencia). Los salmos “davídicos” fueron escudriñados en busca de insinuaciones acerca de la resurrección del hijo venidero de David. Podemos observar este proceso en Hechos, con Lucas 24 como su base programática; pero, en caso de que se considere un desarrollo tardío (aunque a mí me parece primitivo), podemos apreciar exactamente lo mismo en Pablo. La entera argumentación de Romanos queda enmarcada entre dos grandes declaraciones de este tema<sup>1339</sup>. En medio, en uno de los momentos más culminantes de la carta, quienes comparten la “condición filial” del Mesías compartirán también la “herencia” de la que se hablaba en el Salmo 2<sup>1340</sup>. La resurrección significa que Jesús es el “hijo de dios” mesiánico; que la esperanza escatológica de Israel se ha cumplido; que ha llegado la hora de que las naciones del mundo sean sometidas al dios de Israel.

La resurrección, interpretada de esta manera, colocaba a los primeros cristianos en un camino de enfrentamiento, por no decir de colisión, con otros grupos judíos de su tiempo, en particular con las autoridades. Cualquier afirmación de que el dios de Israel había actuado *aquí* y no en otro lugar dentro del judaísmo (¡el Templo, por ejemplo!) y de *esta* manera, acreditando a un hombre cuya obra y enseñanza habían sido sumamente

controvertidas, no podía sino provocar revuelo, y así fue. Los fariseos de la línea dura como Saulo de Tarso, empeñados en unos objetivos escatológicos y políticos muy diferentes, estaban horrorizados ante la afirmación de que *este* hombre había sido resucitado de entre los muertos, con todo lo que esto implicaba. La jerarquía oficial, en su mayoría saduceos, estaban doblemente horrorizados. La resurrección siempre había sido una doctrina novedosa y revolucionaria, y este nuevo movimiento demostraba que sus peores temores acerca de ella eran verdad. “Estaban indignados porque los discípulos anunciaban, en Jesús, la resurrección de los muertos.”<sup>1341</sup>

Y con razón. Ese anuncio significaba la inauguración de la nueva alianza. Los seguidores de Jesús realmente creían que Israel estaba siendo renovado a través de Jesús y que la resurrección de éste, que lo señalaba como Mesías, era un llamamiento a que Israel encontrara una nueva identidad siguiéndolo y estableciendo su reino. En este sentido, su creencia en la resurrección del hijo de dios distinguía a los primeros cristianos de aquellos de sus paisanos judíos que no podían o no querían aceptar tal cosa. Y los distinguía, por supuesto, no como no judíos o antijudíos, no como una especie de grupo pagano, sino precisamente como gente que afirmaba que las esperanzas y creencias más verdaderas y centrales de Israel se habían hecho realidad, y que vivía según ellas. Afirmar a Jesús resucitado como “hijo de dios” en el sentido de “Mesías” era lo más profundamente judío que los cristianos podían hacer, y por tanto lo más profundamente sospechoso a los ojos de aquellos judíos que no compartían sus convicciones.

Las creencias de “nueva alianza” de los cristianos primitivos significaban que, al saludar a Jesús como “hijo de dios”, creían que el dios de Israel había actuado en él para cumplir las promesas de la alianza ocupándose por fin del problema del mal<sup>1342</sup>. Un habitual análisis judío del mal, representado por ejemplo por la Sabiduría de Salomón, no creía que el orden creado fuera en sí malo, sino que los seres humanos, al cometer idolatría, desfiguraban su propia humanidad en una conducta pecadora y se exponían a la corrupción y, en última instancia, a la muerte. La muerte -la que deshace las criaturas portadoras de la imagen del creador- no era considerada como algo bueno, sino como un enemigo al que había que vencer. Era el arma destructiva más poderosa: anti-creación, anti-seres humanos, anti-dios. Si el dios creador era también el dios de la alianza, y la alianza existía para lidiar con el desagradable problema que había invadido el orden creado en su núcleo, y que había corrompido a los propios seres humanos, era esta intrusa, la muerte como tal, la que tenía que ser derrotada. Permitir que la

muerte se saliera con la suya -firmar una especie de fórmula de transacción, por decirlo así, en virtud de la cual la muerte se llevara los cuerpos humanos, pero al creador se le permitiera quedarse con las almas humanas- no era solución, al menos no para el problema tal como se entendía dentro de la mayor parte del judaísmo del segundo Templo. Ésta es la razón por la cual la “resurrección” no fue nunca una *nueva descripción* de la muerte, sino siempre su *derrota*.

Dentro del Nuevo Testamento, esto aparece muy claramente en Pablo, de manera especial en Romanos 8 y en la correspondencia corintia, y en el Apocalipsis. En el pasaje más obvio, 1 Corintios 15,20-28, encontramos una teología mesiánica explícita, enraizada en una interpretación mesiánica de algunos salmos, en la cual Jesús, en cuanto “hijo de dios”, es el representante del dios creador a la hora de llevar a cabo precisamente esta tarea, la de librar al mundo del mal y, en última instancia, de la muerte misma. Como vimos en el capítulo 7, esto era en efecto, por lo que respecta a Pablo, la derrota de la muerte. Los primeros cristianos consideraban la resurrección de Jesús como el acto del dios de la alianza, que por fin cumplía sus promesas de encargarse del mal. Declarar la fe que tenían en la resurrección de Jesús era un acto autoimplicante en el sentido de que el mundo de significado dentro del cual entendían la Pascua era el nuevo mundo en el cual los pecados, incluidos los de ellos, habían quedado perdonados. Esto, por supuesto, no reducía el “significado” de “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos” a “Mis pecados han sido perdonados”. No era simplemente una manera de decir que la crucifixión de Jesús había sido una victoria y no una derrota. No debemos confundir “significado”, en este sentido más amplio, con “referente”. La afirmación tenía un *referente* histórico, y se consideraba que éste generaba y sostenía un mundo más amplio de *significado*, pero que no se podía reducir únicamente a esta perspectiva.

El primer plano en que “hijo de dios” se entiende de la resurrección de Jesús se puede resumir, por tanto, de la manera siguiente. Jesús es el Mesías de Israel. En él, el plan de la alianza de dios, de encargarse del pecado y la muerte que tan radicalmente han infectado este mundo, ha alcanzado su cumplimiento decisivo y largamente esperado.

### (iii) *Resurrección y señorío del mundo*

Aunque para unos oídos judíos del siglo I la expresión “hijo de dios” podía significar “Mesías”, existía, como hemos visto, un sentido significativamente diferente que resultaba accesible en el mundo del cristianismo primitivo. Nos

referimos al modo en que este título se aplicaba a los monarcas paganos, y en particular al César.

La ciudad de Roma como tal se abstuvo, durante gran parte del siglo I d.C., de un culto explícito a los emperadores mientras éstos vivían. La parte oriental del imperio, sin embargo, con sus largas tradiciones de culto al soberano, no tenía tales escrúpulos. El título “hijo de dios”, que oficialmente designaba al nuevo emperador como el vástago del precedente, en ese momento divinizado (un proceso que empezó con la divinización de Julio César por parte de Augusto), permitía que en Roma como tal se mantuviera la ficción de un republicanismo renovado, mientras que casi todas las demás partes del vasto imperio del César se encogían de hombros y aceptaban este “hijo de dios” como ya prácticamente, si no realmente, divino. Al menos dos de los emperadores del siglo I, Gayo Calígula y Nerón, dejaron a un lado la diplomática reticencia seudorepublicana y se consideraron a sí mismos divinos abiertamente. Y obraron en consecuencia<sup>1343</sup>.

Nadie dice que los cristianos primitivos escogieran la expresión “hijo de dios” basándose en este uso pagano. No debemos confundir *derivación* con *confrontación*<sup>1344</sup>. Las raíces del título tal como aparecen en el Nuevo Testamento son las firmemente judías señaladas en la subsección anterior. Pero no cabe duda de que el título debió sonarles a muchos en el mundo grecorromano, desde muy pronto, como un ataque al César. Y desde luego no hay duda de que algunos de los escritores paleocristianos, entre ellos Pablo, lo utilizaban con esa intención. La larga línea de pensamiento judío que iba desde los relatos de David y Salomón hasta libros como Isaías y Daniel, pasando por los Salmos, y luego se sumergía en la floreciente literatura del período posterior del segundo Templo, veía al verdadero rey de Israel como el verdadero señor del mundo. Los primeros cristianos, precisamente porque consideraban a Jesús como el Mesías de Israel, lo consideraban también (como hemos observado con frecuencia) como el verdadero monarca de los gentiles también. Los cristianos no acuñaban monedas. Si lo hubieran hecho, DIVT F. podría perfectamente haber aparecido en ellas. El símbolo del pez, después de todo, decía exactamente eso en griego<sup>1345</sup>.

Llamar a Jesús “hijo de dios” dentro de este círculo más amplio de significado constituía una negativa a retirarse, una determinación a impedir que el discipulado cristiano se convirtiese en un culto privado, en una secta, en una religión mística. Lanzaba una reivindicación sobre el mundo: una reivindicación a la vez absurda (un minúsculo grupo de don nadie haciéndole burla al poderío de Roma) y muy seria, tan seria que al cabo de



un par de generaciones el poderío de Roma intentaba ya, infructuosamente, acabar con ella. Surgía de una visión esencialmente positiva del mundo, de la creación. Se negaba a abandonar el mundo en manos de los principados y las potestades, pero incluso a éstos les reclamaba lealtad al Mesías que en ese momento era el señor, el *kyrios*<sup>1346</sup>.

Aplicar a Jesús la expresión “hijo de dios” en un sentido que constituía una confrontación implícita con el César formaba parte, pues, de una afirmación de la bondad del orden creado, a partir de ese momento reclamado con fuerza por el dios creador como suyo propio. La resurrección de Jesús, en el sentido plenamente corporal que he descrito, proporciona el fundamento para ello: es la reafirmación del universo del espacio, el tiempo y la materia, después de que, no sólo el pecado y la muerte, sino también el imperio pagano (la institucionalización del pecado y la muerte) han hecho todo el mal posible<sup>1347</sup>. Los primeros cristianos veían la resurrección de Jesús como la actuación del dios creador para reafirmar la bondad esencial de la creación y para establecer, con un acto inicial y representativo de nueva creación, una cabeza de puente en el mundo presente del espacio, el tiempo y la materia (la “malvada era presente”, como se dice en Gálatas 1,4) mediante la cual podría ya nacer la nueva creación entera<sup>1348</sup>. Al llamar a Jesús “hijo de dios” dentro de este contexto de significado, se constituían implícitamente en un conjunto de células rebeldes dentro del imperio del César, leales a un monarca diferente, a un *kyrios* diferente. Decir “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos” resultaba ser autoimplicante por cuanto obtenía su significado dentro de esta cosmovisión antiimperial. Los saduceos estaban en lo cierto al considerar la doctrina de la resurrección, y especialmente su anuncio en relación con Jesús, como dinamita política.

Una vez más, no debemos confundir “significado” en este sentido con “referente”. Lo mismo que la frase “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos” no se *refiere* al hecho de que “mis pecados han sido perdonados”, aun cuando *signifique* esto dentro de su mundo semántico más amplio, esa misma frase no se *refiere* al hecho de que el dios verdadero desaprobe una brutal tiranía, aun cuando *signifique* eso en el sentido de “significado” que estoy utilizando en este capítulo. Algunos libros recientes, deseosos de poner de manifiesto las consecuencias políticas de la resurrección, han permitido que este “significado” político, en sentido amplio, acabe dominándolo todo, y han supuesto que esta argumentación queda reforzada diciendo que al tercer día después de la muerte de Jesús no pasó gran cosa<sup>1349</sup>. Al parecer pretenden deshacerse del referente original para dejar que la consecuencia ocupe su lugar. Pero con ello pierden de vista aquello que los cristianos primitivos estaban deseosos de decir, aquello que les hizo

rápida­mente entrar en confrontación con las autoridades tanto judías como paganas. Dar a entender que Jesús “fue al cielo cuando murió”, o que en este momento es simplemente una presencia espiritual, y suponer que tales ideas agotan el significado referencial de “Jesús fue resucitado de entre los muertos”, es no haber entendido de qué se trata, es desvirtuar esa crítica social, cultural y política. La muerte es el arma definitiva del tirano; la resurrección no establece una alianza con la muerte, la derroca. La resurrección, en su pleno sentido judío y paleocristiano, es la afirmación definitiva de que la creación importa, de que los seres humanos corpóreos importan<sup>1350</sup>. Ésa es la razón por la que la resurrección ha tenido siempre un significado inevitablemente político; ésa es la razón por la cual los saduceos en el siglo I, y la Ilustración en nuestros días, se han opuesto tan enérgicamente a ella. Ningún tirano se ve amenazado porque Jesús se vaya al cielo, dejando su cuerpo en una tumba. Ningún gobierno afronta la auténtica exigencia cristiana cuando la predicación social de la iglesia intenta basarse en la enseñanza de Jesús, desvinculada del hecho fundamental y dinamizador de su resurrección (o cuando, en realidad, la resurrección se afirma simplemente como un ejemplo de “final feliz” sobrenatural que garantiza una bienaventuranza post mórtem).

Éste es, pues, el segundo plano de significado. La resurrección constituye a Jesús en el verdadero soberano del mundo, en el “hijo de dios” que reclama lealtad absoluta de todos y de todo dentro de la creación. Él es el comienzo del nuevo mundo del creador: su proyecto piloto, su piloto, de hecho.

#### (iv) *La resurrección y la cuestión de Dios*

El tercer y último “significado” de la resurrección de Jesús, en este sentido más amplio, tiene que ver con el “significado”, en el sentido más estricto de *referente*, de la palabra “dios” como tal. Ésta era, después de todo, la mayor de las cuestiones que los primeros cristianos planteaban, no sólo a sus vecinos paganos, sino también dentro de los círculos judíos donde

empezaron. Si hay un solo dios verdadero, como habían afirmado siempre los judíos, y éste es realmente el creador del mundo y el dios de la alianza de Israel, ¿qué se debe decir de él a partir de este momento, tomando como base la resurrección de Jesús? ¿Cómo puede ayudarnos a entender, no sólo quién era y es Jesús, sino también quién era y es el único dios verdadero, el llamar a Jesús “hijo de dios” en este sentido? Como hemos visto, los primeros cristianos solían referirse a la resurrección de Jesús como a la obra

de este dios. “Ha sido resucitado”, decían; “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos”<sup>1351</sup>. La obra de este dios fue, desde muy pronto, parte de la interpretación, las coordenadas de significado a través de las cuales veían este acontecimiento. Y desde muy pronto (ya Pablo lo da por supuesto), el hecho de que *este* Jesús había sido resucitado por *este* dios, meditado y reflexionado a la luz de todo cuanto Jesús había hecho y dicho, y de todo cuanto las Escrituras de Israel habían dicho sobre la actuación redentora y reconciliadora de este dios, obtuvo de los cristianos primitivos la creencia pasmosa de que Jesús era “hijo de dios”, el “Hijo” *único* de *este* Dios en cuanto opuesto a cualquier otro. Con esto no querían decir simplemente que era el Mesías de Israel, aunque esto seguía siendo fundamental; ni simplemente que era la realidad de la cual el César y todos los demás tiranos parecidos eran meras parodias, aunque esto seguía siendo una consecuencia vital. Lo decían en el sentido de que él era la encarnación y revelación personal *de* ese único dios verdadero<sup>1352</sup>. La cristología de Pablo, y quizá también la que quedó expresada en las fórmulas confesionales antes de que él escribiera las cartas que han llegado hasta nosotros, indica que, desde muy pronto en el movimiento cristiano, a este dios y a este Jesús se hacía referencia como “padre” e “hijo” *dentro de contextos que claramente los sitúan juntos en el lado “divino” de la ecuación*<sup>1353</sup>.

Lo verdaderamente extraordinario de esto es que, allí donde vemos que acontece, las argumentaciones que se elaboran en ese momento, e incluso las Escrituras veterotestamentarias que se citan y exponen, son todas de un tono estrictamente monoteísta. Ya hemos examinado los textos paulinos clave<sup>1354</sup>. En algunos de ellos, Pablo habla de Jesús como “hijo” con respecto a “Dios”; en otros, de Dios como “padre” con respecto a Jesús. Por supuesto, hay varias argumentaciones donde, poco a poco, va juntando a los dos, y, cuando lo hace, la resurrección nunca está lejos, cosa que no resulta sorprendente:

Pues si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su hijo, cuánto más, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida...

Pues todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. No habéis recibido un espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de filiación, por el cual gritamos ¡Abba, Padre! El propio yo del Espíritu da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y

coherederos del Mesías, si sufrimos con él para poder ser también con él glorificados...

Porque a los que de antemano conoció también los predestinó a ser conformes a la imagen de su hijo, para que éste pudiera ser el primogénito entre muchos hermanos y hermanas...

El que no perdonó a su propio hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?<sup>1355</sup>

Estos pasajes sólo tienen el sentido que tienen si por “hijo de dios”, cuando se refiere a Jesús, Pablo entiende que Jesús es el enviado por Dios, desde Dios, no sólo como mensajero, sino como la encarnación misma de su amor. Enviar a cualquier otro no hubiera sido una prueba definitiva de amor que se entrega<sup>1356</sup>. Lo mismo cabe decir en Gálatas:

Estoy crucificado con el Mesías; no obstante, vivo; pero no yo, sino que el Mesías vive en mí; y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por la fe del hijo de Dios que me amó y se entregó por mí.

Mientras el heredero es niño... está bajo tutores y administradores hasta el tiempo fijado por el testamento del padre... Así, cuando llegó plenamente el momento, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para redimir a quienes estaban bajo la ley, para que pudiéramos recibir la adopción como hijos. Y porque sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su hijo que clama: ¡Abba, Padre! Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios<sup>1357</sup>.

Y es a la luz de estas ricas afirmaciones con múltiples planos como podemos descubrir el tercer plano de significado en la gran declaración inicial de Romanos:

... el evangelio de Dios relativo a su hijo, nacido del linaje de David según la carne y señalado como hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de los muertos, Jesús el Mesías, nuestro Señor...<sup>1358</sup>

En otras palabras, la resurrección declara que Jesús es realmente Hijo de Dios: no sólo en el sentido de que es el Mesías, aunque Pablo ciertamente pretende decir eso aquí, no sólo en el sentido de que es el verdadero señor del mundo, aunque también pretenda decir tal cosa, sino además en el

sentido de que es aquel en el cual el Dios vivo, el Dios de Israel, se ha hecho personalmente presente en el mundo, se ha hecho una de las criaturas humanas que desde el principio fueron hechas a imagen de este mismo Dios.

¿Quiere esto decir que Jesús sólo se *convirtió en* “Hijo de Dios”, en este sentido o en cualquier otro, en la resurrección? Ciertamente no. El único propósito de pasajes como Romanos 5,5-11; 8,3-4 y Gálatas 2,19-20 y 4,4-7 es sostener que lo que Jesús hizo durante su ministerio público y de manera suprema en su muerte se ha de entender como la obra del “Hijo de Dios” tanto en este sentido como en los otros, *y que la resurrección declaró que así había sido*. Esto no quiere decir que fuera ésta la conclusión a la que forzosamente tenía que llegar cualquiera que oyera hablar de la resurrección de Jesús. Como hemos visto en un punto anterior del presente capítulo, eso dependería de la cosmovisión desde la cual se comprendiera la resurrección. La resurrección no “demostraba que Jesús era divino” de manera automática. Sin embargo, dentro del mundo de significado que los primeros cristianos se encontraron explorando, estaba claro que la resurrección no hacía pensar en la opinión adopcionista de que, en Pascua, Jesús se convirtió en algo o alguien que no había sido antes. Dejaba claro, a quienes seguían sus consecuencias internas, lo que siempre había sido. Declaraba *que Jesús fue* siempre “Hijo de Dios”, tanto en este sentido como en los otros.

Esta idea se podría ampliar casi indefinidamente en un tratado más amplio de cristología primitiva, pero no tenemos ni el espacio ni la necesidad de hacer tal cosa. Pablo es nuestro testigo más antiguo de la teología de los primeros cristianos, y ya en sus cartas, escritas a las dos o tres décadas del ministerio público de Jesús, encontramos firme y claramente afirmado que la resurrección fue el acto del Dios de Israel, el creador del mundo, que demostraba que Jesús de Nazaret fue siempre su “Hijo” en este sentido y con este significado. Pablo habría estado de acuerdo con el incomparable resumen del final del prólogo de Juan (1,18): a Dios nadie lo ha visto nunca, pero “el Dios unigénito” lo ha revelado, lo ha dado a conocer. Y, como vimos en el capítulo 17, esto está destinado a hacer juego con la confesión definitiva de fe ofrecida por el ex incrédulo, Tomás: la resurrección demuestra que Jesús es “mi Señor y mi Dios”.

Es necesario decir unas palabras acerca de la mejor manera de entender tal lenguaje, reconociendo plenamente que esta clase de cristología es un misterio que ha puesto a prueba a algunos de los mejores cerebros de los últimos dos mil años. He explicado en otros lugares que en el judaísmo del segundo Templo existían diversas maneras bastante refinadas de hablar del

Dios uno de Israel, el creador, y de su estrecha y compleja relación con el mundo<sup>1359</sup>. Manteniéndose firmemente aferrados a la trascendencia y la alteridad de Dios, por un lado, al tiempo que deseaban expresar la cercanía, el amor y la actividad de este Dios dentro del mundo, muchos escritos judíos hablaban de esto de diversas maneras que parecían haber sido concebidas para salvaguardar dos cosas: la realidad de la actividad de Dios y el hecho de que era el mismo Dios, el creador, el trascendente, quien estaba actuando. Lo que tenemos en el Nuevo Testamento, que no carece del todo de precedentes en el judaísmo, pero que en ningún lugar se ve con el relieve y la insistencia que los primeros cristianos le daban, es el lenguaje mesiánico relativo al rey, considerado como “hijo” de YHWH, retomado y utilizado como vehículo exactamente de la misma manera.

Esto aparece anticipado de manera fugaz y fascinante en Filón<sup>1360</sup>. Pero mientras que para el gran filósofo alejandrino tal “hijo” divino seguía siendo estrictamente “incorpóreo”, lo fundamental, tanto para Pablo como para Juan, era que este “hijo de Dios” no sólo había venido en la carne, sino que también había muerto en la carne; no sólo había muerto y había sido enterrado, sino que había sido resucitado tres días después; y que esta resurrección, este “levantarse” en un sentido que Filón nunca imaginó, fue el anuncio público, por parte del único Dios verdadero, de que este Jesús era realmente, y había sido siempre, su hijo en este sentido pleno, que lo revelaba y lo encarnaba.

Éste era el mundo de significado que la resurrección de Jesús generó para los primeros cristianos. Por supuesto, como ocurre con los demás significados de “hijo de Dios”, las afirmaciones sobre la resurrección y sobre Jesús como Hijo de Dios, eran autoimplicantes. En este caso indicaban una fe personal: la creencia *de que* Dios resucitó a Jesús de entre los muertos<sup>1361</sup>, y la confianza *en* este Dios, un compromiso con un proceso de discipulado y con la misión universal que la resurrección había puesto en marcha, precisamente inaugurando la nueva era de Dios. Decir “Jesús ha sido resucitado de entre los muertos” no era nunca simplemente una manera de decir “¡La causa de Dios sigue adelante!”, o (como en el musical *Godspell*), “¡Larga vida a Dios!”. Esto es, una vez más, confundir “referente” e “implicación”. Decir “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” *hace referencia* a un acontecimiento ocurrido tres días después de la crucifixión de Jesús. Pero si permitimos que este acontecimiento genere el *mundo de significado* que le es más apropiado, no nos contentaremos únicamente con una mera referencia, por más vital que ésta sea. “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” es, después de todo, la afirmación que, según Pablo, sitúa al creyente en línea con el propio Abrahán. Dicho mundo de significado

incluye la implicación de que quienes creen en la resurrección de Jesús constituyen la familia de la alianza renovada. Esto forma parte del significado de “justificación por la fe”, tema que se ha de tratar en el siguiente volumen de esta colección. La fe en el poder resucitador de Dios es, según Pablo, la alternativa a la idolatría: asigna al Dios creador el poder y la gloria que le son propios las mismas cosas que la idolatría por definición niega, con lo cual se expone a la muerte<sup>1362</sup>.

El tercer significado de “hijo de Dios” no deja, pues, a los otros dos atrás, sino que los integra en un cuadro más amplio de quién es realmente el único Dios verdadero, el Dios de Israel. Para obtener un cuadro más completo necesitaríamos tomar en consideración lo que el Nuevo Testamento dice sobre el Espíritu divino, el cual, según creían los cristianos, había desempeñado un papel decisivo en el acto de Dios de resucitar a Jesús de entre los muertos (como vimos frecuentemente en los capítulos anteriores) y, según creían, vivía dentro de ellos y también los resucitaría. Los autores del Nuevo Testamento se muestran refractarios a las sistematizaciones fáciles o convencionales; pero en lo que dicen sobre el Dios creador, sobre Jesús de Nazaret y sobre el Espíritu del Dios vivo apuntan hacia las teologías posteriores en las cuales los tres llegaron a ser considerados, misteriosamente, como revelaciones diferenciadas, y sin embargo entrelazadas, del Dios uno.

La imagen del Dios verdadero que emerge de todo esto es totalmente diferente del caricaturizado dios “intervencionista”, “taumaturgo todopoderoso”, que se ha convertido en un blanco tan fácil en algunos escritos polémicos recientes<sup>1363</sup>. Hoy en día, los teólogos están comprensiblemente deseosos de deshacerse de cualquier atisbo de un “dios” triunfalista, presuntuoso, matón omnipotente, en ese sentido. Pero sería un grave error suponer que ésta es la imagen de Dios que se ofrece en el Nuevo Testamento, o que la resurrección de Jesús le brinda algún apoyo. Por supuesto hay “triumfo” en el mensaje; ¿dónde estaría la fuerza y el atractivo del evangelio sin Romanos 8,31-39 o 1 Corintios 15,54-57? Pero debiéramos pensárnoslo dos veces antes de acusar a los primeros cristianos de “triumfalismo”. Tales acusaciones suelen tener un efecto de rebote - especialmente en quienes insisten en promover la inestable cosmovisión de la cultura occidental tardomoderna o posmoderna a una posición de preeminencia, y luego intentan trepar encima de ella, declarándola elevado fundamento moral, y miran por encima del hombro a cuantos les precedieron-. Es precisamente la emergente triple comprensión del Dios de Israel lo que impide un avance hacia el “alto y seco” “dios” del deísmo, por un lado, el “bajo y húmedo” “dios” del panteísmo por otro, junto con sus



respectivos medio primos, el “Dios intervencionista” del sobrenaturalismo dualista y la deidad “panenteísta” de gran parte de la especulación contemporánea. Por el contrario, donde encontramos resistencia a la triple visión de Dios ofrecida por el Nuevo Testamento (visión que nace precisamente de la fe pascual de los primeros discípulos), hay buenas razones para suponer que la causa subyacente de tal resistencia, tanto en el mundo contemporáneo como en el antiguo, se ha de encontrar en “el puro horror que [alguna] gente tiene *al ser y la actuación de Dios mismo en el espacio y el tiempo*<sup>1364</sup>. Una vez más, se han sacado a la luz cuestiones de cosmovisión, y no van a resolverse solas.

Cuando los primeros cristianos desarrollaron esta triple comprensión del Dios de Israel, no abandonaron sus raíces judías para adoptar el lenguaje y las formas de pensamiento del paganismo. Desarrollaron su teología adoptando una de las creencias judías fundamentales de su tiempo, la resurrección de los muertos (que había sido el consuelo de muchos judíos justos al enfrentarse a la opresión e injusticia pagana), y entendiéndola aún más profundamente a la luz de lo que creían que le había ocurrido a Jesús. Esto fue lo que les convirtió en un grupo mesiánico dentro del judaísmo. Esto fue lo que les llevó a enfrentarse el mundo del César con la noticia de que existía “otro rey”. Esto fue lo que les hizo no sólo hablar del único Dios verdadero, sino invocarle, rezarle, amarle y servirle como el Padre y el señor, como el Dios que envió al Hijo y en este momento envía el Espíritu del Hijo, como el Dios unigénito que hace visible al creador, de otro modo invisible, del mundo. Ésta es la razón por la que, cuando hablaban de la resurrección de Jesús, hablaban de la resurrección del Hijo de Dios.

### 3. ¿Disparar al Sol?

Regreso a la parábola con la que comencé. ¿Hemos estado disparando flechas al Sol? ¿Hemos estado intentando demostrar lo indemostrable, alcanzar lo inalcanzable, desenmarañar lo inescrutable?

No. Por supuesto, nuestras flechas de investigación histórica están todas ellas obligadas a caer a tierra, sometidas al equivalente epistemológico de la ley de la gravedad. El historiador no puede, como historiador, elaborar una argumentación a partir de los primeros principios y concluir demostrando la existencia de Dios. Sin embargo, la fe cristiana siempre ha declarado que es en la tierra -¡con gravedad y todo!- donde el Hijo de Dios estableció su hogar, plantó su tienda, como dice Juan, en medio de nosotros. Y esta

declaración era la consecuencia, no la causa, de la creencia de que al tercer día Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Para los primeros cristianos, hablar de la resurrección de Jesús era hablar de algo que, por muy trascendental que fuera (en el sentido que nosotros damos a esta palabra), por mucho que vinculara las cosas de la tierra y del cielo, seguía siendo un acontecimiento “terrenal” y tenía que ser exactamente eso. Tenía consecuencias terrenales: una tumba vacía, huellas junto a la orilla y, en Emaús, un pan partido pero no consumido.

Si el Sol queda verdaderamente reflejado en el estanque, disparar al reflejo del Sol en el agua no es simplemente una trampa, ni simplemente un modo de evitar el verdadero problema, sino una manera de decir algo sobre la clase de mundo que el Dios creador ha hecho y sobre la forma de su presencia dentro de dicho mundo<sup>1365</sup>. La historia tiene importancia porque los seres humanos la tienen; los seres humanos tienen importancia porque la creación la tiene; la creación tiene importancia porque el creador la tiene. Y el creador, según algunas de las más antiguas creencias judías, lamentaba tanto el camino torcido tomado por la creación, la rebelión del género humano, las espinas y los cardos, el polvo y la muerte, que planeó desde el principio el modo en el cual rescataría a su mundo, a su creación, a su historia, de su trágica corrupción y decadencia; el modo, por tanto, en que él sería más verdaderamente él mismo, en que *llegaría a ser* más verdaderamente él mismo. La historia de Jesús de Nazaret que encontramos en el Nuevo Testamento se ofrece, como Jesús mismo había ofrecido su ministerio público y sus palabras, su cuerpo y su sangre, como la respuesta a este múltiple problema: la llegada del reino de Dios precisamente al mundo del espacio, el tiempo y la materia, el mundo de la injusticia y la tiranía, del imperio y las crucifixiones. Es a este mundo adonde debe venir el reino, en la tierra como es en el cielo. ¿Qué visión de la creación, qué visión de la justicia, brindaría el mero ofrecimiento de una nueva espiritualidad y de un billete de ida para salir de los problemas, una huida del mundo real?

No es de extrañar que los Herodes, los Césares y los saduceos de este mundo, tanto antiguo como moderno, estuvieran y estén deseosos de excluir toda posibilidad de resurrección real. Después de todo, están haciendo valer una contraafirmación sobre el mundo real. Es el mundo real que los tiranos y los matones (incluidos los tiranos y matones intelectuales y culturales) intentan gobernar por la fuerza, para lo cual, sin embargo, descubren que han acallar todos los rumores de resurrección, rumores que darían a entender que sus mejores armas, la muerte y la destrucción, no son, después de todo, omnipotentes. Pero, en el pensamiento judío, es el mundo real que el Dios verdadero hizo, y por el cual aún se lamenta. Es el mundo

real que, en las primeras historias de la resurrección de Jesús, fue reclamado de manera decisiva y para siempre por ese acontecimiento, un acontecimiento que exigía ser entendido, no como un milagro extraño, sino como el comienzo de la nueva creación. Es el mundo real que, por complejo que pueda llegar a ser, los historiadores están comprometidos a estudiar. Y, por peligroso que esto pueda resultar, es el mundo real en el cual y por el cual los cristianos están comprometidos a vivir y, donde sea necesario, a morir. No exige menos el Dios de la creación, el Dios de la justicia, el Dios revelado en y como Jesús de Nazaret crucificado y resucitado.

Por supuesto, una vez que hemos disparado nuestras flechas mejores y más osadas al blanco reflejado en el estanque, el agua puede quedar tan agitada y removida que, por un rato, ya no podamos ver la imagen. La investigación tiene a veces ese efecto. Tal vez una voz susurre que no había imagen alguna, sino pura imaginación; fue un espejismo, una fantasía. Pero cuando el agua se aquiete, aún con suaves ondas visibles allí donde entraron las flechas, la imagen regresará. La miraremos fijamente una vez más y sabremos que, en el Señor, nuestro trabajo no es en vano.

# **BIBLIOGRAFÍA**

# ABREVIATURAS

## 1. Abreviaturas estilísticas

ad fin.	al final
ad loc.	en el lugar [correspondiente]
bib.	bibliografía
cf.	confer
com.	comentario
cp.	compárese
ed.	editado por
edn.	edición
esp.	especialmente
frag.	fragmento(s)
introd.	introducción/introducido por
MS(S)	manuscrito(s)
par(r).	paralelo(s) (en la tradición sinóptica)
ref(s).	referencia(s)
rev.	revisión/revisado por
subsequ.	subsiguiente
tr.	traducción/traducido por

## 2. Fuentes primarias

Ag.	Agustín ( <i>Civ. Dei = Ciudad de Dios</i> )
ANF	<i>The Ante-Nicene Fathers</i> , ed. A. Roberts - J. Donaldson et al., 10 vols., The Christian Literature Publishing Company, Búfalo 1887
Aquil. Tac.	Aquiles Tacio
Arist.	Aristóteles ( <i>De an. = De anima</i> ; <i>Hist. an. = Historia animalium</i> ; <i>Ét. Nic. = Ética a Nicómaco</i> )
Aristóf.	Aristófanes ( <i>Ecclesiaz. = Ecclesiazousae</i> )
AT	Antiguo Testamento
CAF	<i>Comicorum Atticorum Fragmenta</i> , ed. T. Kock, 3 vols., Teubner, Leipzig 1880-1888

Callm.	Callímaco
Caritón	Caritón ( <i>Call.</i> = <i>Callirhoe</i> )
Cátulo	Cátulo
Cés.	César ( <i>Guerra Gal.</i> = <i>Guerra de las Galias</i> )
Cic.	Cicerón ( <i>De nat. deor.</i> = <i>De natura deorum</i> ; <i>De rep.</i> = <i>De republica</i> ; <i>Disp. tusc.</i> = <i>Disputaciones tusculanas</i> )
Comod.	Comodiano ( <i>Inst.</i> = <i>Instrucciones</i> )
Danby	H. Danby, <i>The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes</i> , OUP, Oxford 1933
Diod. Síc.	Diodoro Sículo
Dióg. Laerc.	Diógenes Laercio
Dión Cris.	Dión Crisóstomo ( <i>Discurso</i> )
El. Aríst.	Elio Arístides ( <i>Discurso</i> )
Eliano	Eliano ( <i>Misc. hist.</i> = <i>Miscelánea histórica</i> )
Epict.	Epicteto ( <i>Disc.</i> = <i>Discursos</i> )
Epicur.	Epicuro ( <i>Ep. ad Men.</i> = <i>Epístola a Meneceo</i> )
Epifanio	Epifanio ( <i>Haer.</i> = <i>Contra todas las herejías</i> , conocido también como <i>Panarion</i> )
Esqu.	Esquilo ( <i>Ag.</i> = <i>Agamenón</i> ; <i>Eumén.</i> = <i>Euménides</i> ; <i>Pers.</i> = <i>Persas</i> )
Euríp.	Eurípides ( <i>Alcest.</i> = <i>Alceste</i> ; <i>Hipól.</i> = <i>Hipólito</i> ; <i>Hérc. fur.</i> = <i>Hércules furioso</i> )
Euseb.	Eusebio ( <i>HE</i> = <i>Historia Ecclesiae</i> ; <i>Vida de Const.</i> = <i>Vida de Constantino</i> )
Filóstr.	Filóstrato ( <i>Apolon.</i> = <i>Vida de Apolonio de Tiana</i> ; <i>Her.</i> = <i>Heroikos</i> )
Focio	Focio ( <i>Bib.</i> = <i>Bibliotheca</i> )
FrGrHist.	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , ed. F. Jacoby, 17 vols., Weidmannsche Buchhandlung, Berlín - Leiden 1923-1958
GM	F. García Martínez, <i>The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English</i> , E. J. Brill, Leiden 1994
Hdt.	Heródoto
Herm.	Hermas
Herod.	Herodas (o "Herondas") ( <i>Mim.</i> = <i>Mimiambi</i> )
Hesiodo	Hesiodo ( <i>Trabajos</i> = <i>Trabajos y días</i> )
Hig.	Higinio ( <i>Fáb.</i> = <i>Fábulas</i> )
Hipólito	Hipólito ( <i>C. Plat.</i> = <i>Contra Platón</i> )
Homero	Homero ( <i>Il.</i> = <i>Ilíada</i> ; <i>Od.</i> = <i>Odisea</i> )
Hor.	Horacio ( <i>Sát.</i> = <i>Sátiras</i> )
Iren.	Ireneo ( <i>Adv. Haer.</i> = <i>Adversus haereses</i> )
Ign.	Ignacio de Antioquía
Jen.	Jenofonte ( <i>Mem.</i> = <i>Memorabilia</i> )
Jen. Éf.	Jenofonte de Éfeso
Jer.	Jerónimo ( <i>Vir. illustr.</i> = <i>De viris illustribus</i> )
Jos.	Josefo ( <i>Ap.</i> = <i>Contra Apión</i> ; <i>Guerra</i> = <i>La guerra judía</i> ; <i>Ant.</i> = <i>Antigüedades judías</i> )
Juv.	Juvenal ( <i>Sát.</i> = <i>Sátiras</i> )
Luciano	Luciano ( <i>Adv. ind.</i> = <i>Adversus indoctum</i> ; <i>Salt.</i> = <i>De saltatione</i> ; <i>Pereg.</i> = <i>Peregrino</i> )
Lucrec.	Lucrecio ( <i>De re. nat.</i> = <i>De rerum natura</i> )
LXX	Versión del Antiguo Testamento de los Setenta
NH	Nag Hammadi

NPNF	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , ed. P. Schaff et al., 1ª serie: 14 vols., 2ª serie: 13 vols., The Christian Literature Publishing Company, Búfalo 1886-1898
NT	Nuevo Testamento
NTA	<i>New Testament Apocrypha</i> , ed. E. Hennecke - W. Schneemelcher, 2 vols., SCM Press, Londres 1963-1965 [1959-1964]
OGI	<i>Oriens Graeci Inscriptiones Selectae</i> , ed. W. Dittenberger, 2 vols., Olms, Hildesheims 1960 [or.; Hirzel, Leipzig 1903-1905]
Or.	Orígenes ( <i>C. Cels.</i> = <i>Contra Celsum</i> ; <i>De princ.</i> = <i>De principiis</i> )
Ovidio	Ovidio ( <i>Her.</i> = <i>Heroides</i> ; <i>Met.</i> = <i>Metamorfosis</i> )
Paus.	Pausanias
Petr.	Petronio ( <i>Sat.</i> = <i>Satiricón</i> )
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , ed. J.-P. Migne, 162 vols., Garnier, París 1857-1886
Pínd.	Píndaro ( <i>Ol.</i> = <i>Odas olímpicas</i> ; <i>Pft.</i> = <i>Odas píticas</i> )
PL	<i>Patrologia Latina</i> , ed. J.-P. Migne, 217 vols., Garnier, París 1844-1864
Platón	Platón ( <i>Apol.</i> = <i>Apología</i> ; <i>Cratil.</i> = <i>Cratilo</i> ; <i>Gorg.</i> = <i>Gorgias</i> ; <i>Fedr.</i> = <i>Fedro</i> ; <i>Rep.</i> = <i>República</i> ; <i>Tim.</i> = <i>Timeo</i> ; <i>Banq.</i> = <i>Banquete</i> )
Plinio	Plinio el Viejo ( <i>HN</i> = <i>Historia natural</i> )
Plut.	Plutarco ( <i>De comm. not.</i> = <i>De communibus notitiis</i> ; <i>De Isid.</i> = <i>De Iside et Osiride</i> ; <i>De ser. num. vindic.</i> = <i>De sera numinis vindicata</i> ; <i>De soll. anim.</i> = <i>De sollertia animalium</i> ; <i>Demetr.</i> = <i>Demetrio</i> ; <i>Mor.</i> = <i>Moralia</i> ; <i>Róm.</i> = <i>Rómulo</i> ; <i>Tes.</i> = <i>Teseo</i> )
Polib.	Polibio ( <i>Hist.</i> = <i>Historias</i> )
PSI	<i>Papiri greci e latini. Pubblicazioni della Società Italiana</i> , Ariani, Florencia 1912-1935
Salus.	Salustio ( <i>Cat.</i> = <i>Catilina</i> )
SB	H. L. Strack - P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 6 vols., C. H. Beck, Múnich 1926-1956
Sén.	Séneca ( <i>Apoc.</i> = <i>Apocolocyntosis</i> ; <i>Ep. mor.</i> = <i>Epístolas morales</i> ; <i>Hérc. Et.</i> = <i>Hércules Eteo</i> )
Sóf.	Sófocles ( <i>Antíg.</i> = <i>Antígona</i> ; <i>El.</i> = <i>Electra</i> ; <i>Ed. Col.</i> = <i>Edipo en Colono</i> ; <i>Traq.</i> = <i>Traquinias</i> )
Suet.	Suetonio ( <i>Vesp.</i> = <i>Vespasiano</i> )
Tác.	Tácito ( <i>Agr.</i> = <i>Agrícola</i> ; <i>An.</i> = <i>Anales</i> ; <i>Hist.</i> = <i>Historias</i> )
Teod.	Teodoreto ( <i>Fáb. herét.</i> = <i>Compendio de fábulas heréticas</i> )
Tert.	Tertuliano ( <i>De res.</i> = <i>Sobre la resurrección</i> ; <i>Scorp.</i> = <i>Scorpiace</i> )
TM	Texto masorético (de la Biblia hebrea)
Tol.	Tolomeo ( <i>Apotel.</i> = <i>Apotelesmatica</i> )
Val. Máx.	Valerio Máximo
Vel. Pat.	Veleyo Patérculo
Virg.	Virgilio ( <i>En.</i> = <i>Eneida</i> ; <i>Geórg.</i> = <i>Geórgicas</i> )
v(V)E	Versión(es) inglesa(s) de la Biblia

### 3. Fuentes secundarias, etc.

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. D. N. Freedman, 6 vols. Doubleday, Nueva York 1992
ABRL	Anchor Bible Reference Library



AGJU	<i>Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums</i>
Aland	Aland, K., ed., <i>Synopsis Quattuor Evangeliorum: Locis Parallelis Evangeliorum Apocryphorum et Patrum Adhibitis</i> , 2ª edn., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1967 [1963]
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BDAG	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> , 3ª edn., rev. y ed. Frederick W. Danker, basada en el <i>Griechisch-Deutsch Wörterbuch</i> de W. Bauer, 6ª edn., y en edns. inglesas previas a cargo de W. F. Arndt - F. W. Gingrich - F. W. Danker, University of Chicago Press, Chicago - Londres 2000 [1957]
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , ed. J. B. Green - S McKnight - I. H. Marshall, IVP, Downers Grove (Ill.) - Leicester 1992.
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui
<i>Exp. Times</i>	<i>Expository Times</i>
FAT	Forschungen zum alten Testament
FS	Festschrift
IBC	Interpretatio: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
ICC	International Critical Commentary
JB	Jerusalem Bible
JSJSup	Journal for the Study of Judaism Supplements
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplements
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplements
JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplements
JVG	N. T. Wright, <i>Jesus and the Victory of God</i> (vol. 2 de <i>Christian Origins and the Question of God</i> ), SPCK - Fortress, Londres - Minneapolis 1996
KJV	King James ["Authorized"] Version
LCL	Loeb Classical Library (diversas editoriales, comúnmente Harvard U. P., Cambridge [Mass.] - Londres)
LEC	Library of Early Christianity
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LS	C. T. Lewis - C. Short, <i>A Latin Dictionary</i> , Clarendon Press, Oxford 1996 [1879]
LSJ	H. G. Liddell - R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , 9ª edn. a cargo de H. S. Jones - R. McKenzie, con suplementos de P. G. W. Glare - A. A. Thompson, OUP, Oxford 1996 [1843]
NEB	New English Bible
NIB	<i>The New Interpreter's Bible</i> . 12 vols. Abingdon, Nashville 1994-2002
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i> , ed. Colin Brown, 3 vols., Paternoster, Exeter 1975-1978.
NIGTC	New International Greek Testament Commentary

NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NRSV	New Revised Standard Version
NTPG	N. T. Wright, <i>The New Testament and the People of God</i> (vol. 1 de <i>Christian Origins and the Question of God</i> ), SPCK - Fortress, Londres - Minneapolis 1992
OBC	<i>The Oxford Bible Commentary</i> , eds. J. Barton - J. Muddiman, OUP, Oxford 2001
OCCT	<i>The Oxford Companion to Christian Thought</i> , eds. Adrian Hastings - Alistair Mason - Hugh Pyper, OUP, Oxford
OCD	<i>The Oxford Classical Dictionary</i> , eds. S. Hornblower - A. Spawforth, 3ª edn. OUP, Oxford 1996
ODCC3	<i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i> , ed. E. A. Livingstone, 3ª edn., OUP, Oxford 1997
OED	<i>The Oxford English Dictionary</i> , 2ª edn., preparada por J. A. Simpson - E. S. C. Weiner, Clarendon Press, Oxford 1989
OTL	Old Testament Library
PMS	Patristic Monograph Series
QD	Quaestiones Disputatae
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
SB	H. L. Strack - P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 6 vols., C. H. Beck, Múnich 1926-1956
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
Schürer	E. Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)</i> , rev. y ed. M. Black - G. Vermes - F. G. B. Millar, 4 vols., T. & T. Clark, Edimburgo 1973-1987
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra Pagina
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. Kittel - G. Friedrich, 10 vols., Eerdmans, Grand Rapids 1964-1976
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , ed. G. J. Botterweck - H. Ringgren, Eerdmans, Grand Rapids 1974-
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
VCSup	Vigiliae Christianae Supplements
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

# FUENTES PRIMARIAS

## 1. Biblia

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger - W. Rudolph, 5ª edn., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997 [1967].
- Novum Testamentum Graece*, ed. B. Aland - K. Aland - J. Karavidopoulos - C. M. Martini - B. M. Metzger, 27ª edn., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993 [1898].
- Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, 2 vols., en 1, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979 [1935].
- The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version*, OUP, Nueva York - Oxford 1989.
- The Holy Bible with the Books called Apocrypha: The Revised Version with the Revised Marginal References*, OUP, Oxford s. f. [1898].

## 2. Otros textos judíos

- Filón: *Works*, ed. F. H. Colson - G. H. Whitaker - J. W. Earp - R. Marcus, 12 vols., LCL, 1929-1953.
- Josefo: *Works*, ed. H. St. J. Thackeray - R. Marcus - A. Wikgren - L. H. Feldman, 9 vols., LCL, 1929-1965.
- Midrash Rabbah*, tr. y ed. H. Freedman - M. Simon, 2ª edn., 10 vols., Soncino, Londres 1951 [1939].
- (Para más literatura rabínica y detalles de los targumes, etc., cf. Schürer 1.68-118).
- Pesikta Rabbati*, ed. M. Friedman, Kaiser, Viena 1880.
- Pirkê de Rabbi Eliezer*, tr. y ed. Gerald Friedlander, Hermon Press, Nueva York 1965 (tr. del or. heb.: *Los capítulos de Rabbi Eliezer*, ed. y tr. Miguel Pérez Fernández, Verbo Divino, Estella 1984).
- Qumrán: *Discoveries in the Judaean Desert*, ed. D. Barthélemy et al., 39 vols., Clarendon Press, Oxford 1955-2002.
- , *Die Texte aus Qumran*, ed. E. Lohse, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.

- , *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, ed. J. H. Charlesworth, 10 vols., Mohr-Siebeck - Westminster, Tubinga - Louisville 1994-.
- , tr. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Brill, Leiden 1994 (or. esp.: *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992).
- , tr. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 4ª edn., Penguin Books, Londres 1995 [1962].
- The Apocryphal Old Testament*, ed. H. F. D. Sparks, Clarendon Press, Oxford 1984.
- The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations*, tr. S. Singer, nueva edn., Eyre & Spottiswoode, Londres 1962.
- The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, 36 vols., Soncino, Londres 1935-1938.
- The Minor Tractates of the Talmud*, ed. A. Cohen, 2 vols., Soncino, Londres 1965.
- The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, ed. y tr. H. Danby, OUP, Oxford 1933 (tr. esp. del or. heb.: *La Misná*, ed. y tr. Carlos del Valle Rodríguez, 1ª edn., 2ª reimp., Sígueme, Salamanca 2003).
- The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, 2 vols., Doubleday, Garden City (N. Y.) 1983-1985.

### 3. Otros textos paleocristianos y afines

- Agustín, *City of God: De Civitate Dei Libri XXII*, ed. B. Dombart - A. Kalb, Teubner, Stuttgart 1981 (tr. esp. del or. lat.: *La ciudad de Dios*, tr. Llorenç Riber, rev. Joan Bastardas Parera, 2ª ed., CSIC, Madrid 1992-2002).
- , tr. en *NPNF*, 1ª ser., 2.1-511.
- , *City of God*, tr. H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth 1972.
- Atenágoras: en *ANF* 2.123-162; y véase bajo Justino.
- Comodiano: en *ANF* 4.199-219.
- Epifanio, *Panarion*, tr. y ed. F. Williams, Nag Hammadi Studies 35 y 36. Brill, Leiden 1987-1994.
- Eusebio: *Eusebius. The Ecclesiastical History*, ed. y tr. Kirsopp Lake - H. J. Lawlor - J. E. L. Oulton, 2 vols., LCL, 1973-1975 (tr. esp. del or. gr.: *Historia eclesiástica*, ed. y tr. Argimiro Velasco Delgado, Biblioteca de autores cristianos 612, BAC, Madrid 2001).
- , *Life of Constantine*, en *NPNF* 2ª serie, 1.481-559 (tr. esp. del or. gr.: *Vida de Constantino*, ed. y tr. Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid 1994).
- Evangelio del Salvador: *The Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel*, ed. Charles W. Hedrick - Paul A. Mirecki, Polebridge, Santa Rosa (Ca.) 1999.
- Focio: *Bibliothèque*, ed. R. Henry, 9 vols., Les Belles Lettres, París 1959-1991; ref. de pág., col. y línea en *Photii Bibliotheca*, ed. I. Bekker, Reimeri, Berlín 1824.
- Hipólito: en *ANF* 5.9-259.
- Ireneo: en *ANF* 1.309-1.578 (trads. esp. de los ors.: *Contra las herejías*, tr. Jesús Gari-taonandía Churruca, 5 vols., Apostolado Mariano, Sevilla 1994-1999; *Demonstración de la predicación evangélica*, ed. y tr. Eugenio Romero Pose, Ciudad Nueva, Madrid 2001).
- Jerónimo, *Liber de viris illustribus*, en *PL* 23.602-719 (tr. esp.: *Libro de los claros varones eclesiásticos*, en *Obra selecta*, ed. y tr. Virgilio Bejarano, Biblioteca de autores cristianos 624, BAC, Madrid 2002).
- Justino: en *ANF* 1.159-306.

- , *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, tr. M. Dods - G. Reith - B. P. Pratten, T. & T. Clark, Edimburgo 1870.
- , *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*, tr. e introd. L. W. Barnard, Paulist Press, Nueva York - Mahwah 1997 (tr. esp. del or. gr.: *Apologías*, tr. Hilario Yabén, Apostolado mariano, Sevilla 1990).
- Melitón de Sardes: *On Pascha and Fragments: Melito of Sardis*, ed. y tr. S. G. Hall, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Metodio: en *PG* 18.9-408.
- Minucio Félix: en *ANF* 4.169-98; y véase bajo Tertuliano.
- Nag Hammadi, textos de: *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, Brill - Harper & Row, Leiden - San Francisco 1977 (tr. esp. del or.: *Textos gnósticos, biblioteca de Nag Hammadi*, ed. y tr. Antonio Piñero y otros, Trotta, Madrid 1997-2000).
- New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke - W. Schneemelcher, 2 vols., SCM Press - Westminster, Londres - Filadelfia 1963-65 [1959-64].
- , *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses*, tr. M. R. James. Clarendon Press, Londres 1924.
- , en *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, ed. Ronald D. Cameron, Westminster, Filadelfia 1987 (tr. esp. de los orig.: *Los evangelios apócrifos*, ed. y tr. Aurelio de Santos Otero, 8ª edn., Biblioteca de autores cristianos 148, BAC, Madrid 1993).
- , en *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, ed. R. J. Miller, Polebridge, Sonoma (Ca.) 1992.
- , *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, ed. J. K. Elliott, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Odas de Salomón: *The Odes of Solomon*, ed. y tr. J. H. Charlesworth, Clarendon Press, Oxford 1973 (tr. esp. del or. sir.: *Odas de Salomón*, ed. y tr. A. Peral - X. Alegre, en Alejandro Díez Macho [dir.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo III, Cristiandad, Madrid 1982).
- , *The Odes of Solomon: The Syriac Texts*, ed. J. H. Charlesworth, Scholars Press, Chico (Ca.) 1977.
- Orígenes: en *ANF* 4.223-669.
- , *Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes*, ed. H. Chadwick, CUP, Cambridge 1953 (tr. esp. del or. gr.: *Contra Celso*, ed. y tr. Daniel Ruiz Bueno, 2ª edn., Biblioteca de autores cristianos 271, BAC, Madrid 1996).
- Padres Apostólicos: *The Apostolic Fathers*, ed. y tr. J. B. Lightfoot, 5 vols., Macmillan, Londres 1889-90. Reimpr.: Hendrikson, Peabody (Mass.) 1989 (tr. esp. de los or.: *Padres apostólicos y apologistas griegos [s. II]*, ed. y tr. Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de autores cristianos 629, BAC, Madrid 2002)
- , *The Apostolic Fathers*, ed. y tr. Kirsopp Lake, 2 vols., LCL, 1965.
- , *Early Christian Writings*, tr. Maxwell Staniforth, introd. y ed. A. Louth, Penguin Books, Londres 1968.
- , *The Apostolic Fathers*, 2ª edn., tr. J. B. Lightfoot - J. R. Harmer, ed. y rev. Michael W. Holmes, Apollos - Baker, Leicester - Grand Rapids (Mich.) 1989.
- Rheginos: *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection*, introd., tr., etc. Malcolm L. Peel, SCM Press, Londres 1969.
- Taciano: en *ANF* 2.59-83.
- Teodoreto: en *NPNF*, 2ª ser., vol. 3; *PG* 80-84.
- Teófilo: en *ANF* 2.85-121.

- Tertuliano: en ANF 3.1-4.166 (tr. esp. del or. lat.: *Apologético. A los gentiles*, ed. y tr. Carmen Castillo García, Gredos, Madrid 2001; *A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*, ed. y tr. Ánchel Balaguer - José Manuel Serrano Galván, Ciudad Nueva, Madrid 2004).
- , *Apology & De Spectaculis*, tr. T. R. Glover, con Minucio Félix, *Octavius*, tr. G. H. Rendall, LCL, 1931.
- Thomas: The Gospel According to Thomas*, ed. A. Guillaumont et al., Brill - Collins, Leiden - Londres 1959 (tr. esp. del or. copto: *Evangelio según Tomás*, tr. Juli Pera-dejordi, Obelisco, Barcelona - Buenos Aires 2003).
- , en varias recopilaciones de apócrifos del Nuevo Testamento (*supra*).

#### 4. Textos paganos

- Alceo: *Alcée: Fragments*, tr. Gauthier Liberman, 2 vols., Les Belles Lettres, París 1999 (tr. esp. del or. gr.: *Fragmentos*, ed. y tr. Manuel de Rabanal Álvarez, Aguilar, Madrid 1969).
- Antifanas: *Aphrodisias*, ed. T. Kock, CAF 2.31-33.
- Antonio Diógenes: en *Ancient Greek Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*, eds. S. A. Stephens - J. J. Winkler, Princeton U. P., Princeton (N. J.) 1995, 101-157.
- Apolodoro: *The Library*, tr. J. G. Frazer, 2 vols., LCL, 1921 (tr. esp. del or. gr.: *Biblioteca*, intr. Antonio Guzmán Guerra, ed. y tr. Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Gredos, Madrid 2002).
- Apuleyo: *Apuleius, the Golden Ass, or Metamorphoses*, tr. y ed. E. J. Kenney, Penguin, Londres 1998 (tr. esp. del or. lat.: *El asno de oro*, intr. Francisco Pejenaute Rubio, ed. y tr. Lisardo Rubio Fernández, Gredos, Madrid 2001).
- Aquiles Tacio: en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon, U. of California Press, Berkeley 1989, 170-284 (tr. esp. del or.: *Las aventuras de Leucipa y Clitofonte*, ed. y tr. Lourdes Rojas Álvarez, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México D.F. 1991).
- Aristófanes, ed. J. Henderson, 4 vols., LCL, 1998-2002 (tr. esp. del or. gr.: *Comedias*, tr. Federico Baráibar y Zumárraga, Perlado, Páez y Cia., Madrid 1908-1914).
- , *Fragments*: en *Poetae Comici Graeci*, ed. R. Kassel - C. Austin, 2 vols., 1983-1991.
- Aristóteles, *De Anima: On the Soul*, ed. W. S. Hett, LCL, 1936 (tr. esp. del or. gr.: *Sobre el alma*, ed. y tr. Tomás Calvo Martínez, RBA, Barcelona 2003).
- , *Nicomachean Ethics*, ed. H. Rackham, LCL, 1926 (tr. esp.: *Ética a Nicómaco*, tr. Pedro Simón Abril, Folio, Barcelona 2002).
- , *The Ethics of Aristotle*, tr. J. A. K. Thomson, Penguin, Harmondsworth 1955 (tr. esp. del or. gr.: *Ética eudemia*, ed. y tr. Carlos Megino Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid 2002).
- , *Historia Animalium*, ed. A. L. Peck - D. M. Balme, 3 vols., LCL, 1965-1991 (tr. esp. del or. gr.: *Historia de los animales*, ed. y tr. José Vara Donado, Akal, Madrid 1990).
- Arriano, *Anabasis Alexandri*, tr. P. A. Brunt, 2 vols., LCL, 1976-1983 (tr. esp. del or. gr.: *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*, intr. Antonio Bravo García, ed. y tr. Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid 2001).
- Artemidoro: *The Interpretation of Dreams (Oneirocritica)*, tr. y com. Robert J. White, Noyes Press, Park Ridge (N. J.) 1975 (tr. esp. del or. gr.: *La interpretación de los sueños*, intr. Antonio Bravo García, ed. y tr. Elisa Ruiz García, Gredos, Madrid 2002).

- Augusto, véase bajo Veleyo Patérculo.
- Calímaco, *Hymns and Epigrams*, tr. G. R. Mair, LCL, 1921 (tr. esp. del or. gr.: *Himnos, epigramas y fragmentos*, ed. y tr. Luis Alberto de Cuenca - Máximo Brioso Sánchez, Gredos, Madrid 1980).
- Caritón, *Callirhoe*, ed. G. P. Goold, LCL, 1995.
- Casio Dión: véase Dión Casio.
- Cátulo: *The Poems of Catullus*, ed. y tr. Guy Lee, Clarendon Press, Oxford 1990 (tr. esp. del or. lat.: *Cayo Valerio Catulo, poetas completas*, ed. y tr. José María Alonso Gamo, Aache, Guadalajara 2004).
- , *Catullus*, ed. y tr. G. P. Goold, Duckworth, Londres 1983.
- , *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*, tr. F. W. Comish et al., LCL, 1962.
- Celso: *Celsus on the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, tr. e introd. R. J. Hoffmann, OUP, Nueva York - Oxford 1987 (tr. esp. del or. lat.: *El discurso verdadero contra los cristianos*, intr. y notas Serafin Bodelón, Alianza Editorial, Madrid 1988).
- , véase también bajo Orígenes.
- César. *The Conquest of Gaul*, tr. S. A. Haniford, rev. J. F. Gardner, Penguin, Londres 1982 [1951] (tr. esp. del or. lat.: *Comentarios a la guerra de las Galias*, intr. y ed. Eduardo Sierra Valentí, tr. y notas José Goya y Muniain, RBA, Barcelona 2004).
- , *The Gallic War*, ed. H. J. Edwards, LCL, 1917.
- Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, tr. H. Rackham, LCL, 1914.
- , *De natura deorum: Cicero: The Nature of the Gods*, tr. H. C. P. McGregor, Penguin, Londres 1972 (tr. esp. del or. lat.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, ed. y tr. Ángel Escobar, RBA, Barcelona 2003).
- , *De natura deorum y Academica*, ed. H. Rackham, LCL, 1933 (tr. esp. del or. lat.: *Cuestiones académicas*, ed. y tr. Julio Pimentel Álvarez, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980).
- , *De re publica, De legibus*, tr. C. W. Keyes, LCL, 1928 (tr. esp. del or. lat.: *La república. Las leyes*, ed. Juan María Núñez González, Akal, Torrejón de Ardoz [Madrid] 1989).
- , *Tusculan Disputations*, tr. J. E. King, LCL, 1927 (tr. esp. del or. lat.: *Disputaciones tusculanas*, ed. y tr. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 2005).
- Diodoro Sículo, tr. C. H. Oldfather et al., 10 vols., LCL, 1933-67 (tr. esp. del or. gr.: *Biblioteca histórica*, 3 vols., ed. y tr. Francisco Parreu Alasà - Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid 2001-2006).
- Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, tr. R. D. Hicks, 2 vols., LCL, 1925 (tr. esp. del or. gr.: *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, 2 vols., ed. y tr. José Ortiz y Sainz, Orbis, Barcelona 1985).
- Dión: *Dio Chrysostom*, ed. y tr. J. W. Coohon - H. L. Crosbie, 5 vols., LCL, 1932-51.
- Dión Casio: *Dio's Roman History*, tr. H. B. Foster - E. Cary, 9 vols., LCL, 1914-27 (tr. esp. del or. lat.: *Historia romana*, 2 vols., ed. y tr. Domingo Plácido - José M. Candau Morón - María Luisa Puertas Castaños, Gredos, Madrid 2004).
- Dionisio de Halicarnaso, *Roman Antiquities*, tr. E. Spelman - E. Cary, 7 vols., LCL, 1937-50 (tr. esp. del or. lat.: *Historia antigua de Roma*, 4 vols., intr. Antonio Sancho Royo, ed. y tr. Elvira Jiménez - Ester Sánchez, Gredos, Madrid 2002).
- Eliano, *Historical Miscellany*, tr. N. G. Wilson, LCL, 1997 (tr. esp. del or. lat.: *Historias curiosas*, ed. y tr. Manuel Cortés Copete, Gredos, Madrid 2006).
- Elio Arístides, *Panathenaic Oration*, etc., ed. C. A. Behr, 4 vols., LCL, 1973-86 (tr. esp. del or. gr. en: *Discursos*, ed. y tr. Fernando Gascó - Antonio Ramírez de Verger - Luis Alfonso Llera Fueyo, 5 vols., Gredos, Madrid 1987-1999).



- Eneas de Gaza: *Epistole/Enea di Gaza*, ed. L. M. Positano, 2ª edn., Libreria scientifica editrice, Nápoles 1962 [1950].
- Esquilo, tr. y ed. H. Weir Smyth - H. Lloyd-Jones, 2 vols., LCL, 1956-1957 [1922-26] (tr. esp. del or. gr. en: *Obras completas. Esquilo, Sófocles, Eurípides*, ed. Luz Conti y otros, tr. [de Esquilo] José Alsina, Cátedra, Madrid 2004).
- Epicuro: *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, ed. y tr. W. A. Oldfather, 2 vols., LCL, 1978-1979 (tr. esp. del or. gr.: *Manual. Disertaciones*, ed. y tr. Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 2001).
- Epicuro: *Epicurea*, ed. H. Usener, Reprint Library, Dubuque (Iowa) s.f. [1887].
- , *Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings*, tr. y ed. R. M. Geer, Bobbs-Merrill, Indianápolis 1964 (tr. esp.: *Obras*, 5ª ed., Monserrat Jufresa - Montserrat Camps - Francesca Mestre, Tecnos, Madrid 2005).
- Estrabón, *The Geography of Strabo*, tr. H. L. Jones, 8 vols., LCL, 1917-32 (tr. esp. del or. gr.: *Geografía*, intr. J. García Blanco, tr. y notas J. L. García Ramón - J. García Blanco, Gredos, Madrid 1991-2003).
- Eurípides: *Eurípides*, tr. y ed. D. Kovacs, 5 vols., LCL, 1994-2002 (tr. esp. del or. gr. en: *Obras completas. Esquilo, Sófocles, Eurípides*, ed. Luz Conti y otros, tr. [de Eurípides] Juan Antonio López Férez - Juan Miguel Labiano, Cátedra, Madrid 2004).
- Ferécides de Atenas: en *FrGrHist.* 1.58-104.
- Filóstrato, *Heroikos*, ed. L. de Lannoy, Teubner, Leipzig 1977 (que conserva la paginación de la edn. de Kayser de 1870-71) (tr. esp. del or. gr.: *Heroico. Gimnástico. Descripciones de cuadros*, intr. Carles Miralles, tr. y notas Francesca Mestre, Gredos, Madrid 1996).
- , *The Life of Apollonius of Tyana*, tr. F. C. Conybeare, 2 vols., LCL, 1912 (tr. esp. del or. gr.: *Vida de Apolonio de Tiana*, intr. Juan Manuel Cortés Copete, tr. y notas Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid 2002).
- Galeno, *On the Natural Faculties*, tr. A. J. Brock, LCL, 1952 (tr. esp. del or. gr.: *Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, ed. y tr. Juana Zaragoza Gras, Gredos, Madrid 2003).
- Helánico: en *FrGrHist.*, 1.104-152.
- Heliodoro: *Heliodori Aethiopica*, ed. A. Colonna, Typis Regiae Officinae Polygraphicae, Roma 1938 (tr. esp. de or. gr.: *Historia Etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea*, tr. Fernando de Mena, ed. y pról. Francisco López Estrada, Aldus, Madrid 1954).
- Herodas, *Herodae Mimiambi: Cum Appendice Fragmentorum Mimorum Papyraceorum*, ed. I. C. Cunningham, Teubner, Leipzig 1987.
- Herodoto, *History of Greece*, tr. A. D. Godley, 4 vols., LCL, 1921-25 (tr. esp. del or. gr.: *Los nueve libros de la historia*, tr. P. Bartolomé Pou, intr. Víctor de Lama de la Cruz, 6ª edn., Edaf, Madrid 2003).
- , *Herodoti Historiae*, ed. C. Hude, 2 vols., Clarendon Press, Oxford s.f.
- , *Herodotus: The Histories*, tr. A. de Sélincourt, Penguin, Harmondsworth 1954.
- Hesiodo, *Works and Days*, ed. con prolegómenos y comentario por M. L. West, Clarendon Press, Oxford 1978 (tr. esp. del or. gr.: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos*, intr. Aurelio Pérez Jiménez, tr. y notas Aurelio Pérez Jiménez - Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid 2000).
- Hierocles Platónico (s. V d.C.), *In Carmen Aureum: en Fragmenta Philosophorum Graecorum*, ed. F. W. A. Mullach, 1.416-484, Didot, París 1860-81.
- Higinio: *Fables*, ed. y tr. J.-Y. Boriaud, *Les Belles Lettres*, París 1997 (tr. esp. del or. lat.: *Fábulas*, tr. Santiago Rubio Fernaz, Clásicas, Madrid 1997).

- Homero, *The Iliad*, tr. A. T. Murray, rev. W. F. Wyatt, 2 vols., LCL, 1999 [1924-1925] (tr. esp. del or. gr.: *La Ilíada*, tr. Luis Segalá y Estalella, intr. Javier de Hoz, 39ª edn., Espasa Calpe, Pozuelo de Alarcón [Madrid] 2007).
- , *The Odyssey*, tr. A. T. Murray, rev. G. E. Dimock, 2 vols., LCL, 1995 [1919] (tr. esp. del or. gr.: *La Odisea*, tr. Luis Segalá y Estalella, ed. Antonio López Eire, 39ª edn., Espasa Calpe, Pozuelo de Alarcón [Madrid] 2007).
- Horacio: *The Satires of Horace*, ed. A. Palmer, Macmillan, Londres 1885 (tr. esp. del or. lat.: *Sátiras*, ed. y tr. Jerónides Lozano Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid 2001).
- , *Horace: Satires and Epistles; Perseus: Satires*, tr. y ed. N. Rudd, edn. rev., Penguin, Londres 1987 [1973] (tr. esp. del or. lat.: *Sátiras y Epístolas*, Losada, Buenos Aires 1940).
- Jenófanes: *Senofane: Testimonianze e Frammenti*, ed. M. Untersteiner, "La Nuova Italia" Editrice, Florencia 1956 (tr. esp. del or. gr.: *Fragmentos y testimonios*, tr. M. H. Liberani, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1970).
- Jenofonte, *Memorabilia y Oeconomicus*, tr. E. C. Marchant, LCL, 1923.
- , *Symposium y Apology*, tr. O. J. Todd, LCL, 1922 (tr. esp. de los or. gr.: *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, ed. y tr. Juan Zaragoza, Gredos, Madrid 1993).
- Jenofonte de Éfeso: en *Collected Ancient Greek Novels*, ed. B. P. Reardon, U. of California Press, Berkeley 1989, 125-169 (tr. esp. del or. gr. en: *Quéreas y Calírroe. Efestacas. Fragmentos novelescos*, intr. Carlos García Gual - Julia Mendoza, tr. y notas Julia Mendoza, Gredos, Madrid 2002).
- Juvenal: *Juvenal and Persius*, tr. G. G. Ramsay, LCL, 1920 (tr. esp. de los or. lat.: *Sátiras*, intr. Rosario Cortés Tovar, tr. y notas Manuel Balasch, Gredos, Madrid 2001).
- , *Juvenal. The Sixteen Satires*, tr. e introd. P. Green, Penguin Books, Londres 1974 [1967] (tr. esp. del or. lat.: *Sátiras*, tr. y ed. Salvador Villegas Guillén, Clásicas, Madrid 2002).
- Luciano: *Lucian of Samosata*, ed. y tr. A. M. Harmon et al., 8 vols., LCL, 1921-1967 (tr. esp. del or. gr.: *Obras*, 3 vols., ed. y tr. José Alsina Clota, 2ª edn., CSIC, Madrid 1992-2000).
- Lucrecio, *De Rerum Natura*, tr. W. H. D. Rouse, rev. M. F. Smith, LCL, 1992 [1975] (tr. esp. del or. lat.: *De la naturaleza & De rerum natura*, ed. crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora 1997).
- Marco Aurelio: *Marcus Aurelius*, ed. y tr. C. R. Haines, LCL, edn. rev. 1930 [1916] (tr. esp. del or. lat.: *Soliloquios*, Montaner y Simón, Barcelona 1945).
- Menandro: *Menandri Reliquiae Selectae*, ed. F. H. Sandbach, 1990.
- , *Menander*, tr. F. G. Allinson, LCL, 1964 (tr. esp. del or. gr.: *Comedias*, ed. y tr. Pedro Bádenas de la Peña, Gredos, Madrid 2000).
- Ovidio, *Fasti*, tr. J. G. Frazer, LCL, 1931 (tr. esp. del or. lat.: *Fastos*, ed. y tr. Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid 2001).
- , *Heroides and Amores*, tr. G. Showerman, 1914; 2ª edn., ed. G. P. Goold, LCL, 1977 (tr. esp. de los or. lat.: *Heroidas*, ed. y tr. Francisca Moya del Baño, CSIC, Madrid 1986; *Amores*, intr. y tr. Antonio Ramírez de Verger, Alianza Editorial, Madrid 2001).
- , *Metamorphoses*, tr. F. J. Miller, 2 vols., LCL, 1916 (tr. esp. del or. lat.: *Metamorfosis*, intr. y notas Antonio Ramírez de Verger, tr. Antonio Ramírez de Verger - Fernando Navarro Antolín, 1ª edn., 5ª reimpr., Alianza Editorial, Madrid 2003).
- Pausanias, *Description of Greece*, tr. y ed. W. Jones, 5 vols., LCL, 1918-1935 (tr. esp. del or. gr.: *Descripción de Grecia*, 3 vols., intr. F. Javier Gómez Espelosín, tr. y notas María Cruz Herrero Ingelmo, Gredos, Madrid 2002).

- Petronio, véase Séneca (tr. esp. del or. lat.: *Satiricón*, ed. y tr. Bartolomé Segura Ramos, Cátedra, Madrid 2003)
- Píndaro, *Odes*, etc. tr. J. Sandys, LCL, 1938 (tr. esp. del or. gr.: *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, tr. y notas Alfonso Ortega, Planeta-De Agostini, Barcelona 1995).
- Platón, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, ed. H. N. Fowler, LCL, 1926.
- , *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, tr. H. N. Fowler, LCL, 1914.
- , *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, ed. W. R. M. Lamb, LCL, 1924.
- , *Laws*, tr. R. G. Bury, 2 vols., LCL, 1926.
- , *Lysis, Symposium, Gorgias*, tr. W. R. M. Lamb, LCL, 1925.
- , *Politicus, Philebus, Ion*, tr. H. N. Fowler - W. R. M. Lamb, LCL, 1925.
- , *Platonis Res Publica*, tr. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1902.
- , *The Republic*, tr. P. Shorey, LCL, 1935.
- , *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, tr. R. G. Bury, LCL, 1929.
- , *The Collected Dialogues, Including the Letters*, ed. E. Hamilton - H. Cairns, Princeton U. P., Princeton (N. J.) 1963 [1961] (tr. esp. de los or. gr.: *Diálogos*, 9 vols. [v. 1 Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras; v. 2 Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo; v. 3 Fedón, Banquete, Fedro; v. 4 República; v. 5 Parménides, Teeteto, Sofista, Político; v. 6 Filebo, Timeo, Critias; v. 7 Dudosos, apócrifos, cartas; v. 8 Libros I-VI; vol. 9 Libros VII-XII], intr. Emilio Lledó Íñigo, tr. y notas J. Calonge Ruiz y otros, Gredos, Madrid 1981-1999; *Ion: diálogo platónico*, tr. Adolfo Bonilla y San Martín, Antonio Marzo, Madrid 1901).
- Plinio el Joven: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem*, ed. R. A. B. Mynors, OUP, Oxford 1963.
- , *The Letters of the Younger Pliny*, tr. e introd. B. Radice, Penguin Books, Londres 1963 (tr. esp. del or. lat.: *Cartas*, texto y comentario Vicente Blanco García, 2ª edn., Marsiega, Madrid 1963).
- Plinio el Viejo, *Natural History*, tr. H. Rackham et al., 10 vols., LCL, 1938-1962 (tr. esp. del or. lat.: *Historia natural*, ed. y tr. María Josefa Cantó y otros, Cátedra, Madrid 2002).
- Plotino, tr. A. H. Armstrong, 7 vols., LCL, 1966-1988 (tr. esp. del or. gr.: *Enéadas*, 3 vols., intr., tr. y notas Jesús Igal, Gredos, Madrid 2002).
- Plutarco, *Lives*, tr. B. Perrin, 11 vols., LCL, 1914-1926 (tr. esp. del or. gr.: *La vidas paralelas*, ed., intr. y notas José Alsina Clota, tr. Antonio Sanz Romanillos, Planeta, Barcelona 1991).
- , *Moralia*, tr. F. C. Babbitt et al., 16 vols., LCL, 1927-1969 (tr. esp. del or. gr.: *Obras morales y de costumbres*, ed. Concepción Morales Otal, Gredos, Madrid 1984-2004).
- Polibio, *Histories*, tr. W. R. Paton, 6 vols., LCL, 1922-1927 (tr. esp. del or. gr.: *Historias*, 3 vols., intr. Gonzalo Cruz Andreotti, tr. y notas Manuel Balasch Recort, Gredos, Madrid 2000).
- Salustio, *Catiline*, tr. J. C. Rolfe, LCL, 1921 (tr. esp. del or. lat.: *Catilina y Jugurta*, CSIC, Madrid 1981).
- Séneca, *Tragedies*, tr. F. J. Miller, 2 vols., LCL, 1917 (tr. esp. del or. lat.: *Tragedias*, 2 vols., ed. y tr. Jesús Luque Moreno, Gredos, Madrid 2001).
- , *Apocolocyntosis* (with Petronio, *Satyricon*), tr. W. H. D. Rouse - E. H. Warmington, LCL, 1969 [1913]
- , *Apocolocyntosis*, ed. P. T. Eden, CUP, Cambridge 1984.

- , *Moral Essays*, tr. J. W. Basore, 3 vols., LCL, 1928-1935 (tr. esp. del or. lat.: *Tratados morales*, ed. Pedro Rodríguez, tr. Pedro Fernández Navarrete, 3ª edn., Espasa Calpe, Pozuelo de Alarcón [Madrid] 2007).
- , *Epistulae Morales*, tr. R. M. Gummere, 3 vols., LCL, 1917-1925 (tr. esp. del or. lat.: *Cartas morales a Lucilio*, intr. Eduardo Sierra Valentí, tr. y notas Jaime Bofill y Ferro, Planeta, Barcelona 1989).
- , *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertum Auctorum: Hercules [Oetaeus]; Octavia*, ed. O. Zwiwerlin, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Servio: *Servianorum in Vergilii Carmina Commentarium*, ed. A. F. Stocker - A. H. Travis et al., 3 vols., OUP, Oxford 1965.
- Sófocles, ed. H. Lloyd Jones, 2 vols., LCL, 1994 (tr. esp. del or. gr. en: *Obras completas. Esquilo, Sófocles, Eurípides*, ed. Luz Conti y otros, tr. [de Sófocles] José Vara Donado, Cátedra, Madrid 2004).
- Suetonio: *C Suetoni Tranquili Opera*, vol. 1. *De Vita Caesarum Libri VIII*, ed. M. Ihm, Teubner, Stuttgart 1978 [1908].
- , *Suetonius*, tr. J. C. Rolfe, 2ª edn., 2 vols., LCL, 1997-1998 [1913-1914].
- , *Suetonius. The Twelve Caesars*, tr. R. Graves, Penguin Books, Londres 1957 (tr. esp. del or. lat.: *Vida de los doce césares*, ed. y tr. Alfonso Cuatrecasas, Espasa Calpe, Madrid 2003).
- Tácito, *Annals: Cornelii Taciti Annalium ab Excessu Divi Augusti Libri*, ed. C. D. Fisher, Clarendon Press, Oxford 1906.
- , *Tacitus. The Annals of Imperial Rome*, tr. M. Grant, Penguin Books, Londres 1956 (tr. esp. del or. lat.: *Anales*, 2 vols., tr. Carlos Coloma, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1975).
- , *Histories: Cornelii Taciti Historiarum Libri*, ed. C. D. Fisher, Clarendon Press, Oxford s.f.
- , *Tacitus. The Histories*, tr. K. Wellesley, Penguin Books, Londres 1964 (tr. esp. del or. lat.: *Historias*, ed. y tr. Juan Luis Conde, Cátedra, Madrid 2006).
- , *Agricola, Germania, Dialogus*, tr. M. Hutton - W. Peterson; rev. R. M. Ogilvie - E. H. Warmington - M. Winterbottom, LCL, 1970 [1914] (tr. esp. del or. lat. en: *Obras completas*, ed. Vicente Blanco García, M. Aguilar, Madrid 1946).
- , *Histories and Annals*, tr. C. H. Moore - J. Jackson, 4 vols., LCL, 1925-1937.
- Temistio: *Themistii Orationes*, ed. G. Downey - A. F. Norman, 3 vols., Teubner, Leipzig 1965-1974.
- The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth Day by Day*, tr. R. Faulkner, introd. O. Goelet. Chronicle Books, San Francisco 1994 (tr. esp. del or. egip. je-rog.: *Libro de los muertos*, 4ª edn., ed. y tr. Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid 2005).
- Tito Livio, *History of Rome*, tr. A. C. Schlesinger et al., 14 vols., LCL, 1919-1959 (tr. esp. del or. lat.: *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vols., intr. Antonio Fontán, tr. y notas José Antonio Villar Vidal, Gredos, Madrid 2001).
- Tolomeo, *Apotelesmatica*, ed. F. Boll - E. Boer, Teubner, Leipzig 1940
- Tucídides: *Thucydides Historiae*, ed. H. S. Jones, 2 vols., OUP, Oxford 1898.
- , *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, tr. R. Warner, Penguin Books, Londres 1954 (tr. esp. del or. gr.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, tr. y notas Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid 2000).
- Valerio Máximo, *Memorable Doings and Sayings*, tr. D. R. Shackleton Bailey, LCL, 2000 (tr. esp. del or. lat.: *Hechos y dichos memorables*, ed. y tr. Santiago López Moreda - Mª Luisa Harto Trujillo - Joaquín Villalba Álvarez, Gredos, Madrid 2003).

- Veleyo Patérculo, *Compendium of Roman History*, y las *Res Gestae Divi Augusti*, tr. F. W. Shipley, LCL, 1924 (tr. esp. del or. lat.: *Historia romana*, ed. y tr. M<sup>a</sup> Asunción Sánchez Manzano, Gredos, Madrid 2001).
- Virgilio, *Eclogues, Georgics, Aeneid and the Minor Poems*, tr. H. R. Fairclough, rev. G. P. Goold, 2 vols., LCL, 1999 [1916-1918] (tr. esp. del or. lat.: *Obras completas*, tr. Aurelio Esponosa Pólit, Cátedra, Madrid 2003).
- Vitruvio, *On Architecture*, tr. F. Granger, 2 vols., LCL, 1931-1934 (tr. esp. del or. lat.: *De architectura: los diez libros*, tr. Joseph Ortiz y Sanz, Alta Fulla, Barcelona 1993).

# LITERATURA SECUNDARIA

- Achtemeier, Paul J. 1996. *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis.
- Ackroyd, P. R. - C. F. Evans, eds. 1975 [1970]. *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, *From the Beginnings to Jerome*, CUP, Cambridge.
- Akenson, Donald H. 2000. *Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, OUP, Oxford.
- Aldridge, R. E. 1999. "The Lost Ending of the *Didache*", *Vigiliae Christianae* 53:1-15.
- Alexander, Loveday. 2001. "Acts", en *OBC* 1028-1061.
- Allison, Dale C. 1985. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Fortress, Filadelfia.
- Alston, William P. 1997. "Biblical Criticism and the Resurrection", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, 148-183, OUP, Oxford.
- Alsop, John E. 1975. *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Calwer, Stuttgart.
- Alves, M. I. 1989. "Ressurreição e Fé pascal", *Didaskalia* 19:277-541.
- Andersen, F. I. - David N. Freedman. 1980. *Hosea*. AB 24. Doubleday, Garden City (N.Y.).
- Anderson, Graham. 1986. *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A. D.*, Croom Helm, Londres.
- Ashton, J. 2000. *The Religion of Paul the Apostle*, Yale U. P., New Haven - Londres.
- Attridge, Harold W. 1989. *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia. Fortress, Filadelfia.
- , 1992. "Thomas, Acts Of", en *ABD* 6:531-534.
- Aune, David E. 1997-98. *Revelation*. 3 vols., WBC 52, Word Books, Dallas.
- Aus, Roger A. 1994. *Samuel, Saul and Jesus*, Scholars Press, Atlanta (Ga.).
- Avemarie, Friedrich - Hermann Lichtenberger, eds. 2001. *Auferstehung - Resurrection*, WUNT 135, Mohr-Siebeck, Tubinga.
- Avis, Paul, ed. 1993a. *The Resurrection of Jesus Christ*, Darton, Longman & Todd, Londres.
- , 1993b. "The Resurrection of Jesus: Asking the Right Questions", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 1-22.
- Badham, Paul. 1993. "The Meaning of the Resurrection of Jesus", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 23-38.

- Bailey, Cyril. 1964. *The Greek Atomists and Epicurus*. Russell & Russell, Nueva York.
- Bailey, Kenneth E. 1991. "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology* 5:34-54.
- Baird, W. 1985. "Visions, Revelation, and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1-5 and Gal 1:11-17", *Journal of Biblical Literature* 104:651-662.
- Baker, John Austin. 1970. *The Foolishness of God*, Darton, Longman & Todd, Londres.
- Balzer, K. 2001. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis.
- Barclay, John M. G. 1996a. "The Resurrection in Contemporary New Testament Scholarship", en *Resurrection Reconsidered*, ed. Gavin D'Costa, Oneworld, Oxford 13-30.
- , 1996b. *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Barker, Margaret. 1997. *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith*, TPI, Valley Forge (Pa.).
- Barley, Nigel. 1986. *A Plague of Caterpillars: A Return to the African Bush*, Penguin, Londres.
- , 1997. *Grave Matters: A Lively History of Death Around the World*. Holt, Nueva York.
- Barr, James. 1985. "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity", *Journal of the American Academy of Religion* 53:201-235.
- , 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, SCM Press, Londres.
- Barrett, C. K. 1973. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, BNTC, A. & C. Black, Londres.
- , 1978 [1955]. *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, SPCK, Londres.
- , ed. 1987 [1956]. *The New Testament Background: Selected Documents*, edn. rev., SPCK - Harper & Row, Londres - Nueva York.
- , 1994. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, ICC, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Barton, John. 1994. "Why Does the Resurrection of Christ Matter?", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 108-115.
- Barton, Stephen. 1994. "The Hermeneutics of the Gospel Resurrection Narratives", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 45-57.
- , y Graham Stanton, eds. 1994. *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, SPCK, Londres.
- Bartsch, H.-W., ed. 1962. *Kerygma and Myth*, SPCK, Londres.
- , 1962-64. *Kerygma and Myth*, SPCK, Londres.
- Baslez, Marie-Françoise. 2001. "Le corps, l'âme et la survie: anthropologie et croyances dans les religions du monde gréco-romain", en *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville - Daniel Marguerat, Labor et Fides - Médiaspaul, Ginebra - Montreal, 73-89.
- Bauckham, Richard J. 1983. *Jude, 2 Peter*, WBC 50. Word Books, Waco (Tex.).
- , 1992a. "Gospels, Apocryphal", en *DJG* 286-291.
- , 1992b. "Jesus, Worship of", en *ABD* 3:812-819.
- , 1993a. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, T. & T. Clark, Edimburgo.



- , 1993b. *The Theology of the Book of Revelation*, CUP, Cambridge.
- , 1993c. "The God Who Raises the Dead: The Resurrection of Jesus and Early Christian Faith in God", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 136-154.
- , 1995. "James and the Jerusalem Church", en *The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. Richard J. Bauckham - Bruce W. Winter, Paternoster - Eerdmans, Carlisle - Grand Rapids, 415-480.
- , 1998a. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden.
- , 1998b. "Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 80-95.
- , 1999. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (tr. esp.: *Dios crucificado: monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento*, tr. Ismael López Medel, Clie, Terrassa [Barcelona] 2003).
- , 2001. "James and Jesus", en *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, ed. Bruce Chilton - Jacob Neusner, Westminster John Knox, Louisville, 100-135.
- , 2002. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Beale, Gregory K. 1999. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids - Carlisle.
- Beard, Mary - John North - Simon Price. 1998. *Religions of Rome*. 2 vols., CUP, Cambridge.
- Beauchamp, P. 1964. "Le Salut Corporel dans le Livre de la Sagesse", *Biblica* 45:491-526.
- Beckwith, Roger T. 1980. "The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology", *Revue de Qumran* 38:167-202.
- , 1981. "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation", *Revue de Qumran* 40:521-542.
- , 1996. *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*, AGJU 33, Brill, Leiden.
- Begbie, Jeremy, ed. 2002. *Sounding the Depths: Theology Through the Arts*, SCM Press, Londres.
- Benoit, P. 1960. "Marie Madeleine et les Disciples au Tombeau Selon Jean 20,1-18", en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (FS J. Jeremias), ed. M. Eltester, Töpelmann, Berlin 143-152.
- Bieringer, R. - V. Koperski - B. Lataire, eds. 2002. *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), BETL 165. Peeters, Lovaina.
- Black, Matthew. 1964 [1954]. "The Account of the Essenes in Hippolytus and Josephus", en *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies In Honour of Charles Harold Dodd*, ed. W. D. Davies - D. Daube, CUP, Cambridge 172-175.
- Bloch-Smith, Elizabeth. 1992. "Burials, Israelite", en *ABD* 2:785-789.
- Boardman, John. 1993. *The Oxford History of Classical Art*, OUP, Oxford.
- Bode, E. L. 1970. *The First Easter Morning: The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, AnBib 45, Pontifical Biblical Institute Press, Roma.
- Boismard, Marie-Emile. 1999. *Our Victory Over Death: Resurrection?*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.).
- Bolt, Peter G. 1998. "Life, Death and the Afterlife in the Greco-Roman World", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 51-79.

- Borg, Marcus J. 1999. "The Irrelevancy of the Empty Tomb", en *Will the Real Jesus Please Stand up: A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, ed. Paul Copan, Baker, Grand Rapids, 117-128.
- y N. T. Wright. 1999. *The Meaning of Jesus*, SPCK, Londres.
- Borgen, Peder. 1984. "Philo of Alexandria", en *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, vol. 2, *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, ed. Michael E. Stone, Van Gorcum - Fortress, Assen - Filadelfia, 233-282.
- Bostock, D. Gerald. 2001. "Osiris and the Resurrection of Christ", *Expository Times* 112:265-271.
- Bovon, F. 1995. *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick Publications, Allison Park (Pa.).
- Bowersock, G. W. 1982. "The Imperial Cult: Perceptions and Persistence", en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World*, ed. Ben F. Meyer - E. P. Sanders, Fortress, Filadelfia, 171-182.
- , 1994. *Fiction as History: Nero to Julian*, Sather Classical Lectures, vol. 58, University of California Press, Berkeley.
- Bowker, John W. 1971. "'Merkabah' Visions and the Visions of Paul", *Journal of Semitic Studies* 16:157-173.
- Boyce, Mary. 1975-91. *A History of Zoroastrianism*, 3 vols., Handbuch der Orientalistik, Brill, Leiden.
- , 1992. "Zoroaster, Zoroastrianism", en *ABD* 6:1168-1174.
- Boyle, Nicholas. 1998. *Who Are We Now? Christian Humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*. U. of Notre Dame Press, Notre Dame - Londres.
- Bream, Howard N. 1974. "Life Without Resurrection: Two Perspectives from Qoheleth", en *A Light Unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, ed. H. N. Bream - R. D. Heim - C. A. Moore, Temple U. P., Filadelfia, 49-65.
- Bremmer, Jan N. 1996. "The Resurrection Between Zarathustra and Jonathan Z. Smith", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50:89-107.
- , 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*, The 1995 Reed-Tucker Lectures at the University of Bristol, Routledge, Londres.
- Brown, Raymond E. 1973. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press, Nueva York.
- , 1994. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday - Geoffrey Chapman, Nueva York - Londres (tr. esp.: *La muerte del Mesías. Desde Getsemani hasta el Sepulcro*, 2 vols., tr. Serafín Fernández Martínez, Verbo Divino, Estella 2005-2006).
- Brueggemann, Walter. 1997. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis.
- Brunschwig, J. y Martha C. Nussbaum, eds. 1993. *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, CUP, Cambridge - Nueva York.
- Buchholz, D. D. 1988. *Your Eyes Will be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, SBLDS, vol. 97, Scholars Press, Atlanta (Ga.).
- Bultmann, Rudolf. 1968 [1931]. *The History of the Synoptic Tradition*, 2ª edn., Blackwell, Oxford (tr. esp. del or. al.: *Historia de la tradición sinóptica*, tr. Constantino Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 2000).
- , 1969. *Faith and Understanding*, Harper & Row, Nueva York.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.).

- , 1987. *Ancient Mystery Cults*. Harvard U. P., Cambridge (Mass.) (tr. esp.: *Cultos místéricos antiguos*, tr. María Tabuyo - Agustín López, Trotta, Madrid 2005).
- Bynum, Caroline Walker. 1995. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia U. P., Nueva York.
- Byrne, Brendan. 1985. "The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20", *Journal for the Study of the New Testament* 23:83-97.
- Caird, G. B. 1966. *The Revelation of Saint John*, A. & C. Black, Londres.
- , 1997 [1980]. *The Language and Imagery of the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Cameron, Ronald D., ed. 1987. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, Westminster, Filadelfia (tr. esp. de los or.: *Los evangelios apócrifos*, ed. y tr. Aurelio de Santos Otero, 8ª edn., BAC, Madrid 1993).
- Carnley, Peter. 1987. *The Structure of Resurrection Belief*, OUP, Oxford - Nueva York.
- , 1997. "Response", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, OUP, Oxford, 29-40.
- Carson, D. A. 2000 [1982]. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, ed. rev., Wipf & Stock, Nueva York.
- Carter, Warren. 2001. *Matthew and Empire: Initial Explorations*, TPI, Harrisburg (Pa.).
- Catchpole, David R. 1992. "The Beginning of Q: A Proposal", *New Testament Studies* 38:205-221.
- , 1993. *The Quest for Q*, T. & T. Clark, Edimburgo.
- , 2000. *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels*, Darton, Longman & Todd, Londres.
- Cavallin, Hans Clemens Caesarius. 1972/73. "De visa lärarnas död och uppståndelse", *Svensk exegetisk årsbok* 37-38:47-61.
- , 1974. *Life After Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15, Part I. An Enquiry Into the Jewish Background*, CWK Gleerup, Lund.
- Chadwick, Henry. 1948. "Origen, Celsus and the Resurrection of the Body", *Harvard Theological Review* 41:83-102.
- , 1953. *Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes*. CUP, Cambridge.
- , 1966. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, OUP, Oxford.
- , 1967. *The Pelican History of the Church*, vol. 1, *The Early Church*, Penguin, Middlesex.
- Charlesworth, James H., ed. 1973. *The Odes of Solomon*, Clarendon Press, Oxford (tr. esp. del or. sir.: *Odas de Salomón*, tr. A. Peral - X. Alegre, en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 3, ed. Alejandro Díez Macho, Cristiandad, Madrid 1982).
- , ed. 1977. *The Odes of Solomon: The Syriac Texts*, Scholars Press, Chico (Ca.).
- , ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, Garden City (N. Y.).
- , ed. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaean-Hellenistic Works*, Doubleday, Garden City (N. Y.).
- , 1992. "Solomon, Odes of", en *ABD* 6:114-115.
- y Craig A. Evans. 1994. "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels", en *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. Bruce D. Chilton - Craig A. Evans, Brill, Leiden, 479-533.
- Chester, A. 2001. "Resurrection and Transformation", en *Auferstehung - Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie - Hermann Lichtenberger, Mohr-Siebeck, Tübinga, 47-77.

- Childs, Brevard S. 2001. *Isaiah*, OTL, Westminster John Knox, Louisville.
- Chilton, Bruce - James H. Charlesworth. 1994. "Jesus in the Agrapha and the Apocryphal Gospels", en *Studying the Historical Jesus*, ed. Bruce Chilton - James H. Charlesworth, Brill, Leiden, 479-533.
- y Craig A. Evans. 1994. *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, New Testament Tools and Studies, Brill, Leiden.
- y Jacob Neusner, eds. 2001. *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster John Knox, Louisville.
- Clark, Elizabeth A. 1992. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton U. P., Princeton (N. J.).
- Clavier, H. 1964. "Breves Remarques sur la Notion de σῶμα πνευματικόν", en *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies - D. Daube, CUP, Cambridge, 342-362.
- Clouse, R. G., ed. 1977. *The Meaning of the Millennium: Four Views*, IVP, Downers Grove (Ill.).
- Coakley, Sarah. 1993 "Is the Resurrection a 'Historical' Event? Some Muddles and Mysteries", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 85-115.
- , 2002. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Blackwell, Oxford.
- Cohen, Shaye J. D. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*, LEC 7, Westminster, Filadelfia.
- Cohn, N. 1993. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, Yale U. P., New Haven - Londres.
- Collart, P. 1937. *Philippe, ville de Macédoine depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Boccard, Paris.
- Collins, Adela Yarboro. 1993. "The Empty Tomb in the Gospel According to Mark", en *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. Eleonore Stump - Thomas P. Flint, U. of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 107-140.
- , 1999. "The Worship of Jesus and the Imperial Cult", en *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, ed. Carey C. Newman - James R. Davila - Gladys S. Lewis, JSJSup, vol. 63, Brill, Leiden, 234-257.
- Collins, John J. 1974. "The Place of the Fourth Sibyl in the Development of the Jewish Sibyllines", *Journal of Jewish Studies* 25:365-387.
- , 1978. "The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom", *Harvard Theological Review* 71:177-192.
- , 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis.
- , 1995. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, ABRL, Doubleday, Nueva York.
- , 1998. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL, Westminster - T. & T. Clark, Louisville - Edimburgo.
- Collins, R. F. 2002. "What Happened to Jesus' Resurrection from the Dead? A Reflection on Paul and the Pastoral Epistles", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 423-440.
- Combet-Galland, Corina. 2001. "L'Évangile de Marc et la pierre qu'il a déjà roulée", en *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville - Daniel Marguerat, Labor et Fides - Médiaspaul, Ginebra - Montreal, 93-109.

- Conzelmann, Hans. 1975. *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Hermencia, Fortress, Filadelfia.
- Cooley, R. E. 1983. "Gathered to His People: A Study of a Dothan Family Tomb", en *The Living and Active Word of God* (FS S. J. Schultz), ed. M. Inch - R. Youngblood, Eisenbrauns, Winona Lake (Ind.), 47-58.
- Corley, Kathleen E. 2002. *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*. Polebridge Press, Santa Rosa (Ca.).
- Cox, S. L. 1993. *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings*, Edwin Mellon Press, Lewiston - Queeston.
- Cross, F. M. 1983. "A Note on a Burial Inscription from Mount Scopus", *Israel Exploration Journal* 33:245-246.
- Crossan, J. Dominic. 1988. *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco.
- , 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, T. & T. Clark - HarperSanFrancisco, Edimburgo - San Francisco (tr. esp.: *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, tr. Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona 2000).
- , 1994. *Jesus: A Revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, San Francisco (tr. esp.: *Jesús: biografía revolucionaria*, tr. Teófilo de Lozoya, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996).
- , 1995. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- , 1997. "What Victory? What God? A Review Debate with N. T. Wright on *Jesus and the Victory of God*", *Scottish Journal of Theology* 50:345-358.
- , 1998. *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco (tr. esp.: *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, tr. María del Carmen Blanco Moreno - Ramón Alfonso Díez Aragón, Sal Terrae, Maliaño [Cantabria] 2002).
- , 2000. "Blessed Plot: A Reply to N. T. Wright", *Scottish Journal of Theology* 53:92-112.
- Crouzel, Henri. 1989. *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, Harper, San Francisco.
- Cummins, S. A. 2001. *Paul and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*, SNTSMS 114, CUP, Cambridge.
- Cumont, Franz V. M. 1923. *After Life in Roman Paganism*, Yale U. P., New Haven.
- , 1949. *Lux Perpetua*, Librarie Orientaliste Paul Guethner, París.
- Dahl, M. E. 1962. *The Resurrection of the Body: A Study of I Corinthians 15*, SCM Press, Londres.
- Dahood, M. J. 1966-70. *Psalms*, AB 16, 17, 17a, 3 vols., Doubleday, Garden City (NY).
- Danby, Herbert. 1933. *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, OUP, Oxford (tr. esp. del or. heb.: *La Misná*, ed. y tr. Carlos del Valle, Sígueme, Salamanca 1997).
- Daube, David. 1990. "On Acts 23: Sadducees and Angels", *Journal of Biblical Literature* 109:493-497.
- Davids, Peter H. 1990. *The First Epistle of Peter*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids (tr. esp.: *La primera epístola de Pedro*, tr. Dorcas González Bataller, Clie, Terrassa [Barcelona] 2004).
- Davie, Martin. 1998. "The Resurrection of Jesus Christ in the Theology of Karl Barth", *Proclaiming the Resurrection: Papers from the First Oak Hill College Annual School of Theology*, ed. Peter M. Head, Paternoster Press, Carlisle, 107-130.

- Davies, J. 1999. *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Routledge, Londres.
- Davies, W. D. - Dale C. Allison. 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, ICC (New Series), 3 vols., T. & T. Clark, Edimburgo 1988-97.
- Davis, Stephen T. 1997. "Seeing' the Risen Jesus", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, 126-147.
- y Daniel Kendall - Gerald O'Collins, eds. 1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, OUP, Oxford.
- Day, John. 1980. "A Case of Inner Scriptural Interpretation: The Dependence of Isaiah xxvi.13–xxvii.11 on Hosea xiii.4–xiv.10 (Eng. 9) and Its Relevance to Some Theories of the Redaction of the 'Isaiah Apocalypse'", *Journal of Theological Studies* 31:309-319.
- , 1996. "The Development of Belief in Life After Death in Ancient Israel", en *After the Exile: Essays in Honour of Rex Mason*, ed. J. Barton - D. J. Reimer, Mercer U. P., Macon (Ga.), 231-257.
- , 1997. "Resurrection Imagery from Baal to the Book of Daniel", en *Congress Volume, Cambridge 1995*, ed. J. A. Emerton, VTSup 66,125-133, Brill, Leiden.
- D'Costa, Gavin, ed. 1996. *Resurrection Reconsidered*, Oneworld, Oxford.
- de Boer, M. C. 1988. *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, JSNTSup 22, JSOT Press, Sheffield.
- de Chardin, Pierre Teilhard. 1965. *The Phenomenon of Man*, 2ª edn., Harper & Row, Harper Torchbooks/Cathedral Library, Nueva York (tr. esp. del or. fr.: *El fenómeno humano*, tr. y notas M. Crusafont Pairó, Taurus, Madrid 1986).
- DeChow, Jon F. 1988. *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, PMS 13, Mercer U. P., Macon (Ga.).
- De Jonge, H. J. 2002. "Visionary Experience and the Historical Origins of Christianity", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 35-53.
- Delobel, J. 2002. "The Corinthians' (Un-)belief in the Resurrection", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 343-355.
- Demson, David E. 1997. *Hans Frei and Karl Barth: Different Ways of Reading Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Denaux, A. 2002. "Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection (Mt. 27,57–28,20)", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 123-145.
- de Sola, D. A. 1962. *The Complete Festival Prayers*, vol. 2: *Service for the Day of Atonement*, Shapiro, Vallentine & Co., Londres.
- Dillon, John. 1996 [1977]. *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B. C. to A.D. 220*, 2ª edn., Duckworth.
- Dodd, C. H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, CUP, Cambridge (tr. esp.: *Interpretación del cuarto evangelio*, tr. Alonso Asenjo, 2ª edn., Cristiandad, Madrid 2004).
- , 1959. *The Epistle of Paul to the Romans*, Collins-Fontana, Londres.
- , 1967. "The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels", en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham, Blackwell, Oxford, 9-35.

- Dodds, E. R. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience From Marcus Aurelius to Constantine*, CUP, Cambridge (tr. esp.: *Paganos y cristianos en una época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, tr. J. Valiente Malla, Cristiandad, Madrid 1975).
- Draper, Jonathan A. 1996. *The Didache in Modern Research*, Brill, Leiden.
- Dreyfus, F. 1959. "L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII, vv. 26-7)", *Revue Biblique* 66:213-224.
- Duff, Jeremy. 2001. "2 Peter", en *OBC* 1270-1274.
- Dunn, James D. G. 1990. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, Londres.
- , 1991. "Once More, Pistis Christou", *SBL Seminar Papers* 30:730-744, reimpresso, con una nota adicional, en Hays 2002, 249-271.
- , 1996. *The Acts of the Apostles*, Epworth Commentaries, Epworth Press, Peterborough.
- , 1998. *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Dupont-Sommer, A. 1949. "De l'immortalité astrale dans la 'Sagesse de Salomon' (III 7)", *Revue des Études Grecques* 62:80-87.
- Edwards, David L. 1999. *After Death? Past Beliefs and Real Possibilities*, Cassell, Londres.
- , 2002. *The Church That Could Be*, SPCK, Londres.
- Edwards, Richard A. 1971. *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*, Allenson, Naperville (Ill.).
- Eichrodt, Walther. 1961. *Theology of the Old Testament*, 2 vols., OTL, SCM Press - Westminster, Londres - Filadelfia (tr. esp. del or. al.: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., tr. Daniel Romero, Cristiandad, Madrid 1975).
- , 1970. *Ezekiel: A Commentary*, SCM Press, Londres.
- Elliott, J. K. 1993. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M R. James*, Clarendon Press, Oxford.
- , 2001. "Extra-Canonical Early Christian Literature", en *OBC* 1306-1330.
- Ellis, E. Earle. 1966. *The Gospel of Luke*, New Century Bible, Nelson, Londres.
- Evans, Craig A. 1999a. "Did Jesus Predict His Death and Resurrection?", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 82-97.
- , 1999b. "Jesus and the Continuing Exile of Israel", en *Jesus and the Restoration of Israel*, ed. Carey C. Newman, IVP, Downers Grove (Ill.), 77-100.
- , 2001. *Mark 8:27-16:20*, WBC 34b, Nelson, Nashville.
- Evans, C. F. 1970. *Resurrection and the New Testament*, SCM Press, Londres.
- Evans, C. S. 1999. "Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship", en *Jesus and the Restoration of Israel*, ed. Carey C. Newman, IVP, Downers Grove (Ill.), 180-205.
- Fallon, Francis T. - Ron Cameron. 1989. "The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. 2.25.6, ed. Wolfgang Haase - Hildegard Temporini, De Gruyter, Berlin - Nueva York, 4195-4251.
- Farrow, Douglas. 1999. *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Fee, Gordon D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians*, ed. F. F. Bruce, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids.
- Fenton, John. 1994. "The Ending of Mark's Gospel", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 1-7.
- Ferguson, Everett. 1987. *Backgrounds of Early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids.



- Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford U. P., Stanford (Ca.) (tr. esp.: *Teoría de la disonancia cognoscitiva*, tr. José Enrique Martín Daza, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1975).
- , H. Riecken - S. Schachter. 1956. *When Prophecy Fails*, U. of Minnesota Press, Minneapolis.
- Figueras, Pau. 1974. "Jewish and Christian Beliefs on Life After Death in the Light of the Ossuary Decoration", tesis doctoral, Universidad Hebrea, Jerusalén.
- , 1983. *Decorated Jewish Ossuaries*, DMOA 20, Brill, Leiden.
- Finkelstein, Louis. 1962 [1938]. *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, 2 vols., 3ª edn., The Jewish Publication Society of America, Filadelfia.
- Fischer, Ulrich. 1978. *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, BZNW 44, De Gruyter, Berlín.
- Fletcher-Louis, C. H. T. 1997. *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT 2.47, Mohr, Tubinga.
- Fortna, Robert T. 1970. *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11, CUP, Cambridge.
- , 1988. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*, Fortress, Filadelfia.
- , 1992. "Signs/Semeia Source", en *ABD* 6:18-22.
- Fraser, P. M. 1972. *Ptolemaic Alexandria*, OUP, Oxford.
- Frazer, Sir James George. 1951 [1922]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, edn. abreviada, Macmillan, Nueva York. (Edn. completa 1911-15) (tr. esp.: *La rama dorada: magia y religión*, tr. Elizabeth - Tadeo I. Campuzano, 2ª edn., F.C.E. España, Madrid 1951).
- Frei, Hans W. 1975. *The Identity of Jesus Christ, the Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Fortress, Filadelfia 1967.
- , 1993. *Theology and Narrative: Selected Essays*, OUP, Nueva York.
- Freud, W. H. C. 1954. "The Gnostic Sects and the Roman Empire", *Journal of Ecclesiastical History* 5:25-37.
- , 1984. *The Rise of Christianity*, Fortress, Filadelfia.
- Fuller, Reginald. 1971. *The Formation of the Resurrection Narratives*, Macmillan, Nueva York.
- Furnish, Victor P. 1984. *II Corinthians*, AB 32a, Doubleday, Nueva York.
- Fyall, Robert S. 2002. *Now My Eyes Have Seen You: Images of Creation and Evil in the Book of Job*, IVP, Downers Grove (Ill.).
- Gaffron, H. G. 1970. "Eine gnostische Apologia des Auferstehungsglaubens: Bemerkungen zur 'Epistula Ad Rheginum'", en *Die Zeit Jesus* (FS Heinrich Schlier), Herder, Friburgo - Basilea - Viena, 218-227.
- Gager, J. 1982. "Body-Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation, and Asceticism in Early Christianity", *Religion* 12:345-364.
- Garland, R. 1985. *The Greek Way of Death*, Cornell U. P., Ithaca (N.Y.).
- Gathercole, S. J. 2002. "A Law Unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited", *Journal for the Study of the New Testament* 85:27-49.
- Gaventa, Beverley R. 1987. "The Rhetoric of Death in the Wisdom of Solomon and the Letters of Paul", en *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm.*, ed. K. G. Hoglund - E. F. Huweiler - J. T. Glass - R. W. Lee, JSOT Press, Sheffield, 127-145.
- Ghiberti, G. - G. Borgonovo. 1993. "Bibliografia sulla resurrezione di Gesù (1973-92)", *La Scuola Cattolica* 121:171-287.
- Gibson, Arthur. 1999. "Logic of the Resurrection", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 166-194.

- Gilbert, Maurice. 1999. "Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir?", en *Le Judaïsme l'aube de l'ère chrétienne: XVIII<sup>e</sup> congrès de l'association catholique française pour l'étude de la Bible (Lyon, Septembre 1999)*, Cerf, Paris, 271-297.
- Gillman, F. M. 2002. "Berenice as Paul's Witness to the Resurrection (Acts 25-26)", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 249-264.
- Gillman, John. 1982. "Transformation in 1 Cor 15,50-53", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58:309-333.
- , 2002. "The Emmaus Story in Luke-Acts Revisited", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 165-188.
- Gillman, N. 1997. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Jewish Lights Publishing, Woodstock (Vt.).
- Gilmour, S. M. 1961. "The Christophany to More Than Five Hundred Brethren", *Journal of Biblical Literature* 80:248-252.
- , 1962. "Easter and Pentecost", *Journal of Biblical Literature* 81:62-66.
- Ginzberg, Louis. 1998 [1909-38]. *The Legends of the Jews*, 7 vols., Johns Hopkins U. P., Baltimore (Md.).
- Glasson, T. F. 1961. *Greek Influence on Jewish Eschatology: with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*, SPCK, Londres.
- Goldin, Judah. 1987. "The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition", en *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, ed. John H. Marks - Robert M. Good, Four Quarters Publishing, Guildford (Ct.) 219-225.
- Goldingay, John E. 1989. *Daniel*, MBC 30, Word Books, Dallas (Tex.).
- Goodenough, Erwin R. 1967 [1938]. *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, Georg Olms, Hildesheim.
- Goulder, Michael. 1996. "The Baseless Fabric of a Vision", en *Resurrection Reconsidered*, ed. Gavin D'Costa, Oneworld, Oxford, 48-61.
- , 2000. "The Explanatory Power of Conversion-Visions", en *Jesus' Resurrection: Fact or Figment: A Debate Between William Lane Craig and Gerd Lüdemann*, ed. Paul Copan - Ronald K. Tacelli, IVP, Downers Grove (Ill.), 86-103.
- Grabar, André. 1968. *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton U. P., Princeton (N. J.).
- Grabbe, Lester L. 1997. *Wisdom of Solomon*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Grant, R. M. 1954. "Athenagoras or Pseudo-Athenagoras", *Harvard Theological Review* 47:121-129.
- Grappe, Christian. 2001. "Naissance de l'idée de résurrection dans le Judaïsme", en *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville - Daniel Marguerat, Labor et Fides- Médiaspaul, Ginebra - Montreal, 45-72.
- Grassi, J. 1965. "Ezekiel XXXVII.1-14 and the New Testament", *New Testament Studies* 11:162-164.
- Green, Joel B. 1987. "The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78:293-301.
- , 1990. Recensión de Crossan 1988, *Journal of Biblical Literature* 109:356-358.
- , 1998. "'Witnesses of His Resurrection': Resurrection, Salvation, Discipleship, and Mission in the Acts of the Apostles", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 227-246.

- Greenspoon, Leonard J. 1981. "The Origin of the Idea of Resurrection", en *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, ed. Baruch Halpern - Jon D. Levenson, Eisenbrauns, Winona Lake (Ind.), 247-321.
- Greshake, Gisbert - Jacob Kremer. 1986. *Resurrectio Mortuorum: Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Griffiths, J. G. 1999. "The Legacy of Egypt in Judaism", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge, 1025-1051.
- Gruen, E. S. 1998. "Rome and the Myth of Alexander", en *Ancient History in a Modern University*, vol. 1, *The Ancient Near East, Greece and Rome*, ed. T. W. Hillard - R. A. Kearsley - C. E. V. Nixon - A. M. Nobbs, Eerdmans, Grand Rapids, 178-191.
- Guelich, Robert A. 1989. *Mark 1-8:26*, WBC 34a, Word, Dallas (Tex.).
- Gundry, Robert H. 1976. *SOMA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, SNTSMS 29, CUP, Cambridge.
- , 1993. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Guthrie, W. K. C. 1962-81. *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., CUP, Cambridge (tr. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., tr. Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1984-1993).
- Habermas, Gary R. 1989. "Resurrection Claims in Non-Christian Religions", *Religious Studies* 25:167-177.
- , 2001. "The Late Twentieth-Century Resurgence of Naturalistic Responses to Jesus' Resurrection", *Trinity Journal* n.s. 22:179-196.
- Hachlili, Rachel. 1992. "Burials, Ancient Jewish", en *ABD*, 1:789-794.
- Hafemann, Scott J. 1995. *Paul, Moses, and the History of Israel*, Mohr-Siebeck, Tubinga.
- , 2000. *2 Corinthians*, The NIV Application Commentary, Zondervan, Grand Rapids.
- Hall, R. G. 1990. "The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity", *Journal of Biblical Literature* 109:289-306.
- Hamilton, Edith - Huntingdon Cairns, eds. 1961. *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, Princeton U. P., Princeton (tr. esp. de los or. gr.: *Diálogos*, 9 vols., intr. Emilio Lledó Íñigo, tr. y notas J. Calonge Ruiz y otros, Gredos, Madrid 1981-1999).
- Handy, Lowell K. 1992. "Tammuz", en *ABD* 6:318.
- Harman, Gilbert H. 1965. "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review* 74:88-95.
- Harrington, D. J. 2002. "Afterlife Expectations in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch, and their Implications for the New Testament", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 21-34.
- Harrison, Ted. 2000. *Beyond Dying: The Mystery of Eternity*, Lion, Oxford.
- Hart, H. St. J. 1984. "The Coin of 'Render Unto Caesar...' (A Note on Some Aspects of Mark 12:13-17; Matt. 22:15-22; Luke 20:20-26)", en *Jesus and the Politics of His Day*, ed. Ernst Bammel - C. F. D. Moule, CUP, Cambridge, 241-248.
- Hartley, John E. 1988. *The Book of Job*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Harvey, Anthony E. 1982. *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980*, Duckworth, Londres.
- , 1994. "'They Discussed Among Themselves What This 'Rising from the Dead' Could Mean' (Mark 9.10)", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 69-78.
- Harvey, Susan Ashbrook. 2000. "Syriac Christian Thought", en *OCCT* 692-693.

- Hays, Richard B. 1997. *First Corinthians*, IBC, Abingdon, Nashville.
- , 1999. "The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians", *New Testament Studies* 45:391-412.
- , 2000. *The Letter to the Galatians: Introduction, Commentary, and Reflections*, en *NIB* 11.181-348.
- , 2002 [1983]. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2ª edn., Eerdmans - Dove Booksellers, Grand Rapids - Dearborn (Mich.).
- Hedrick, Charles W. - Paul A. Mirecki. 1999. *Gospel of the Saviour: A New Ancient Gospel*, Polebridge Press, Santa Rosa (Ca.).
- Helmhold, A. K. 1972. "Gnostic Elements in the 'Ascension of Isaiah'", *New Testament Studies* 18:222-227.
- Hemer, Colin J. 1989. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Mohr-Siebeck, Tübinga.
- Hengel, Martin. 1963. "Maria Magdalene und die Frauen als Zeugen", en *Abraham Unser Vater* (FS O. Michel), ed. O. Betz et al., Brill, Leiden, 243-256.
- , 1974. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, SCM Press, Londres.
- , 1976. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Fortress, Filadelfia (tr. esp. del or. al.: *El hijo de Dios: el origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, tr. José María Bernáldez, Sígueme, Salamanca 1978).
- , 1983. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, SCM Press, Londres.
- , 1995. *Studies in Early Christology*, T. & T. Clark, Edimburgo.
- , 2001. "Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe", en *Auferstehung - Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie - Hermann Lichtenberger, Mohr-Siebeck, Tübinga, 120-183.
- Hennecke, Edgar - W. Schneemelcher, eds. 1963-65 [1959-64]. *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Westminster, Filadelfia.
- Hill, Charles E. 2002 [1992]. *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*, 2ª edn., Eerdmans, Grand Rapids.
- Hillard, T. - A. Nobbs - B. Winter. 1993. "Acts and the Pauline Corpus I: Ancient Literary Parallels", en *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, ed. B. W. Winter - A. D. Clarke, 183-213, vol. 1 de *The Book of Acts in its First Century Setting*, ed. B. W. Winter, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids - Carlisle.
- Hoffman, R. Joseph, ed. 1987. *Celsus on the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, OUP, Nueva York - Oxford.
- Hofius, O. 2002. "'Am dritten Tage auferstanden von den Toten': Erwägungen zum passiv ΕΓΕΙΡΕΣΘΑΙ in christologischen Aussagen des Neuen Testaments", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina 93-106.
- Holmes, Michael W, ed. 1989. *The Apostolic Fathers*, 2ª edn., Rapids (Mich.) - Leicester, Baker - Apollos.
- Holt, Stephen. 1999. "Foreword", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 9-11.
- Holzhausen, J. 1994. "Gnosis und Martyrium. Zu Valentins viertem Fragment", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 85:116-131.
- Hooker, M. D. 1989. "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", *New Testament Studies* 35:321-342.
- , 1990. *From Adam to Christ: Essays on Paul*, CUP, Cambridge.

- , 2002. "Raised for our Acquittal (Rom 4,25)", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 321-341.
- Horbury, William. 2001. "The Wisdom of Solomon", en *OBC* 650-667.
- Horsley, Richard A., ed. 1997. *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, TPI, Harrisburg (Pa.).
- , 1998. *1 Corinthians*, ANTC. Abingdon, Nashville.
- , ed. 2000. *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*. TPI, Harrisburg (Pa.).
- Horst, Friedrich. 1960. *Hiob*, Neukirchener Verlag, Neukirchen.
- Horst P. W. van der. *Véase van der Horst*, P. W.
- Hume, David. 1775 [1777]. *Enquiries: Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3ª edn., OUP, Oxford (tr. esp.: *Investigación sobre los principios de la moral*, tr. y notas Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid 1993).
- Innes, Brian. 1999. *Death and the Afterlife*, St Martin's Press, Nueva York.
- Isser, Stanley. 1999. "The Samaritans and Their Sects", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge, 569-595.
- Jackson, Hugh. 1975. "Resurrection Belief of the Earliest Church: a Response to the Failure of Prophecy?", *Journal of Religion* 55:415-425.
- Jaffe, Aniela. 1979. *Apparitions: An Archetypal Approach to Death, Dreams, and Ghosts*, Spring, Irving (Tex.).
- James, M. R. 1924. *The Apocryphal New Testament, Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments*, Clarendon Press, Oxford.
- Janzen, J. Gerald. 1985. "Resurrection and Hermeneutics: On Exodus 3.6 in Mark 12.26", *Journal for the Study of the New Testament* 23:43-58.
- Jarick, John. 1999. "Questioning Sheol", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 22-32.
- Jeremias, Joachim. 1955. "'Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God' (1 Cor XV.50)", *New Testament Studies* 2:152-159.
- Johnson, Dennis E. 2001. *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation*, P. & R. Publishing, Phillipsburg (N. J.).
- Johnson, Luke T. 1995. *The Real Jesus*, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- , 1999. *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel*, Harper- SanFrancisco, San Francisco.
- Johnston, P. S. 2002. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Apollos, Leicester.
- Johnston, Sarah Iles. 1999. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. U. of California Press, Berkeley (Ca.).
- Judge, Edwin A. 1960. *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, Tyn-dale, Londres.
- , 1968. "Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice", *Australian Biblical Review* 16:37-50.
- Juhász, G. 2002. "Translating Resurrection: the Importance of the Sadducees' Belief in the Tyndale-Joye Controversy", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 107-121.
- Jupp, Peter C. - Clare Gittings, eds. 1999. *Death in England: An Illustrated History*, Rutgers U. P., New Branswick (N. J.).

- Kaiser, Otto. 1973. *Isaiah 1-39: A Commentary*, SCM Press, Londres.
- Kákósy, László. 1969. "Probleme der aegyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemaeer- und Kaiserzeit", en *Religions en Egypte hellenistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16-18 Mai 1967*, Presses Universitaires de France, Paris, 59-68.
- Keesmaat, Sylvia C. 1999. *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*, JSNTSup, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Kelhoffer, James A. 2000. *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*, WUNT 2.112, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Kellerman, Bill W. 1991. *Seasons of Faith and Conscience: Kairos, Confession, Liturgy*, Orbis Books, Maryknoll (N. Y.).
- Kellermann, Ulrich. 1979. *Auferstanden in den Himmel: 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgarter Bibelstudien 95, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
- , 1989. "Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung", en *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, ed. W. van Henten, Brill, Leiden, 51-75.
- Kelly, J. N. D. 1977. *Early Christian Doctrines*, 5<sup>a</sup> edn., A. & C. Black, Londres (tr. esp.: *Primitivos credos cristianos*, tr. Severiano Talavera Tovar, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980).
- Kendall, D. - Gerald O'Collins. 1992. "The Uniqueness of the Easter Appearances", *Catholic Biblical Quarterly* 54:287-307.
- Kenney, E. J. 1998. *Apuleius, the Golden Ass, or Metamorphoses: Translated with an Introduction and Notes*, Penguin, Londres.
- Kilgallen, John J. 1986. "The Sadducees and Resurrection from the Dead", *Biblica* 67:478-495.
- , 2002. "What the Apostles Proclaimed at Acts 4,2", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 233-248.
- Kim, Seyoon. 1984. *The Origin of Paul's Gospel*, 2<sup>a</sup> edn., WUNT 2.5, Mohr-Siebeck - Eerdmans, Tübingen - Grand Rapids.
- , 2002. *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.).
- Kirk, Alan. 1994. "Examining Properties: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels", *New Testament Studies* 40:572-595.
- Klauck, Hans-Josef. 2000. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Kloppenborg, John S. 1987. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Studies in Antiquity and Christianity, Fortress, Filadelfia.
- , 1990a. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, & Concordance*. Polebridge Press, Sonoma (Ca.).
- , 1990b. "'Easter Faith' and the Sayings Gospel Q", *Semeia* 49:71-100.
- Knight, J. M. 1996. "Disciples of the Beloved One": *The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah*, JSPSup, vol. 18, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Koenig, Jean, 1983. "La vision des ossements chez Ézéchiél et l'origine de la croyance à la résurrection dans le Judaïsme", en *Vie et service dans les civilisations orientales*, ed. A. Thésdoridès - P. Naster - J. Riez, Acta Orientalia Belgica 3, Peeters, Lovaina, 159-179.
- Koester, Craig R. 1996. *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Fortress, Minneapolis.

- , 2001. *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36, Doubleday, Nueva York.
- Koester, Helmut. 1982a. *Introduction to the New Testament*, vol. 1, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, Hermeneia: Foundations and Facets, Fortress - De Gruyter, Filadelfia - Berlín-Nueva York.
- , 1982b. *Introduction to the New Testament*, vol. 2, *History and Literature of Early Christianity*, Hermeneia: Foundations and Facets, Fortress - De Gruyter, Filadelfia - Berlín - Nueva York.
- , 1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM Press - TPI, Londres - Filadelfia.
- Kolarcik, Michael. 1991. *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*, AnBib 127, Pontifical Biblical Institute Press, Roma.
- König, Jason. 2003. "The Cynic and Christian Lives of Lucian's Peregrinus", en *The Limits of Biography*, ed. Judith Mossman - Brian McGing, Classical Press of Wales, Swansea [en prensa].
- Koperski, V. 2002. "Resurrection Terminology in Paul", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 265-281.
- Köstenberger, A. J. 1995. "The Seventh Johannine Sign: a Study in John's Christology", *Bulletin of Biblical Research* 5:87-103.
- Krieg, Matthias. 1988. *Todesbilder im Alten Testament, oder, Wie die Alten den Tod Gebildet*, ATANT, vol. 73, Theologische Verlag, Zúrich.
- Küng, Hans. 1976. *On Being a Christian*, Doubleday, Garden City (N. Y.) (tr. esp. del or. al.: *Ser cristiano*, tr. J. M<sup>a</sup> Bravo Navalpotro, Trotta, Madrid 1996).
- Künneht, Walter. 1965. *The Theology of the Resurrection*, SCM Press, Londres.
- Lacocque, André. 1979. *The Book of Daniel*, SPCK - John Knox, Londres - Atlanta (Ga.).
- Lambrecht, Jan. 1982. "Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor 15.20-28", *New Testament Studies* 28: 502-507.
- Lampe, G. W. H. 1977. *God as Spirit*, Clarendon Press, Oxford.
- Lane, William L. 1991. *Hebrews*, WBC 47, 2 vols., Word Books, Dallas (Tex.).
- , 1998. "Living a Life of Faith in the Face of Death: The Witness of Hebrews", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 247-269.
- Laperrousaz, E.-M. 1970. *Le Testament de Moïse*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, París.
- Lapide, Pinchas. 1983. *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective*, Augsburg, Minneapolis.
- Larcher, C. 1969. *Études sur le Livre de la Sagesse*, Études Bibliques, Gabalda, París.
- , 1983. *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Gabalda, París.
- Lattimore, Richard. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Illinois Studies in Language and Literature 28, University of Illinois Press, Urbana (Ill.).
- Lemcio, Eugene E. 1991. *The Past of Jesus in the Gospels*, SNTSMS 68, CUP, Cambridge.
- Le Moyne, S. 1972. *Les Sadducceens*, Cerf, París.
- Lewis, C. S. 1960. *Miracles: A Preliminary Study*, Collins-Fontana, Londres (tr. esp.: *Los milagros*, tr. Jorge de la Cueva, Encuentro, Madrid 1992).
- Lewis, Theodore J. 1989. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Harvard Semitic Monographs, vol. 39, Scholars Press, Atlanta (Ga.).



- Lichtenberger, Hermann. 2001. "Auferstehung in den Qumranfunden", en *Auferstehung - Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie - Hermann Lichtenberger, Mohr-Siebeck, Tubinga, 79-91.
- Lieu, Judith. 1994. "The Women's Resurrection Testimony", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 34-44.
- Lightfoot, J. B. 1989 [1889], ed. y tr. *The Apostolic Fathers*, 5 vols., Macmillan, Londres. Reimpresión: Hendriksen, Peabody (Mass.) (tr. esp.: *Los padres apostólicos*, Clie, Terrassa [Barcelona] 1990).
- Lincoln, Andrew T. 1981. *Paradise Now and not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*, SNTSMS 43, CUP, Cambridge.
- , 1998. "I Am the Resurrection and the Life': The Resurrection Message of the Fourth Gospel", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 122-144.
- Lindars, Barnabas. 1993. "The Resurrection and the Empty Tomb", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. Paul Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 116-135.
- Lohfink, Gerhard. 1980. "Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde", *Theologische Quartalschrift* 160:162-176.
- Lohfink, N. 1990. "Das Deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen", *Biblische Notizen* 51:25-40.
- Lohse, E. 2002. "Der Wandel der Christen im Zeichen der Auferstehung: zur Begründung christlicher Ethik im Römerbrief", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 315-322.
- Lona, Horacio E. 1993. *Über der Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, BZNW 66, De Gruyter, Berlin - Nueva York.
- Longenecker, Bruce W. 1991. *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11*, JSNTSup 57, JSOT Press, Sheffield.
- Longenecker, Richard N., ed. 1997. *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry*, Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge.
- , 1998a. "Is There Development in Paul's Resurrection Thought?", en *Life in the Face of Death: the Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge, 171-202.
- , ed. 1998b. *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*. Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge.
- Longstaff, Thomas R. W. 1981. "The Women at the Tomb: Matthew 28:1 Re-Examined", *New Testament Studies* 27:277-282.
- Lowe, E. J. 1995. "Necessary and Sufficient Conditions", en *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich, OUP, Oxford, 608.
- Lüdemann, Gerd. 1994. *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, SCM Press, Londres (tr. esp. del or. al.: *La resurrección de Jesús: historia, experiencia, teología*, tr. José Pedro Tosaus Abadía, Trotta, Madrid 2001).
- Maccoby, Hyam Z. 1980. *Revolution in Judea. Jesus and the Jewish Resistance*, Taplinger, Nueva York.
- , 1986. *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.
- , 1991. *Paul and Hellenism*, SCM Press - TPI, Londres - Filadelfia.
- Mackie, J. L. 1980 [1974]. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Clarendon Press, Oxford.

- MacMullen, Ramsey. 1984. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale U. P., New Haven - Londres.
- Macquarrie, John. 1990. *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press - TPI, Londres - Filadelfia.
- Malherbe, Abraham J. 1968. "The Beasts at Ephesus", *Journal of Biblical Literature* 87:71-80.
- , 1989. *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress, Minneapolis.
- Marcus, Joel. 1989. "Jane Austen's *Pride and Prejudice*: A Theological Reflection", *Theology Today* 46:288-298.
- 2001. "The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad", *New Testament Studies* 47:381-401.
- Martin, Dale B. 1995. *The Corinthian Body*, Yale U. P., New Haven.
- Martin, Luther H. 1987. *Hellenistic Religions: An Introduction*, OUP, Oxford - Nueva York.
- Martin-Achard, R. 1960. *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of the Resurrection in the Old Testament*, Oliver and Boyd, Edimburgo - Londres (tr. esp.: *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, tr. Mauricio Santos, Marova, Madrid 1967).
- Martyn, J. Louis. 1997a. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33a, Doubleday, Nueva York.
- , 1997b. *Theological Issues in the Letters of Paul*, Abingdon, Nashville.
- Marxsen, Willi. 1968. "The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem", en *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, ed. C. F. D. Moule, SCM Press, Londres, 15-50.
- Mason, Steve N. 1991. *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Studia Post-Biblica 39, Brill, Leiden.
- Matera, F. J. 2002. "Apostolic Suffering and Resurrection Faith: Distinguishing between Appearance and Reality (2 Cor 4,7-5,10)", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 387-405.
- Mays, James L. 1994. *Psalms*, IBC, John Knox, Louisville.
- McAlpine, Thomas H. 1987. *Sleep, Divine and Human, in the Old Testament*, JSOT Press, Sheffield.
- McArthur, H. K. 1971. "On the Third Day", *New Testament Studies* 18:81-86.
- McCane, Byron R. 1990. "Let the Dead Bury Their Own Dead: Secondary Burial and Matthew 8.21-22", *Harvard Theological Review* 83:31-43.
- , 1997. "Burial Techniques", en *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, ed. Eric M. Meyers, OUP, Nueva York - Oxford, 1.386-387.
- , 2000. "Burial Practices, Jewish", en *Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans - Stanley E. Porter, IVP, Downers Grove (Ill.), 173-175.
- McCaughy, J. Davis. 1974. "The Death of Death (I Cor 15:26)", en *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday*, ed. R. Banks, Eerdmans, Grand Rapids, 246-261.
- McDannell, Colleen - Bernhard Lang. 2001 [1988]. *Heaven: A History*, 2ª edn., Yale U. P., New Haven (tr. esp.: *Historia del cielo*, tr. Juan Alberto Moreno Tortuero, Taurus, Madrid 2001).
- McDonald, J. I. H. 1989. *The Resurrection: Narrative and Belief*, SPCK, Londres.
- McDowell, Josh. 1981. *The Resurrection Factor*, Thomas Nelson, Nashville (tr. esp.: *El factor de la resurrección*, tr. Eliseo Vila, Clie, Terrassa [Barcelona] 1988).

- McKenzie, Leon. 1997. *Pagan Resurrection Myths and the Resurrection of Jesus*, BOKWRIGHTS Press, Charlottesville (Va.).
- McPartlan, Paul. 2000. "Purgatory", en *OCCT* 582-583.
- Meadors, E. P. 1995. *Jesus the Messianic Herald of Salvation*, WUNT 2.72, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Meier, John P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, Nueva York (tr. esp.: *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, vol. 1, tr. Serafín Fernández Martínez, Verbo Divino, Estella [Navarra] 1998).
- Menard, J.-E. 1975. "La notion de résurrection dans l'épître à Rhéginos", en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib*, ed. M Krause, Brill, Leiden, 110-124.
- Menken, M. J. J. 2002. "Interpretation of the Old Testament and the Resurrection of Jesus in John's Gospel", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 189-205.
- Merklein, H. 1981. "Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn)", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72:1-16.
- Mettinger, T. N. D. 2001. *The Riddle of Resurrection: 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East*, Almqvist and Wicksell International, Lund.
- Metzger, Bruce M. 1957. "A Suggestion concerning the Meaning of 1 Corinthians XV.4b", *Journal of Theological Studies* 8:118-123.
- , 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Londres - Nueva York.
- , 1977. *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*, Clarendon Press, Oxford.
- Meyer, Marvin W., ed. 1987. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, U. of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Meyers, Eric M. 1970. "Secondary Burials in Palestine", *The Biblical Archaeologist* 33:2-29.
- , 1971. *Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth. Secondary Burials in Their Ancient Near Eastern Setting*, Biblica et Orientalia, vol. 24, Pontifical Biblical Institute Press, Roma.
- Michaud, Jean-Paul. 2001. "La résurrection dans le langage des premiers chrétiens", en *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville - Daniel Marguerat, Labor et Fides - Médiaspaul, Ginebra - Montreal, 111-128.
- Miller, Robert J., ed. 1992. *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, Polebridge Press, Sonoma (Ca.).
- Mirecki, Paul A. 1992a. "Peter, Gospel Of", en *ABD* 5:278-81.
- , 1992b. "Valentinus", en *ABD* 6:783-784.
- Mitchell, Margaret M. 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Mondésert, C. 1999. "Philo of Alexandria", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge, 877-900.
- Moore, A. W., ed. 1993. *Meaning and Reference*, OUP, Oxford.
- Moore, George Foot. 1927. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols., Harvard U. P., Cambridge (Mass.).

- Morgan, Robert. 1994. "Flesh is Precious: The Significance of Luke 24:36-43", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 8-20.
- Morris, Jenny. 1993. "The Jewish Philosopher Philo", en Schürer 3.2.809-889.
- Motyer, J. Alec. 1993. *The Prophecy of Isaiah*, IVP, Leicester (tr. esp.: *Isaías: admirable, padre eterno, príncipe de la paz*, tr. Daniel Menezo, Andamio, Barcelona 2005).
- Moule, C. F. D. 1958a. "Once More, Who Were the Hellenists?", *Expository Times* 70:100-102.
- , 1958b. "The Post-Resurrection Appearances in the Light of the Festival Pilgrimages", *New Testament Studies* 4:58-61.
- , 1966. "St Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection", *New Testament Studies* 12:106-123.
- , 1967. *The Phenomenon of the New Testament: An Inquiry Into the Implications of Certain Features of the New Testament*, SBT 2nd Series, vol. 1, SCM Press, Londres (tr. esp.: *El fenómeno del Nuevo Testamento: Estudio de las implicaciones de algunos rasgos del Nuevo Testamento*, tr. Javier Martínez Cortés, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971).
- , ed. 1968. *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, SCM Press, Londres.
- y Don Cupitt. 1972. "The Resurrection: A Disagreement", *Theology* 75:507-519.
- Moulton, James H. 1908-76. *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols., completada por Nigel Turner, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Muddiman, John. 1994. "I Believe in die Resurrection of the Body", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 128-138.
- Müller, U. B. 1998. *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart (tr. esp.: *El origen de la fe en la resurrección de Jesús: aspectos y condiciones históricas*, tr. Miguel Montes, Verbo Divino, Estella [Navarra] 2003).
- Murphy-O'Connor, Jerome. 1996. *Paul: A Critical Life*, Clarendon Press, Oxford.
- , 1998 [1980]. *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*, 4ª edn., OUP, Oxford (tr. esp.: *Tierra Santa: desde los orígenes hasta 1700*, tr. Teresa Tellechea - José Manuel Rodríguez García - Patricia Forde, Acanto, Madrid 2000).
- Neufeldt, R. W., ed. 1986. *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, State University of New York Press, Albany (N. Y.).
- Neusner, Jacob. 1971. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, Brill, Leiden.
- W. S. Green - E. Frerichs, eds. 1987. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, CUP, Cambridge.
- Newman, Carey C. 1992. *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*, NovTSup 69, Brill, Leiden.
- , ed. 1999. *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, IVP, Downers Grove (Ill.).
- James R. Davila - Gladys S. Lewis, eds. 1999. *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, JSJSup 63, Brill, Leiden.
- Neyrey, Jerome H. 1993. *2 Peter, Jude*, AB 37C, Doubleday, Nueva York.
- Nickelsburg, George W. E. 1972. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard Theological Studies 26, Harvard U. P., Cambridge (Mass.).

- , 1980. "The Genre and Function of the Markan Passion Narrative", *Harvard Theological Review* 73:153-184.
- , 1984. "The Bible Rewritten and Expanded", en *Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum, Section Two: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, vol. 2, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Michael E. Stone, ed. W. J. Burgers - H. Sysling - P. J. Tomson, Van Gorcum - Fortress, Assen - Filadelfia, 89-156.
- , 1986. "An *ektrōma*, Though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Cor 15 and Gal 1", *Harvard Theological Review* 79:198-205.
- , 1992. "Resurrection: Early Judaism and Christianity", en *ABD* 5:684-691.
- Niederwimmer, Kurt. 1998. *The Didache: A Commentary on the Didache*, Hermencia, Fortress, Minneapolis.
- Nigosian, S. A. 1993. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, McGill-Queen's U. P., Montreal.
- Nineham, Dennis. 1965. *Historicity and Chronology in the New Testament*, SPCK, Londres.
- Nodet, Étienne - Justin Taylor. 1998. *The Origins of Christianity: An Exploration*, Liturgical Press, Collegeville (Minn.).
- Norelli, E. 1994. *L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Origini n.s., vol. 1, Centro editoriale dehoniano, Bologna.
- Nussbaum, Martha C. - Amelie O. Rorty, eds. 1992. *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford.
- Oakes, Peter. 2001. *Philippians: From People to Letter*, SNTSMS 110, CUP, Cambridge.
- Oberlinner, L., ed. 2002. *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, QD 105, Herder, Friburgo - Basilea - Viena.
- O'Collins, Gerald. 1973. *The Resurrection of Jesus Christ*, Judson Press, Valley Forge (Pa.).
- , 1973. "Karl Barth on Christ's Resurrection", *Scottish Journal of Theology* 26:85-99.
- , 1987. *Jesus Risen*, Darton, Longman & Todd, Londres (tr. esp.: *Jesús resucitado: estudio histórico, fundamental y sistemático*, tr. Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona 1988).
- , 1988. *Interpreting the Resurrection: Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection*, Paulist Press, Nueva York.
- , 1993. *The Resurrection of Jesus: Some Contemporary Issues*, Marquette U. P., Milwaukee.
- , 1995. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, OUP, Oxford.
- , 1997. "The Resurrection: The State of the Questions", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, 5-28.
- , 1999. "The Risen Jesus: Analogies and Presence", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 195-217.
- O'Donnell, Matthew Brook. 1999. "Some New Testament Words for Resurrection and the Company They Keep", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 136-163.
- O'Donovan, Oliver M. T. 1986. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, IVP - Eerdmans, Leicester - Grand Rapids.
- , 1996. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, CUP, Cambridge.

- , 2002. *Common Objects of Love: Moral Reflection as the Shaping of Community*, Eerdmans - CUP, Grand Rapids - Cambridge.
- y Joan Lockwood O'Donovan, eds. 1999. *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Oegema, Gerbem S. 2001. "Auferstehung in der Johannesoffenbarung: Eine Rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu der Vorstellung zweier Auferstehungen in der Offenbarung des Johannes", en *Auferstehung - Resurrection*, ed. Friedrich Avenmarie - Hermann Lichtenberger, Mohr-Siebeck, Tubinga, 205-227.
- O'Flaherty, W. D., ed. 1980. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, U. of California Press, Berkeley (Ca.).
- O'Hagan, Angelo P. 1968. *Material Re-Creation in the Apostolic Fathers*, Akademie-Verlag, Berlín 1968.
- Okure, Teresa. 1992. "The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene", *International Review of Missions* 81:177-188.
- Ollenburger, Ben C. 1993. "If Mortals Die, Will They Live Again? The Old Testament and Resurrection", *Ex Auditu* 9:29-44.
- O'Neill, J. C. 1972. "On the Resurrection as an Historical Question", en *Christ Faith and History*, ed. S. W. Sykes - J. P. Clayton, CUP, Cambridge, 205-219.
- , 1991. "The Desolate House and the New Kingdom of Israel: Jewish Oracles of Ezra in 2 Esdras 1-2", en *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury, Sheffield Academic Press, Sheffield, 226-236.
- Osborne, G. R. 2000. "Resurrection", en *Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans - Stanley E. Porter, IVP, Downers Grove (Ill.), 931-936.
- Osiek, Carolyn. 1993. "The Women at the Tomb: What Are They Doing There?", *Ex Auditu* 9:97-107.
- Pagels, Elaine. 1975. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress, Filadelfia.
- , 1979. *The Gnostic Gospels*, Weidenfeld & Nicolson, Nueva York (tr. esp.: *Los evangelios gnósticos*, tr. Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona 2004).
- , 1980. "Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?", en *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, ed. Bentley Layton, Brill, Leiden, 262-288.
- Painter, John. 1997. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, U. of South Carolina Press, Columbia (S. C.).
- Pannenberg, Wolfhart. 1968. *Jesus: God and Man*, Westminster, Filadelfia (tr. esp.: *Fundamentos de Cristología*, tr. Joan Leita, Sígueme, Salamanca 1974).
- , 1970. *Basic Questions in Theology: Collected Essays*, Westminster - SCM Press, Filadelfia - Londres (tr. esp. del or. al.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, tr. José María Mauleón - Joan Leita, Sígueme, Salamanca 1976).
- , 1991-98 [1988-93]. *Systematic Theology*, 3 vols., Eerdmans - T. & T. Clark, Grand Rapids - Edimburgo (tr. esp.: *Teología sistemática*, 2 vols., tr. Juan A. Martínez Camino, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992-1996).
- Park, Joseph S. 2000. *Conceptions of Afterlife in Jewish Inscriptions with Special Reference to Pauline Literature*, WUNT 2.121, Mohr-Siebeck, Tubinga.
- Parsons, Mikeal C. 1988. "ΣΑΡΚΙΝΟΣ, ΣΑΡΚΙΚΟΣ In Codices F and G: A Text-Critical Note", *New Testament Studies* 34:151-155.
- Patterson, Stephen J. 1998. *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*, TPI, Harrisburg (Pa.).



- James Robinson - Hans-Gebhard Bethge. 1998. *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*, TPI, Harrisburg (Pa.).
- Peel, Malcolm Lee. 1992. "Resurrection, Treatise on the", en *ABD* 5:691-692.
- , 1969. *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection. Introduction, Translation, Analysis and Exposition*, SCM Press, Londres.
- Pelikan, J. 1961. *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, Abingdon Press, Nashville.
- Perkins, Pheme. 1984. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Geoffrey Chapman, Londres.
- , 1995. *The Gospel of Mark: Introduction, Commentary, and Reflections*, en *NIB*, 8.507-733.
- Perrin, Nicholas. 2002. *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and Tatian's Diatessaron*, Academia Biblica 5, Brill - Scholars Press, Leiden - Atlanta (Ga.).
- Pesch, R. 1999. *Biblischer Osterglaube*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Peters, Melvin K. H. 1992. "Septuagint", en *ABD* 5:1093-1104.
- Peters, Ted. 1993. "Resurrection: What Kind of Body?", *Ex Auditu* 9:57-76.
- Petersen, William L. 1994. *The Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, VCSup 25, Brill, Leiden.
- Pfeiffer, R. H. 1949. *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, Harper, Nueva York.
- Pinnock, Clark H. 1993. "Salvation by Resurrection", *Ex Auditu* 9: 1-11
- Plass, P. 1995. *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisc.).
- Plevnik, Joseph. 1984. "The Taking up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13-18", *Catholic Biblical Quarterly* 46:274-283.
- Polkinghorne, John. 1994. *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-up Thinker*, SPCK, Londres.
- Porter, Stanley E. 1999a. "Resurrection, the Greeks and the New Testament", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayes - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 52-81.
- Michael A. Hayes - David Tombs, eds. 1999b. *Resurrection*, JSNTSup 186, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Porton, Gary G. 1992. "Sadducees", en *ABD* 5:892-895.
- Pouderon, B. 1986. "L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore", *Vigiliae Christianae* 40:226-244.
- Price, Simon R. F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, CUP, Cambridge.
- , 1999. *Religions of the Ancient Greeks*, CUP, Cambridge.
- Priest, J. 1977. "Some Reflections on the Assumption of Moses", *Perspectives in Religious Studies* 4:92-111.
- Prigent, Pierre. 1964. *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Trypho et de la Première Apologie*, Librairie Lecoffre, Paris.
- Puech, É. 1990. "Ben Sira 48:11 et la Résurrection", en *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, ed. H. Attridge - J. J. Collins - T. H. Tobin, U. P. of America, Lanham (Md.), 81-89.
- , 1993. *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, 2 vols., Cerf, Paris.



- Quasten, J. 1950. *Patrology*, vol. 1, *The Beginnings of Patristic Literature*, Spectrum, Utrecht (tr. esp.: *Patrología*, vol. 1, *Hasta el concilio de Nicea*, tr. y ed. Ignacio Oñatibia, BAC, Madrid 2001).
- Rahmani, L. Y. 1981/1982. "Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs", *Biblical Archaeologist* 44, 45:171-177; 229-235; 43-53; 107-119.
- Rahner, Karl. 1961. *Theological Investigations*, vol. 1, *God, Christ, Mary and Grace*, Helicon Press, Baltimore (tr. esp. del or. al.: *Escritos de teología*, tr. Justo Molina y otros, Taurus, Madrid 1961-).
- Reardon, B. P., ed. 1989. *Collected Ancient Greek Novels*, U. of California Press, Berkeley.
- , 1991. *The Form of the Greek Romance*, Princeton U. P., Princeton (N. J.).
- Rebell, Walter. 1992. *Neutestamentliche Apokryphen und apostolischen Väter*, Chr. Kaiser, München.
- Reese, James M. 1970. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, AnBib 41, Biblical Institute Press, Roma.
- Rese, M. 2002. "Exegetische Anmerkungen zu G. Lüdemanns Deutung der Auferstehung Jesu", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 55-71.
- Reumann, J. 2002. "Resurrection in Philippi and Paul's Letter(s) to the Philippians", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 407-422.
- Richard, Earl J. 1981. "Polemics, Old Testament, and Theology: A Study of II Cor III,1-IV,6", *Revue Biblique* 88:340-367.
- , 1995. *First and Second Thessalonians*, SP, Liturgical Press, Collegeville (Minn.).
- Richardson, Peter. 1996. *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, U. of South Carolina Press, Columbia (S. C.).
- Riesenfeld, H. 1948. *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, Uppsala U. P., Uppsala.
- Riley, Gregory. 1995. *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Fortress, Minneapolis.
- Robertson, Archibald - Alfred Plummer. 1914. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, ICC, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Robinson, James M., ed. gen. 1977. *The Nag Hammadi Library in English*, Harper & Row, San Francisco.
- , 1979. "The Discovery of the Nag Hammadi Codices", *Biblical Archaeologist* 42:206-224.
- , 1982. "Jesus from Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)." *Journal of Biblical Literature* 101:5-37.
- Robinson, John A. T. 1952. *The Body: A Study in Pauline Theology*, Westminster, Filadelfia (tr. esp.: *El cuerpo: estudio de teología paulina*, tr. Natalio Fernández Marcos, Ariel, Barcelona 1968).
- , 1979. *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine*, SCM Press, Londres.
- Rohde, E. 1925. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, Harcourt Brace, Nueva York (tr. esp.: *Psiche: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, ed. Manuel Crespillo, tr. Salvador Fernández Ramírez, Librería Ágora, Madrid 1995).
- Rordorf, Willy. 1968. *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, SCM Press, Londres (tr. esp.: *El domingo: historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, tr. Daniel Vidal, Marova, Madrid 1971).

- Rowland, Christopher C. 1980. "The Vision of the Risen Christ in Rev i.13 ff.: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology", *Journal of Theological Studies* 31:1-11.
- , 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, Nueva York.
- , 1985. *Christian Origins: From Messianic Movement to Christian Religion*, SPCK - Augsburg, Londres - Minneapolis.
- , 1993. "Interpreting the Resurrection", en *The Resurrection of Jesus Christ*, ed. P. Avis, Darton, Longman & Todd, Londres, 68-84.
- , 1998. *The Book of Revelation: Introduction, Commentary, and Reflections*, en *NIB*, 12.501-743.
- Rowley, H. H. 1963. *The Relevance of Apocalyptic*, Lutterworth, Londres.
- Rutgers, Leonard V. - Eric M. Meyers, eds. 1997. "Catacombs", en *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, 1:434-438, OUP, Nueva York - Oxford.
- Saldarini, Anthony J. 1988. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Michael Glazier - T. & T. Clark; Wilmington (Del.) - Edimburgo.
- Sampley, J. P. 2000. *The Second Letter to the Corinthians: Introduction, Commentary, and Reflections*, en *NIB* 11. 1-180.
- Sanders, E. P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress - SCM Press, Filadelfia - Londres.
- , 1983. "Jesus and the Sinners", *Journal for the Study of the New Testament* 19:5-36.
- , 1991. *Paul*, Past Masters, OUP, Oxford.
- , 1992. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, SCM Press, Londres.
- , 1993. *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, Londres (tr. esp.: *La figura histórica de Jesús*, tr. José Pedro Tosa Abadía, Verbo Divino, Estella [Navarra] 2000).
- Sandnes, Olav. 1991. *Paul - One of the Prophets?*, WUNT 2.43, Mohr, Tubinga.
- Sanford, D. H. 1995. "Inference to the Best Explanation", en *Oxford Companion to Philosophy*, OUP, Oxford, 407-408 (tr. esp.: *Enciclopedia Oxford de filosofía*, tr. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid 2001).
- Satran, D. 1989. "Fingernails and Hair: Anatomy and Exegesis in Tertullian", *Journal of Theological Studies* 40:116-120.
- Sawicki, Marianne. 1994. *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis.
- Sawyer, John F. A. 1973. "Hebrew Words for the Resurrection [*sic*] of the Dead", *Vetus Testamentum* 23:218-234.
- Schillebeeckx, Edward. 1979. *Jesus: An Experiment in Christology*, Seabury Press, Nueva York (tr. esp. del or. hol.: *Jesús, la historia de un viviente*, tr. A. Aramayona, Trotta, Madrid 2002).
- Schlosser, Jacques. 2001. "Vision, extase et apparition du ressuscité", en *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville - Daniel Marguerat, Labor et Fides - Médiaspaul, Ginebra - Montreal, 129-159.
- , 2002. "La résurrection de Jésus d'après la Prima Petri", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 441-456.
- Schmidt, B. B. 1994. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11, Mohr-Siebeck, Tubinga.
- Schneiders, S. 1995. "The Resurrection of Jesus and Christian Spirituality", en *Christian Resources of Hope*, ed. M. Junker-Kenny, Columbia, Dublín, 81-114.
- Schoedel, William R. 1985. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermencia, Fortress, Filadelfia.



- Schürer, E. 1973-87. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. M. Black - G. Vermes - F. G. B. Millar, 4 vols., T. & T. Clark, Edimburgo (tr. esp.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, 175 a.C-135 d.C.*, 2 vols., tr. J. Cosgaya - A. Piñero, Cristiandad, Madrid 1985).
- Schüssler Fiorenza, E. 1993. *Discipleship of Equals*, Crossroad - SCM Press; Nueva York - Londres.
- Schwankl, Otto. 1987. *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 Parr): Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung*, BBB 66, Athenäum, Bonn.
- Schweizer, E. 1979. "Resurrection - Fact or Illusion?", *Horizons in Biblical Theology* 1:137-59.
- Schwemer, Anna Maria. 2001. "Der Auferstandene und die Emmausjünger", en *Auferstehung - Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie - Hermann Lichtenberger, 496-517.
- Scott, Alan. 1991. *Origen and the Life of the Stars*, Clarendon Press, Oxford.
- Scroggs, R. 1966. *The Last Adam*, Blackwell, Oxford.
- Segal, Alan F. 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale U. P., New Haven - Londres.
- , 1991. "Jesus, the Revolutionary", en *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus Within Early Judaism*, ed. James H. Charlesworth, Crossroad, Nueva York, 199-225.
- , 1992. "Conversion and Messianism: Outline for a New Approach", en *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, ed. James H. Charlesworth, Fortress, Minneapolis, 296-340.
- , 1997. "Life After Death: The Social Sources", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, OUP, Oxford, 90-125.
- Seitz, Christopher R. 1993. *Isaiah 1-39*. IBC. John Knox, Louisville.
- Selby, Peter. 1976. *Look for the Living: The Corporate Nature of Resurrection Faith*, SCM Press, Londres.
- Senior, Donald. 1976. "The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51- 53)", *Catholic Biblical Quarterly* 38:312-329.
- Singer, S. 1962. *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations*, Eyre and Spottiswood, Londres.
- Siniscalco, Paolo. 1966. *Ricerche sul "De Resurrectione" di Tertulliano*, Editrice Studium, Roma.
- Sleeper, C. E. 1965. "Pentecost and Resurrection", *Journal of Biblical Literature* 84:389-399.
- Smith, Jonathan Z. 1990. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, School of Oriental and African Studies - Chicago U. P., Londres - Chicago.
- Smith, Morton. 1958. "The Description of the Essenes in Josephus and the Philo-sophumena", *Hebrew Union College Annual* 29:273-313.
- , 1999. "The Troublemakers", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge, 501-568.
- Söding, T. 2002. "Erscheinung, Vergebung und Sendung: Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 207-232.
- Sosa, E. - M. Tooley, eds. 1993. *Causation*, OUP, Oxford.
- Soskice, J. M. 1997. "Resurrection and the New Jerusalem", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, OUP, Oxford, 41-58.

- Sparks, H. F. D., ed. 1984. *The Apocryphal Old Testament*, Clarendon Press, Oxford.
- Spicer, Paul. 2002. "Easter Oratorio: The Composer's Perspective", en *Sounding the Depths: Theology Through the Arts*, ed. Jeremy Begbie, SCM Press, Londres, 172-192.
- Spronk, Klaus. 1986. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Butzon & Berker - Neukirchener Verlag, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
- Stanley, D. M. 1961. *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Pontifical Biblical Institute Press, Roma.
- Stanton, Graham. 1977. "5 Ezra and Matthaean Christianity in the Second Century", *Journal of Theological Studies* 28:67-83.
- , 1994. "Early Objections to the Resurrection of Jesus", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 79-94.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton U. P., Princeton (N. J.) (tr. esp.: *El auge del cristianismo*, tr. Sergio Coddou, Andrés Bello, Barcelona 2001).
- Stemberger, Günter. 1972. *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (Ca. 170 v. Chr.-100 n. Chr.)*, AnBib 56, Biblical Institute Press, Roma.
- , 1999. "The Sadducees - Their History and Doctrines", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge, 428-443.
- Stendahl, Krister. 1976. *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Filadelfia.
- , 1995. *Final Account: Paul's Letter to the Romans*, Fortress, Minneapolis.
- Stephens, Susan A. - John J. Winkler, eds. 1995. *Ancient Greek Novels: The Fragments. Introduction, Text, Translation, and Commentary*. Princeton U. P., Princeton (N. J.).
- Strack, H. L. - G. Stemberger. 1991 [1982]. *Introduction to the Talmud and Midrash*, T. & T. Clark, Edimburgo (tr. esp. del or. al.: *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. Miguel Pérez Fernández, corr. y rev. por Günter Stemberger, tr. Miguel Pérez Fernández - María Isabel Rodríguez Peralta, 2ª edn., Verbo Divino, Estella [Navarra] 1996).
- Stroumsa, G. U. 1981. "Le couple de l'ange et de l'esprit: Traditions juives et chrétiennes", *Revue Biblique* 88:42-61.
- Strugnell, J. 1958. "Flavius Josephus and the Essenes: *Antiquities* xviii.18-22", *Journal of Biblical Literature* 77:106-115.
- Stuhlmacher, Peter. 1993. "The Resurrection of Jesus and the Resurrection of the Dead", *Ex Auditu* 9:45-56.
- Swinburne, Richard. 1997. "Evidence for the Resurrection", en *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. Stephen T. Davis - Daniel Kendall - Gerald O'Collins, OUP, Oxford, 191-212.
- Tabor, James D. 1989. "'Returning to Divinity': Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses", *Journal of Biblical Literature* 108:225-238.
- Tan, Kim Huat. 1997. *The Zion Traditions and the Aims of Jesus*, SNTSMS 91, CUP, Cambridge.
- Tavard, George H. 2000. *The Starting Point of Calvin's Theology*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Thagard, P. 1978. "The Best Explanation: Criterion for Theory Choice", *Journal of Philosophy* 75:76-92.
- Theissen, Gerd - Annette Merz. 1998. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, SCM Press, Londres (tr. esp. del or. al.: *El Jesús histórico: manual*, tr. Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Sígueme, Salamanca 1999).

- , 1999. *A Theory of Primitive Christian Religion*, SCM Press, Londres (tr. esp.: *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, tr. Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Sígueme, Salamanca 2002).
- Thielman, Frank. 1989. *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, NovTSup, vol. 61, Brill, Leiden.
- Thiering, Barbara. 1992. *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, Nueva York.
- Thiselton, Anthony C. 1978. "Realized Eschatology at Corinth", *New Testament Studies* 24:510-526.
- , 1992. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Harper Collins, Londres - Nueva York.
- , 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids.
- Thrall, Margaret E. 1994-2000. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, 2 vols., ICC, T. & T. Clark, Edimburgo.
- , 2002. "Paul's Understanding of Continuity between the Present Life and the Life of the Resurrection", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 283-300.
- Tomson, P. J. 2002. "'Death, Where is thy Victory?' Paul's Theology in the Twinkling of an Eye", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 357-386.
- Torrance, Thomas F. 1976. *Space, Time and Resurrection*, Handsel Press, Edimburgo.
- Toynbee, J. M. C. 1971. *Death and Burial in the Roman World*, Johns Hopkins U. P., Baltimore.
- Trites, A. A. 1977. *The New Testament Concept of Witness*, CUP, Cambridge.
- Troeltsch, Ernst. 1912-25. *Gesammelte Schriften*, 4 vols., Mohr, Tubinga.
- Tromp, Nicholas J. 1969. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Biblica et Orientalia 21, Pontifical Biblical Institute Press, Roma.
- Troxel, Ronald L. 2002. "Matt 27.51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin", *New Testament Studies* 48:30-47.
- Tuckett, C. M. 1996. *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*. T. & T. Clark, Edimburgo.
- Updike, John. 1964. *Telephone Poles and Other Poems*, Alfred A. Knopf, Nueva York.
- Urbach, E. E. 1987. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.) - Londres.
- van der Horst, P. W. 1992. *Ancient Jewish Epitaphs*, Kok Pharos, Kampen.
- VanderKam, James C. 1984. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, CBQMS 16, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C.
- , 1995. *Enoch: A Man for All Generations*, U. of South Carolina Press, Columbia (S. C.).
- , 2001. *An Introduction to Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Van Eijk, A. H. C. 1971. "The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist", *Vigiliae Christianae* 25:94-120.
- , 1974. *La résurrection des morts chez les pères apostoliques*, Beauchesne, París.
- Verheyden, J. 2002. "Silent Witnesses: Mary Magdalene and the Women at the Tomb in the Gospel of Peter", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 457-482.
- Vermes, Geza. 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Collins, Londres (tr. esp.: *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador*, tr. José Manuel Álvarez Flórez - Ángela Pérez, 4ª edn., Muchnik, Barcelona 1997).

- , 2000. *The Changing Faces of Jesus*, Penguin, Londres.
- Vermeule, C. C. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Pottery*, U. of California Press, Berkeley (Ca.).
- Via, Dan O. 2002. *What is New Testament Theology?*, Fortress, Minneapolis.
- Viviano, Benedict - Justin Taylor. 1992. "Sadducces, Angels, and Resurrection (Acts 23:8-9)", *Journal of Biblical Literature* 111:496-498.
- von Rad, Gerhard. 1962-65. *Old Testament Theology*, 2 vols., Harper & Row - Oliver and Boyd, Nueva York - Edimburgo (tr. esp. del or. al.: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., ed. Luis Alonso Schökel, tr. Victoriano Martín Sánchez - Fernando Carlos Vevia Romero, 3ª edn., Sígueme, Salamanca 1976).
- Vos, J. S. 1999. "Argumentation und Situation in IKor. 15", *Novum Testamentum* 41:313-333.
- , 2002. "Die Schattenseite der Auferstehung im Evangelium des Paulus", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 301-313.
- Walker, P. W. L. 1999. *The Weekend That Changed the World: The Mystery of Jerusalem's Empty Tomb*, Marshall Pickering, Londres.
- Wall, Robert W. 2002. *The Acts of the Apostles. Introduction, Commentary, and Reflections*, en *NIB* 10: 1-368.
- Warmington, B. H. 1969. *Nero: Reality and Legend*, Chatto & Windus, Londres.
- Warnock, G. J. 1995. "Berkeley, George", en *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, OUP, Oxford, 89-92 (tr. esp.: *Enciclopedia Oxford de filosofía*, tr. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid 2001).
- Wartofsky, M. 1977. *Feuerbach*, CUP, Cambridge.
- Watson, Francis. 1994. "He is not Here': Towards a Theology of the Empty Tomb", en *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 95-107.
- Watts, Rikki E. 1997. *Isaiah's New Exodus and Mark*, WUNT 2.88, Mohr- Siebeck, Tubinga.
- Wedderburn, A. J. M. 1999. *Beyond Resurrection*, SCM Press, Londres.
- Weiser, Artur. 1962. *The Psalms*, OTL, SCM Press, Londres.
- Weitzmann, K., ed. 1979. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at the Museum of Art, November 13, 1977 through February 12, 1978*, Metropolitan Museum of Art - Princeton U. P., Nueva York.
- Wenham, David. 1987. "Being 'Found' on the Last Day: New Light on 2 Peter 3.10 and 2 Corinthians 5.3", *New Testament Studies* 33:477-479.
- Wenham, John W. 1981. "When Were the Saints Raised?", *Journal of Theological Studies* 32:150-152.
- , 1984. *Easter Enigma*, Paternoster, Exeter.
- Weren, W. J. C. 2002. "'His Disciples Stole Him Away' (Mt 28, 13): A Rival Interpretation of Jesus' Resurrection", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina, 147-163.
- West, M. L. 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*, OUP, Oxford.
- Westcott, B. F. 1903. *The Gospel According to St. John*, John Murray, Londres.
- Westfall, Cynthia Long. 1999. "The Relationship Between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration: 1 Peter 3.19-22", en *Resurrection*, ed. Stanley E. Porter - Michael A. Hayms - David Tombs, Sheffield Academic Press, Sheffield, 106-135.



- Whanger, Mary - Alan Whanger. 1998. *The Shroud of Turin: An Adventure of Discovery*, Providence House Publishers, Franklin (Tenn.).
- Wiesner, J. 1938. *Grab und Jenseits: Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit*, Töpelmann, Berlin.
- Wilckens, Ulrich. 1968. "The Tradition-History of the Resurrection of Jesus", en *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, ed. C. F. D. Moule, SCM Press, Londres, 51-76.
- , 1977. *Resurrection: Biblical Testimony to the Resurrection: An Historical Examination and Explanation*, The Saint Andrew Press, Edimburgo (tr. esp. del or. al.: *La resurrección de Jesús: estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, tr. Víctor A. Martínez de Lopera, Sígueme, Salamanca 1981).
- Wilde, Oscar. 1966 [1948]. *Complete Works of Oscar Wilde*, introd. V. Holland, Collins, Londres - Glasgow (tr. esp.: *Obras completas*, tr. y notas Julio Gómez de la Serna, RBA, Barcelona 2004).
- Wiles, Maurice. 1994. "A Naked Pillar of Rock", en *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, ed. Stephen Barton - Graham Stanton, SPCK, Londres, 116-127.
- Williams, Bernard A. O. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton U. P., Princeton (N. J.) - Oxford (tr. esp.: *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, tr. Alberto Enrique Álvarez - Rocío Orsi, Tusquets, Barcelona 2006).
- Williams, Margaret. 1999. "The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism", en *The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury - W. D. Davies - John Sturdy, vol. 3, *The Roman Period*, CUP, Cambridge.
- Williams, Michael A. 1996. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton U. P., Princeton (N. J.).
- Williams, Rowan D. 1982. *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*, Darton, Longman & Todd, Londres.
- , 2000. *On Christian Theology*, Blackwell, Oxford.
- Williams, Trevor S. M. 1998. "The Trouble with the Resurrection", en *Understanding, Studying and Reading New Testament Essays in Honour of John Ashton*, ed. Christopher Rowland - Crispin H. T. Fletcher-Louis, Sheffield Academic Press, Sheffield, 219-235.
- Williamson, H. G. M. 1998. *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, Paternoster Press, Carlisle.
- Winkler, J. J. 1980. "Lollianos and the Desperadoes", *Journal of Hellenic Studies* 100:155-181.
- Winston, David. 1979. *The Wisdom of Solomon*, AB 43, Doubleday, Nueva York.
- Winter, Bruce W. 1993. "Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26", en *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. 1, *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter - Andrew D. Clarke, Eerdmans - Paternoster, Grand Rapids - Carlisle, 305-336.
- , 2001. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Wise, Michael O. 1999. *The First Messiah: Investigating the Savior Before Christ*, HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Wissman, H. - G. Stemberger - P. Hoffman, et al. 1979. "Auferstehung", en *Theologische Realenzyklopädie*, De Gruyter, Berlin, 4:442-575.
- Witherington III, Ben. 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids.
- 1998a. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Paternoster, Carlisle - Grand Rapids.

- , 1998b. *Grace in Galatia: A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians*, T. & T. Clark, Edimburgo.
- Wolff, H. W. 1974. *Hosea*, Fortress, Filadelfia.
- Wolters, Al. 1987. "Worldview and Textual Criticism in 2 Peter 3:10", *Westminster Theological Journal* 49:405-413.
- Wright, David F. 1984. "Apocryphal Gospels: The 'Unknown Gospel' (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter", en *Gospel Perspectives*, vol. 5, *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. D. Wenham, JSOT Press, Sheffield, 207-232.
- , 1986. "Apologetic and Apocalyptic: The Miraculous in the Gospel of Peter", en *Gospel Perspectives*, vol 6, *The Miracles of Jesus*, JSOT Press, Sheffield, 401-418.
- Wright, N. T. 1986. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon* (= *Colossians*), TNTC, IVP - Eerdmans, Leicester - Grand Rapids.
- , 1991. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (= *Climax*), T. & T. Clark - Fortress, Edimburgo - Minneapolis.
- , 1992. *The New Testament and the People of God* (*Christian Origins and the Question of God* vol. 1) (= *NTPG*), SPCK - Fortress, Londres - Minneapolis.
- , 1993. "On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21" (= "Becoming the Righteousness"), en *Pauline Theology*, vol. 2, *1 & 2 Corinthians*, ed. David M. Hay, Fortress, Minneapolis, 200-208.
- , 1994. "Gospel and Theology in Galatians" (= "Gospel and Theology"), en *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. Ann Jervis - Peter Richardson, Sheffield Academic Press, Sheffield, 222-239.
- , 1996a. *Jesus and the Victory of God* (*Christian Origins and the Question of God* vol. 2) (= *JVG*), SPCK - Fortress, Londres - Minneapolis.
- , 1996. "The Law in Romans 2" (= "Law"), en *Paul and the Mosaic Law*, ed. J. D. G. Dunn, Mohr, Tübinga, 131-150.
- , 1997. *For All Gods Worth* (= *God's Worth*), SPCK - Eerdmans, Londres - Grand Rapids.
- , 1999. "In Grateful Dialogue: A Response" (= "Grateful Response"), en *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T Wright's Jesus and the Victory of God*, ed. Carey C. Newman, IVP, Downers Grove (Ill.), 244-277.
- , 1999. "New Exodus, New Inheritance: the Narrative Substructure of Romans 3-8" (= "Exodus"), en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. S. K. Soderlund - N. T. Wright, Eerdmans, Grand Rapids, 26-35.
- , 1999. *The Millennium Myth*, Westminster - SPCK, Louisville - Londres.
- , 2000. "Paul's Gospel and Caesar's Empire" (= "Paul's Gospel"), en *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, ed. Richard A. Horsley, TPI, Harrisburg (Pa.), 160-183.
- , 2000. "A New Birth?", recensión de la obra de J. D. Crossan *The Birth of Christianity*, en *Scottish Journal of Theology* 53:72-91.
- , 2000. "Resurrection in Q?", en *Christology, Controversy and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, ed. D. G. Horrell - C. M. Tuckett, Brill, Leiden, 85-97.
- , 2002. *The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflections* (= *Romans*), en *NIB* 10.393-770.
- , 2002. "Resurrection: From Theology to Music and Back Again" (= "From Theology to Music"), en *Sounding the Depths: Theology Through the Arts*, ed. J. Begbie, SCM Press, Londres, 193-202.

- , 2002. "Paul and Caesar: A New Reading of Romans" (= "Paul and Caesar"), en *A Royal Priesthood. The Use of the Bible Ethically and Politically*, ed. C. Bartholemew, Paternoster, Carlisle, 173-193.
- , 2002. "Jesus' Resurrection and Christian Origins", en *Gregorianum* 83/4:615-635.
- , 2002. "Coming Home to St Paul? Reading Romans a Hundred Years after Charles Gore", *Scottish Journal of Theology* 55:392-407
- Xella, P. 1995. "Death and the Afterlife in Canaanite and Hebrew Thought", en *Civilisations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson - J. Baines - G. Beckman - K. S. Rubinson, Macmillan, Nueva York, 2059-2070.
- Yamauchi, E. M. 1965. "Tammuz and the Bible", *Journal of Biblical Literature* 84:283-290.
- , 1998. "Life, Death and the Afterlife in the Ancient Near East", en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker, Eerdmans, Grand Rapids, 21-50.
- Zanker, Paul. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*, U. of Michigan Press, Ann Arbor (Mich.) (tr. esp. del or. al.: *Augusto y el poder de las imágenes*, tr. Pablo Diener Ojeda, rev. Walter Trillmich, Alianza Editorial, Madrid 1992).
- Zeller, D. 2002. "Erscheinungen Verstorbener im griechisch-römischen Bereich", en *Resurrection in the New Testament* (FS J. Lambrecht), ed. R. Bieringer - V. Koperski - B. Lataire, Peeters, Lovaina 1-19.
- Zimmerli, Walther. 1971 [1968]. *Man and His Hope in the Old Testament*, Allenson, Naperville (Ill.).

[683](#) *Ep. Ap.* 2.

[684](#) *Ep. Ap.* 11 (etióp.). En el paralelo copto, Andrés es invitado a observar que los pies de Jesús están tocando realmente el suelo, lo cual demuestra que no es un fantasma.

[685](#) *Ep. Ap.* 19.

[686](#) *Ep. Ap.* 21.

[687](#) *Ep. Ap.* 21; cf. *Hch. Pablo y Tecla* 37.

[688](#) *Ep. Ap.* 24.

[689](#) *Ep. Ap.* 25 (según la versión copta).

[690](#) Puesto que las obras de Papías no han llegado hasta nosotros, resulta difícil decir hasta qué punto eran enjundiosas. Sí sabemos que compuso cinco *suggramata* (Eus. *HE* 3.39.1) que probablemente eran mayores que *I Clemente*, aunque quizá no de las proporciones de las obras de Justino. Sobre Justino, sigue siendo importante el estudio de Chadwick 1966. Entre otros autores de este período debemos mencionar a Melitón de Sardes; aun cuando lo que ha llegado hasta nosotros de su obra no es mucho, su tratado *Sobre la Pascua* contiene una descripción memorable (102.760-764) del triunfo de Cristo sobre la muerte y de cómo lleva al género humano al cielo; véase Hill 2002 [1992], 105s.

[691](#) Cf. *Mart. Pol.* 9.2.

[692](#) Esto difícilmente se puede tomar como prueba de que él o cualquier otra persona hubieran confundido la creencia en la resurrección de Jesús con primitivas prácticas nigrománticas (véase p.ej. Riley 1995, 44-47; véase *supra*, 98s.). Si Justino hubiera sabido de la posibilidad de que alguien hiciera tales indicaciones, cabe dudar de si habría o no considerado este argumento como un puente tan útil para guiar por él a sus lectores paganos.

[693](#) Sobre las aparentes incoherencias dentro del quiliasmo de Justino, cf. Hill 2002 [1992], 25-27.

[694](#) En la expresión clave *meta ten hagian anastasin*, algunos editores han propuesto leer *hagion* por *hagian*, es decir “tras la resurrección de los santos”, el número completo del pueblo de Dios. Otto (en Migne *PG* 6.736) explica que Justino parece considerar una doble resurrección, primero de los benditos (*hagia*) y luego de todos los demás. (Esto puede remontarse a esa particular comprensión de 1 Cor 15,23s. o quizá a Ap 20, o a una combinación de ambas cosas.)

[695](#) Metodios, según se cuenta en Epifanio *Haer.* 64 (en Focio *Bib.* 234), recoge un dicho de Justino: “lo que es mortal es heredado, pero lo que es inmortal hereda; y que, en efecto, la carne muere, pero el reino del cielo vive”. Esto podría significar algo o nada. Cosas parecidas se podrían decir acerca de la conversación que se ha conservado entre Justino y el prefecto en el último juicio de aquél (*Martirio de Justino* cap. 4).

[696](#) Existe algo de debate respecto a si realmente procede de Justino; un buen argumento a favor de su autenticidad es presentado en Prigent 1964, 28-67; cf. también Bynum 1995, 28s.

[697](#) *Od.* 2.304.

[698](#) *He tes sarkos hyparchen palingenesia* *PG* 6.1581. Cp. *supra*, 65s.

[699](#) *Pneumatike mone*, PG 6.1588.

[700](#) Esto se parece más a la teoría atribuida a Demócrito por Epicuro y Plinio: véase 66s. *supra*.

[701](#) Grant 1954 discute la autoría de Atenágoras, pero queda rebatido hasta cierto punto por Pouderon 1986. Cf. también Bynum 1995, 28s., con extensa bib. Atenágoras no muestra signo alguno del quiliasma de Justino: véase Hill 2002 [1992], 107s.

[702](#) Sobre este tema, que se hizo famoso en el siglo III, véase Bynum 1995, 32s.

[703](#) Véase Bynum 1995, 30s.

[704](#) Véase esp. *Autol.* 2.10-27; también 3.9.

[705](#) *Autol.* 1.7.

[706](#) En *Autol.* 2.27, Teófilo insiste en que los seres humanos no fueron creados ni mortales ni inmortales, sino capaces de ambas cosas. Al pecar se volvieron mortales, pero ahora tienen la oportunidad de volver esto del revés, puesto que quienes se salven obtendrán la resurrección y así heredarán la incorrupción.

[707](#) *Autol.* 1.8.

[708](#) *Autol.* 1.13.

[709](#) Véase cap. 2 *supra*.

[710](#) *Autol.* 1.13.

[711](#) *Autol.* 2.38.

[712](#) *Ibid.*, citando Sal 51,10; Prov 3,8. Sobre la teoría de Teófilo acerca de la “semana de siete días” de la historia universal, véase Hill 2002 [1992], 162s.; y cp. Plut. *De Isid.* 47.

[713](#) *Oct.* 11.7s. Sobre Protesilao, véase 102s *supra*.

[714](#) *Octavio* 34.6-12.

[715](#) *Octavio* 38.3s.

[716](#) Véase Kelly 1972 [1960], 163-165.

[717](#) *Apol.* 18.3s.

[718](#) *ANF* 3.545-394; para estudios recientes, véase Bynum 1995, 35; entre trabajos anteriores, cf. p.ej. Siniscalco 1966, cap. 5. El poema antimarcionita sobre la resurrección (*ANF* 4.145s.), lo mismo que la colección a la cual pertenece, fue en otro tiempo atribuido a Tertuliano, pero en la actualidad no se considera suyo. Hace hincapié, como muchos apologistas, en la necesidad de la restauración de la carne, como una cuestión de justicia, y en la facilidad de que suceda, basada (como es habitual) en el poder creador de Dios. Sin resurrección corporal, la muerte mantiene su victoria sobre lo que Dios hizo y ya honró. Tertuliano hace referencia a la resurrección en otros lugares de sus escritos, pero el tratado en el que se ocupa directamente de este tema es detallado y nos dice más que suficiente para nuestro presente estudio. Sobre el intenso quiliasma de Tertuliano, y sus debates sobre esta materia con adversarios que, no obstante, creían como él en una resurrección corporal, véase Hill 2002 [1992], 27-32.

[719](#) Cf. 1 Cor 15,50 (“la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios”), citado con frecuencia contra la posición que Pablo como tal está defendiendo (*supra*, 446-447).

[720](#) *De res.* 55 ad fin. (la cursiva es de la traducción: ANF 3.589).

[721](#) Tertuliano desarrolló versiones judías de esta historia: los hijos de Israel en su peregrinación por el desierto se dieron cuenta de que su calzado y su ropa no se desgastaban (Dt 8,4). Ni tampoco, dice él, crecían su pelo ni sus uñas; esto parece ser una expansión legendaria del propio Tertuliano, al que siguió san Jerónimo. Sobre todo esto, véase Satran 1989.

[722](#) Bynum 1995, 38.

[723](#) Sobre el martirio como contexto de gran parte de los escritos de este período relativos a la resurrección, véase Bynum 1995, 43-47. Sobre la importancia que para Ireneo tenían los martirios de Lyon, véase *infra*, 672.

[724](#) *Adv. Haer.* 2.29.1. Sobre el movimiento valentiniano, véase p.ej. Mirecki 1992b. Valentín como tal desarrolló su actividad a mediados del s. II, y sus seguidores continuaron siendo hasta varios siglos después un grupo identificable.

[725](#) *Adv. Haer.* 2.29.2.

[726](#) *Adv. Haer.* 2.33.1-5. El doctor Andrew Goddard me indica que la creciente insistencia en la resurrección de justos y malvados por igual puede deberse a que la resurrección se basaba más en el juicio venidero que (como sucede con Pablo) en la resurrección de Jesús como el Mesías que garantiza la resurrección de su pueblo.

[727](#) *Adv. Haer.* 2.33-35, que introduce la idea de un número fijo de salvados determinado por Dios.

[728](#) *Adv. Haer.* 2.34.1.

[729](#) *Adv. Haer.* 2.34.4.

[730](#) *Adv. Haer.* 5.3.2s.

[731](#) *Adv. Haer.* 5.4s.

[732](#) *Adv. Haer.* 5.6.1.

[733](#) *Adv. Haer.* 5.6.2.

[734](#) *Adv. Haer.* 5.7.1.

[735](#) *Adv. Haer.* 5.7.2.

[736](#) *Adv. Haer.* 5.8.1-4.

[737](#) *Adv. Haer.* 5.9.1, 4.

[738](#) *Adv. Haer.* 5.9.3s.

[739](#) *Adv. Haer.* 5.10.1s.

[740](#) *Adv. Haer.* 5.10.2-11.2.

[741](#) *Adv. Haer.* 5.12.1-6.

- [742](#) *Adv. Haer.* 5.13.1.
- [743](#) *Adv. Haer.* 5.13.2.
- [744](#) *Adv. Haer.* 5.13.3. Cf. también 3.23.7, que subraya (con 1 Cor 15,20-28) que la muerte se debe ver como un enemigo que acabará siendo destruido por completo.
- [745](#) *Adv. Haer.* 5.13.1, 5.
- [746](#) *Adv. Haer.* 5.14.
- [747](#) *Adv. Haer.* 5.15.1.
- [748](#) *Adv. Haer.* 5.15.2s.
- [749](#) *Adv. Haer.* 5.17s.
- [750](#) *Adv. Haer.* 5.20.1s.
- [751](#) *Adv. Haer.* 5-25.23-30.
- [752](#) *Adv. Haer.* 5.31.1; los herejes dicen que Jesús, “inmediatamente después de expirar en la cruz, partió indudablemente hacia lo alto, dejando su cuerpo a la tierra”. Ireneo cita, entre otras pruebas bíblicas, un pasaje al que también recurre en 4.22.1, donde dice que procede de Jeremías. No se encuentra en ninguno de los mss del AT que conocemos; Justino (*Diál.* 72) declara que los judíos lo habían quitado de sus textos para que no se usara contra ellos. Véase también *Adv. Haer.* 3.20.4 (donde Ireneo dice que procede de Isaías).
- [753](#) *Adv. Haer.* 5.31.2.
- [754](#) *Adv. Haer.* 5.32-35. Véase también *supra*, en la sección sobre Papías (606s.).
- [755](#) *Adv. Haer.* 5.35. Sobre este tema y su papel más amplio en Ireneo, cf. Hill 2002 [1992], 254-259.
- [756](#) *Adv. Haer.* 5.36.2.
- [757](#) *Iren., Frags.* 9, 10, 12, el último de los cuales expone una vez más el ejemplo de la semilla y la planta. Juan Damasceno vivió a finales del s. VII y comienzos del VIII.
- [758](#) Sobre la compleja tarea de descubrir cuál de las obras atribuidas a él escribió realmente Hipólito, y sobre la compaginación de su visión de renovación cósmica con una existencia post mórtem individual y bienaventurada en el presente y con la resurrección en el futuro, véase Hill 2002 [1992], 160-169.
- [759](#) *Cristo y Anticr.* 63s.
- [760](#) *C. Plat.* 1.
- [761](#) *C. Plat.* 2.
- [762](#) Sobre Orígenes, véase Crouzel 1989; sobre la resurrección, y el debate posterior, véase DeChow 1988, 373-384; Clark 1992; Bynum 1995, 63-71, con una completa bib.; Hill 2002 [1992], 176-189. Entre estudios anteriores, el de Chadwick 1948 sigue siendo fundamental, junto con Chadwick 1933. Véanse también Perkins 1984, 372-377; Coakley 2002, 136-141.
- [763](#) Bynum 1995, 64. La necesidad de Orígenes de combatir el quiliasmo y su particular versión de la resurrección corporal, y de defender al mismo tiempo su propia versión de esa misma doctrina, centra particularmente la atención de Hill, loc. cit.



[764](#) *Sobre los Sal.* 1.5: en Metodio, *De res.* 1.22s. Para la cuestión entera, véase Clark 1992, 89 n. 31. Podemos preguntarnos si C. S. Lewis era consciente de la ascendencia de su argumentación de 1960 [1947], 155: “Probablemente sea una loca fantasía... que cada espíritu deba recobrar aquellas unidades particulares de materia que rigió antes. Para empezar, no habría bastante para todos... Tampoco la unidad de nuestros cuerpos, ni siquiera en esta vida presente, consiste en retener las mismas partículas. Mi forma permanece una, aun cuando la materia cambia en ella continuamente. Soy, en ese sentido, como la curva de una cascada”.

[765](#) Bynum 1995, 66.

[766](#) Bynum 1995, 67-69.

[767](#) *De princ.* 2.10.1.

[768](#) *De princ.* 2.10.3, citando 1 Cor 15,51.

[769](#) *De princ.* 23.6.4, tras haber citado 2 Cor 5,1, que habla del nuevo cuerpo “no hecho por mano humana”. Orígenes parece suponer que el sol, la luna, etc., por ser parte de la creación originaria, están en ese sentido “hechos por mano humana”. Es en puntos como éste donde algunos, contemporáneos suyos o posteriores, se han preguntado si Orígenes compartía en alguna medida la antigua creencia pagana (descrita en el cap. 2 *supra*) de la “inmortalidad astral”: véase p.ej. Scott 1991.

[770](#) *De princ.* 3.6.5.

[771](#) Hoffman 1987 (el libro se reconstruye a partir de las abundantes citas recogidas en la propia obra de Orígenes; sobre los problemas que comporta esta empresa, las observaciones de Chadwick 1953, xxii-xxiv siguen siendo saludables. Un útil resumen de las objeciones de Celso que, pasando por Trifón, el adversario de Justino, sitúa su origen en temas del siglo I, se encuentra en Stanton 1994.

[772](#) Hoffman 1987, 60.

[773](#) Hoffman 1987, 67s.

[774](#) Hoffman 1987, 68.

[775](#) Hoffman 1987, 71.

[776](#) Hoffman 1987, 133 n. 39 (con refs.) señala que esta comparación era habitual en la polémica anticristiana.

[777](#) Hoffman 1987, 72.

[778](#) Hoffman 1987, 90.

[779](#) Hoffman 1987, 109.

[780](#) Hoffman 1987, 110.

[781](#) Hoffman 1987, 112.

[782](#) *C. Cels.* 1.70.

[783](#) *C. Cels.* 2.43.

[784](#) *C. Cels.* 2.55s.

- [785](#) C. *Cels.* 2.56.
- [786](#) C. *Cels.* 2.57.
- [787](#) C. *Cels.* 2.58.
- [788](#) C. *Cels.* 2.59.
- [789](#) C. *Cels.* 2.60s.
- [790](#) C. *Cels.* 2.62.
- [791](#) C. *Cels.* 2.63.
- [792](#) C. *Cels.* 2.64.
- [793](#) C. *Cels.* 2.65, 67. Véase la parecida línea de pensamiento de Coakley 2002 cap. 8.
- [794](#) C. *Cels.* 2.69.
- [795](#) C. *Cels.* 2.77.
- [796](#) C. *Cels.* 5.18; la cita es de Celso.
- [797](#) C. *Cels.* 5-18s.
- [798](#) C. *Cels.* 5.20s.
- [799](#) C. *Cels.* 5-22. Riley utiliza la palabra “escuritístico” en un sentido extraño cuando dice que la deducción de la resurrección corporal que Orígenes hace a partir de la Escritura estaba simplemente “basada en su método de interpretación”, y que dado que sus adversarios tenían otros métodos de interpretación los resultados a los que llegaban eran tan “escuritísticos” como los suyos (1995, 61). Podemos ver lo que Riley quiere decir con esto cuando declara que Marción fue “uno de los cristianos más escuritísticos<sup>7</sup> de su tiempo” (64). ¡Marción, que rechazaba íntegramente el Antiguo Testamento y “revisaba” el Nuevo con un gran par de tijeras!
- [800](#) C. *Cels.* 5.23. El mismo argumento se repite más o menos en otro contexto en 6,29.
- [801](#) Como señala Chadwick (1953, 281 n. 6), ésta era una cita ya manida de Eurípides (*Frag.* 292).
- [802](#) C. *Cels.* 5.56; aún más justificado en 5.57. Orígenes dice que esta cuestión se debe tratar en el marco de una exposición de los textos evangélicos mismos.
- [803](#) C. *Cels.* 5.58. En otros lugares, Orígenes se mostraba bastante dispuesto a dejar el significado literal: “Si alguien estudia cuidadosamente los evangelios con respecto a las incongruencias en asuntos históricos... se queda mareado y, o bien abandonará cualquier intento de establecer la verdad de los evangelios y -puesto que no se atreve a negar plenamente su creencia con respecto a (la historia de) nuestro Señor- escogerá al azar uno de ellos, o bien aceptará que la verdad de estos cuatro no estriba en el texto literal” (*Comm. in Ioannem* 10.3.2).
- [804](#) C. *Cels.* 7.32.
- [805](#) C. *Cels.* 7.33s.
- [806](#) C. *Cels.* 7.35.

- [807](#) Para una breve introducción, véase p.ej. Harvey 2000.
- [808](#) Véase también *infra*, 659s., sobre el *Libro de Tomás el Atleta*.
- [809](#) Véase p.ej. Charlesworth 1992. Texto y tr. en Charlesworth 1977 [1973]; tr. actualizada en Charlesworth 1985, 725-771.
- [810](#) Creación: p.ej. *Od. Sl.* 7.9; 16.5-20. Encarnación: p.ej. 7.6 y frecuentemente.
- [811](#) Sobre el Espíritu, véase esp. p.ej. *Oda* 36. Una primitiva fórmula trinitaria remata la *Oda* 23 (23.22).
- [812](#) *Od. Sl.* 3.5; 11.12 (donde el descanso es “inmortal”); 16.12, etc.; véase la anotación de Charlesworth (1977 [1973], 20 n. 7).
- [813](#) P.ej. *Od. Sl.* 3.8s.; 6.18.
- [814](#) *Od. Sl.* 9.7; 17.2; 28.6s; 33.9, 12; 40.6.
- [815](#) *Od. Sl.* 11.16, 18, 23, 24; 20.7. Quizá resulte sorprendente que Hill 2002 [1992], 125s. no estudie esto más. Para todo el tema de la inmortalidad en las *Odas*, véase Charlesworth 1985, 731.
- [816](#) *Od. Sl.* 15.8-10.
- [817](#) Sobre la traducción de *Od. Sl.* 17.13, véase Charlesworth 1977 [1973], 77 n. 17. Este poema tal vez sea una anticipación de la escena de “la angustia del infierno” de 42: véase *infra*.
- [818](#) *Od. Sl.* 29.1, 3-6.
- [819](#) *Od. Sl.* 41.4, 12; Charlesworth 1977 [1973], 142 n. 7 cita a H. Leclercq como autor que toma el v. 4 como una referencia a la resurrección, aunque Charlesworth opta por la encarnación. El verbo en cuestión (*rum*), como en 29.3, se puede traducir por “exaltado” o por “resucitado”, como queda reflejado en las dos traducciones de Charlesworth (1977 [1973], 141 frente a 1985, 770; 1992, 114).
- [820](#) *Od. Sl.* 22.8-12.
- [821](#) *Od. Sl.* 42.10-18.
- [822](#) Véase la anotación de Charlesworth 1977 [1973], 147 n. 17.
- [823](#) Véase *supra* 219-225.
- [824](#) *Supra*, 377-380.
- [825](#) Sobre ella véanse Metzger 1977; Petersen 1994.
- [826](#) Véase *supra*, 76, 78, 84.
- [827](#) Sobre la opinión del NT, cf. p.ej. 1 Tim 6,16: Jesús es el único que posee la inmortalidad por derecho propio. Véase 340 *supra*.
- [828](#) Véase Perkins 1984, 351s. Para el trasfondo judío, véase p.ej. Bauckham 1998a, 275s.
- [829](#) Véanse Hennecke 1965, 425-531 (texto con introd. detallada); Attridge 1992 (introd. clara con bib. reciente); Elliott 1993, 429-511. Para un análisis, véase Riley 1995, 167-175.

[830](#) Véase Hill 2002 [1992], 126s., donde se hace referencia a otros estudios.

[831](#) *Hch. Tom.* 31; cf. Bornkamm 430s. (en Hennecke 1965).

[832](#) *Hch. Tom.* 147 (Hennecke 1965, 520s.).

[833](#) Cf. Robinson 1982, 6. Incluyo el recientemente publicado *Evangelio del Salvador* por razones que resultarán obvias (véase Hedrick - Mirecki 1999).

[834](#) Sobre los hallazgos de Nag Hammadi, véase Robinson 1979; para una reseña de la investigación sobre el texto más importante para nuestros fines, véase Fallón - Cameron 1989.

[835](#) Sobre *Ev. Tom.* cf. *NTPG* 433-443; *JVG* 72-74. Para esta obra, muchos especialistas se han decidido por una fecha de mediados del siglo II; pero hoy en día varios, p.ej. Koester y Patterson, defienden la de mediados del siglo I. Véanse los resúmenes p.ej. de Elliott 1993, 123-147; y ténganse en cuenta los nuevos argumentos en favor de finales del s. II en Perrin 2002.

[836](#) Koester, en Robinson 1977, 117. Existen muchos ejemplos interesantes del uso gnóstico de escritos del Nuevo Testamento, entre ellos varios relacionados con la resurrección, en Pagels 1975.

[837](#) Véase Riley 1995, 130. Para otras interpretaciones, véase Miller 1992 [1991], 309. Véase *Ev. Tom.* 29; 87; 112. Es posible, no obstante, que el “desvestirse” de la versión copta sea una traducción errónea de una palabra siríaca que significa “renunciar”: véase Perrin 2002, 40.

[838](#) Cf. *Ev. Tom.* 56: la persona que entiende el mundo ha encontrado sólo un cadáver, y de la persona que ha encontrado un cadáver (es decir, que se da cuenta de que el mundo es sólo una cáscara inerte) no es digno el mundo.

[839](#) *Ev. Tom.* 50.3: “Si os preguntan: ¿Cuál es el signo de vuestro Padre que está en vosotros?, decidles: Es movimiento y reposo (*anapausis*)”. Véase Patterson - Robinson - Bethge 1998, ad loc. La idea de “descanso” también se encuentra en la versión del dicho 2 en *P. Oxy. 654* (“tras haber reinado, descansarán”). Cf. *Reg.* 43.34s.

[840](#) Riley 1995, 131.

[841](#) *Mc* 14,58/*Mt* 26,21; *Mc* 15,29/*Mt* 27,40; *Jn* 2,19; cf. *Mc* 13,2; *Hch* 6,14.

[842](#) *Jn* 2,21; cf. *2 Cor* 5,1-5.

[843](#) Esto lo sostiene en detalle Riley 1995, 133-156, cuya idea principal es que proporciona indicios de una forma de cristianismo primitivo que negaba específicamente la resurrección corporal tanto de Jesús como de sus seguidores. Este autor conjetura que existió una versión primitiva del dicho que los cristianos joánicos adaptaron en una dirección (para que hablara de resurrección corporal) y que los cristianos de Tomás adaptaron en la dirección contraria. Por supuesto, otras historias conjeturales acerca de la tradición son igualmente posibles.

[844](#) Dichos 29; 87; 112.

[845](#) Dicho 100: “Dad al César lo que es del César, dad a dios lo que es de dios y dadme a mí lo que es mío”. En otras palabras, Jesús es superior a “dios”, lo mismo que “dios” es superior al César.

- [846](#) Tr., con una breve introd., en Robinson 1977, 188-194 (J. D. Turner).
- [847](#) *Tom. Atl.* 138.39-139.30; el coito humano es denunciado de nuevo en 139.33-140.3; 144.9s.
- [848](#) *Tom. Atl.* 141.16-19.
- [849](#) *Tom. Atl.* 142.10-143.10; 143-11-144.19.
- [850](#) *Tom. Atl.* 145.8-16.
- [851](#) Estoy por una vez de acuerdo con Riley (1995, 167). Incluso estoy de acuerdo con el modo en que describe, como un ‘venerable contexto filosófico’, la cosmovisión en cuestión, en la cual el alma debe permanecer “ingrÁvida y pura” y debe resistirse a ser capturada y arrastrada hacia abajo mediante su identificación con la esfera material. No parece darse cuenta de que es exactamente lo contrario de lo que los cristianos primitivos (y muchÍsimos judÍos) creían acerca del orden creado, la naturaleza de la vida humana y el destino Último de los seres humanos.
- [852](#) Para el texto, véase Peel en Robinson 1977, 50-53; también en Peel 1969, con un análisis detallado; resumido p.ej. en Peel 1992, con bib. más reciente. Véase también p.ej. Perkins 1984, 357-360.
- [853](#) *Reg.* 43.30-44.4 (la numeración del texto responde a su posición dentro del cÓdice I de NH).
- [854](#) Véase Peel 1969, 37.
- [855](#) *Reg.* 44.13-38.
- [856](#) *Reg.* 45.32-35.
- [857](#) *Reg.* 45.36-46.2.
- [858](#) *Reg.* 46.16-19.
- [859](#) *Reg.* 47.2-27. Peel 1969, 42 habla de que al creyente se le da una “carne nueva y transformada cuando asciende al cielo al morir”.
- [860](#) *Reg.* 47.30-48.6 (la cursiva, por supuesto, es mía).
- [861](#) Puesto de relieve por Peel 1969, 43.
- [862](#) *Reg.* 48.6-11.
- [863](#) *Reg.* 48.12-16, 27s.
- [864](#) *Reg.* 48.34-38.
- [865](#) *Reg.* 49.14-16; cf. Peel 1969, 45s.
- [866](#) *Reg.* 49.16-24.
- [867](#) *Reg.* 49.25-36.
- [868](#) Véase esp. Peel 1969, 139-150.
- [869](#) Robinson 1982; véase también Riley 1995, 8s.

- [870](#) Será más práctico examinar el *Evangelio de Pedro*, que no es de Nag Hammadi, en el cap. 13 *infra* (723-727).
- [871](#) Cf. Staats en Wissman - Stemberger - Hoffman et al. 1979, 474.
- [872](#) *Ev. Fel.* 68.31-37 (tr. W. W. Isenberg en Robinson 1977, 141).
- [873](#) *Ev. Fel.* 73.1-8.
- [874](#) *Ev. Fel.* 56.15-57.8. La idea de que el Señor “primero resucitó y luego murió”, y la conexión de esto con el bautismo, tiene un interesante paralelo moderno en Barker 1997.
- [875](#) Véanse p.ej. Gaffron 1970, citando un paralelo de Hipólito; Van Eijk 1971. Esto podría significar que (como algunos dirían del autor de *Regino*) el autor del *Ev. Fel.* era un creyente ortodoxo confundido, más bien que (como Robinson: véase *infra*) un gnóstico que hace una pequeña concesión en una dirección ortodoxa.
- [876](#) *Ev. Fel.* 57.9-22.
- [877](#) Menard 1975.
- [878](#) Véase también Perkins 1984, 360-362. Robinson 1982, 16s. dice que *Felipe* representa aquí lo más que el gnosticismo “podía aproximarse a la ortodoxia sin abandonar su posición básica de contraste”, y cita el *Apócrifo de Santiago* 14.35s. (mencionado *infra*) como ulterior apoyo. Su afirmación, no obstante, de que la postura de *Felipe* acerca del cuerpo futuro es la misma que la de Pablo resulta francamente absurda.
- [879](#) *Ap. Pe.* (NH 7) 72.9-26. Jesús aparece también como una gran luz en la *Carta de Pedro a Felipe* 134.9-18. Véase también la visión de María en el *Ev. María* 10.10-16 (Robinson 1977, 471-474, aquí en 472).
- [880](#) *Ap. Pe.* 83.6-15.
- [881](#) *Ap. Pe.* 83.15-84.6.
- [882](#) *Ap. Sant.* 2.16-28.
- [883](#) *Ap. Sant.* 7.35-8.4.
- [884](#) *Ap. Sant.* 14.32-36.
- [885](#) 1 *Ap. Sant.* (NH 5) 29.16-19.
- [886](#) *Ep. Pe. Fel.* 133.15-17. Texto tr. Wisse en Robinson (ed.), 1977, 395-398, aquí en 395.
- [887](#) *Ep. Pe. Fel.* 134.9-19.
- [888](#) *Ep. Pe. Fel.* 137.6-9.
- [889](#) Robinson 1982, 10s.
- [890](#) *Exp. Al.* 134.6-29.
- [891](#) Hedrick - Mirecki 1999.
- [892](#) *Ev. Salv.* 107.12.3s. (líneas 4-22).
- [893](#) *Ev. Salv.* 122 (líneas 60-63). Hay también una referencia al descenso de Jesús al Hades “motivado por las almas que están atadas en ese lugar”: 97.2.1 (líneas 59-63).

[894](#) En la primera frase he cambiado “cuerpos”, que aparece en Hedrick - Mirecki 35, por el singular “cuerpo”, de acuerdo con el copto *soma*.

[895](#) Robinson 1982.

[896](#) Nada en el ámbito investigador de la última generación ha impugnado la afirmación de Moule 1966, 112: “incluso el más espiritualizado fariseísmo paulino se aparta del tipo de gnosticismo puesto de manifiesto por la carta a Regino”.

[897](#) Conservada en Eus. *HE* 5.1.1-2.8.

[898](#) Eus. *HE* 5.1.63. A continuación recoge otra anécdota significativa: uno de los encarcelados por profesar la fe cristiana, un tal Alcibíades, llevaba en la cárcel una vida de gran austeridad, pues sólo comía pan y sólo bebía agua. Los demás cristianos lo persuadieron para que ampliara su dieta para que nadie supusiera que había dado en creer que las cosas materiales eran malas en sí mismas.

[899](#) P.ej. Robinson 1982, 6, que opone la trayectoria “izquierdista” representada por el gnosticismo del siglo II (que, según él, se “moduló” a partir de un sector del radicalismo apocalíptico anterior) al proceso en virtud del cual “la línea principal del cristianismo... se estandarizó, se solidificó y se domesticó, moviéndose, como acostumbra a hacer las sectas en la segunda y la tercera generaciones, hacia la corriente dominante del entorno cultural”. Basta con imaginar lo que Ignacio, Policarpo o Justino habrían contestado, al afrontar el martirio, para ver lo carente de base que este cuadro es en realidad -y para preguntarse por qué ha resultado tan seductor entre los investigadores de la última generación-.

[900](#) Sobre la no persecución de gnósticos, y su conexión con el hecho de que éstos no creían en la resurrección, véase Bremmer 2002, 51s., citando a Frensd 1954 y Holzhausen 1994. Véase también Pagels 1980. Ireneo (*Adv. Haer.* 1.24.6; 3.18.5; 4.33.9) expone esta argumentación en diversos contextos; véase también Tert. *Scorp.* 1.6; Eus. *HE* 4.7.7.

[901](#) Véase *NTPG* 155s., con otras refs.

[902](#) Resulta ambigua la grandilocuente afirmación de Robinson 1982, 37 de que la visión gnóstica de la “resurrección” (que él describe así: “Para Jesús, resucitar con resplandor incorpóreo; para el iniciado, recrear esta clase de resurrección en éxtasis; y para esta religiosidad, oscurecer los dichos de Jesús mediante diálogos hermenéuticamente tendenciosos entre Cristo resucitado y sus discípulos gnósticos” -un resumen sorprendente de estos textos-) es tan *coherente* como la ortodoxa. Internamente coherente puede ser. Pero Robinson parece que quiere decir algo más: que tiene un derecho tan válido como Justino o Ireneo, pongamos por caso, a estar en relación de línea directa con la visión pascual de los primeros discípulos. Nuestro estudio histórico hace completamente imposible esta idea.

[903](#) Texto (conservado sólo en una paráfrasis árabe del resumen de Galeno de la *República*) tr. En Beard – North – Price 1998, 2.338.

[904](#) Riley 1995, 179 saca la conclusión totalmente opuesta: que “la idea primitiva de la resurrección de Jesús y el estado post mórtem de sus seguidores era espiritual, y estaba representada de diversas maneras por Pablo, la Iglesia helenística en gran medida y el cristianismo de Tomás”; y que “la concepción anterior” era que “Jesús había resucitado vivo como un ser espiritual, con un cuerpo espiritual de luz”, mientras que para sí mismos “esperaban en la promesa de un más allá celestial, para ser libres del cuerpo y sus



sufrimientos como seres espirituales”. ¿En qué diferían, entonces, de los paganos de su entorno? ¿Por qué eran perseguidos?

[905](#) Hch 2,36. Esto es, por supuesto, visto desde la perspectiva de Lucas; véase *infra*.

[906](#) Flp 2,11.

[907](#) Sobre los cuales, véase *JVG* 495-497.

[908](#) Hengel 1995, 1; cf. también Hengel 1983 cap. 4. En 1995, 4 n. 3 admite que el sentido de título funcionaría bien en Rom 9,5, pero dice que, puesto que “Pablo no utiliza en ningún otro lugar la palabra como título”, es mejor tratarla como un nombre también. Esto guarda un sospechoso parecido con el triunfo de la teoría sobre las pruebas.

[909](#) Véanse Wright, *Climax cap. 3; Romans passim*, esp. a 1,3s.; 9,5; 15,3.7.12. En el presente volumen, véase el estudio p.ej. de 1 Cor 15,20-28 en el cap. 7 *supra*.

[910](#) Véase Hengel 1995, 1s.

[911](#) Cf. también Hch 4,26; 9,22; 17,3; 18,5.28; 26,23.

[912](#) Jn 1,41. El tema queda ya insinuado en el diálogo con Juan el Bautista, donde éste niega que él sea el *Christos* (1,20.25; cf. 3,28).

[913](#) Jn 20,31: *hoti lesous estin ho Christos, ho huios tou theou*. La traducción normal, “que Jesús es el Mesías, el hijo de Dios”, pone el acento en el lugar equivocado: el artículo definido que acompaña a *Christos*, y su ausencia junto a *lesous*, deja esto claro, como pone de manifiesto el paralelo gramatical de 5,15. Cf. también 1 Jn 4,15. En el cap. 17 *infra* sostendré, especialmente basándome en los paralelos entre el prólogo (1,1-18) y el cap. 20, que el cap. 21 fue añadido después de que el libro estuviera básicamente completo.

[914](#) P.ej. Jr 23,4s.; Ez 34,23s.; 37,24; Miq 5,4; 7,14; más detalles y reís, en *JVC* 533s.

[915](#) Euseb. *HE* 3.19s. Cf. *NTPG* 351s.

[916](#) Ign. *Ef.* 18.2 (cp. 20.2); *Tral.* 9,1; *Did.* 9.2; *Bern.* 12.10.

[917](#) Hch 11,26; cf. 26,28; 1 Pe 4,16. Para “el Camino”, cf. Hch 9,2; 18,25s.; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

[918](#) Suet. *Claud.* 25.4; Tác. *Ann.* 15.44. Cf. *NTPG* 352-355.

[919](#) Jos. *Ant.* 18.63s.; 20.200-203 (cf. *NTPG* 353s., donde indico que la frase clave acerca de Jesús en *Ant.* 18 no es ni una interpolación cristiana ni una confesión de que Josefo crea que Jesús es el Mesías, sino una manera de identificar a Jesús: “‘El Cristo’ del que habéis oído hablar fue este hombre”). Me resulta increíble que Hengel pueda afirmar (1995, 2) que el segundo pasaje “demuestra hasta qué punto *Christos* se había convertido completamente en un nombre propio”.

[920](#) *JVG* cap. 11. Véase también p.ej. Hengel 1994 caps. 1, 2.

[921](#) *NTPG* 307-320; *JVG* 481-486.

[922](#) Para los detalles, véase *NTPG* 176-178; 165s.

[923](#) Jos. *Guerra* 7.153-158.

[924](#) Ésta es la base de la respuesta histórica a teorías del tipo propuesto p.ej. por Schillebeeckx 1979 (véase el cap. 18 *infra*), Marxsen (p.ej. 1968a, 1968b) y Wilckens 1968, 68s.

[925](#) Detalles en *NTPG* 179s.

[926](#) 1 Cor 15,7. Sobre la cuestión de si Santiago pudo o no haber seguido a Jesús en vida de éste, y en qué medida, véanse actualmente Painter 1997, 11-41; Bauckham 2001, 106-109. Bauckham concluye (109) que “en contra de la opinión habitual, Santiago estaba entre los discípulos que acompañaron a Jesús y aprendieron su enseñanza, al menos durante una parte significativa del ministerio de Jesús”. Esto sigue estando en aparente tensión con Jn 7,5, y por supuesto Santiago no es mencionado como seguidor de Jesús en ningún punto de las narraciones evangélicas.

[927](#) Gál 1,19.

[928](#) Hch 15,13-21. Cf. también Hch 12,17; 21,18.

[929](#) Gál 2,12. Sobre Santiago y su importancia, véanse p.ej. Painter 1997; Chilton - Neusner 2001; y más bibliografía allí mencionada. A la vista de esto, resulta aún más interesante que en ninguna de las historias pascuales de los evangelios haya signo alguno de un intento de construir una “aparición pascual” que legitimara a Santiago como el dirigente que indudablemente fue; la única referencia relativa a él es, por supuesto, 1 Cor 15,7 (la única, claro, hasta el muy posterior *Evangelio de los Hebreos*, citado por san Jerónimo, *De vir. ill.* 2).

[930](#) Véase Chilton - Neusner 2001, esp. el ensayo de Bauckham.

[931](#) Euseb. *HE* 2.23.1-7.

[932](#) *HE* 2.23.10.

[933](#) *HE* 2.23.13s.

[934](#) *HE* 2.23.18.

[935](#) *Jos. Ant.* 20.200. Cf. *NTPG* 353s. En el momento de revisar este capítulo (octubre de 2002), apareció un informe sobre un osario del siglo I, encontrado cerca del monte de los Olivos, que llevaba la inscripción “Santiago hijo de José, hermano de Jesús”.

[936](#) Para las conjeturas acerca de Juan, cf. p.ej. Lc 3,15; Jn 1,24-28; para el traslado a Jesús, cf. Mt 4,12; Jn 3,25-30; 4,1-3; Mt 11,2-15/Lc 7,18-28.

[937](#) “¿Existe algún otro punto sobre el que desee llamar mi atención?”

‘Sobre el curioso incidente del perro durante la noche.’

‘El perro no hizo nada durante la noche.’

‘Ése fue el curioso incidente’, comentó Sherlock Holmes.”

(Sir Arthur Conan Doyle, *The Memoirs of Sherlock Holmes*, 1894, “Silver Blaze”.)

[938](#) Así, acertadamente, Wedderburn 1999, 21.

[939](#) Sobre este apartado, que se podría ampliar considerablemente, cf. Wright, *Climax* caps. 2, 3; *NTPG* 406-409; *JVG* cap. 11.

[940](#) Éste es un resumen sumamente reducido de la hipótesis cuyo origen se puede situar en W. Bousset y que, a través de Bultmann, pasó a gran parte de los investigadores entre 1950 y 2000.

[941](#) Sal 2,7-12. Los problemas de traducción en las últimas frases no afectan a la cuestión.

[942](#) Sal 72,1s.8-12.17.

[943](#) Sal 89,21.23s.26-28.

[944](#) Is 11,1.4.10.

[945](#) Is 42,1.6; cp. 49,1-6.

[946](#) Dn 7,13s.

[947](#) Sobre “hijo del hombre”, cf. *NTPG* 291-297; *JVG* 510-519.

[948](#) Véase, para empezar, *NTPG* 299-307; *JVG passim* (véase índice s.v.) y esp. caps. 6 y 10.

[949](#) Rom 14,17; 1 Cor 4,20; Col 1,13; 4,11.

[950](#) P.ej. 1 Cor 6,9s.; 15,24.50; Gál 5,21; Ef 5,5; 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; 2 Tim 4,1.18; y cf. Rom 5,17.21 sobre el “reinado” futuro del pueblo de dios, o de la “gracia”.

[951](#) 1 Cor 15,24-28; cf. Ef 5,5 (“el reino del Mesías y de Dios”). Véase también p.ej. Heb 2,8s.

[952](#) Para otros textos paleocristianos relacionados con este estudio, véase *JVG* 663-670.

[953](#) Cf. la pregunta desconcertada de los discípulos en Hch 1,6.

[954](#) Véanse Wright, “Paul and Caesar”; y p.ej. Horsley 1997, 2000; Cártter 2001; y varios trabajos sobre el Apocalipsis, p.ej. Rowland 1998.

[955](#) Véase Wright, *Romans*, sobre ambos pasajes; también Wright, “Fresh Perspective”.

[956](#) Véase esp. Oakes 2001 cap. 5.

[957](#) Mt 28,18.

[958](#) Hch 1,6-8.

[959](#) Ap 1,5; 19,16; cf. 5,19; 10,11; 11,15-18; 15,3s.; y la secuencia entera de pensamiento de los caps. 13-14 y también 21-22.

[960](#) *Mart. PoL* 9.3.

[961](#) *Mart. PoL* 10.1s.

[962](#) Cf. p.ej. Rom 13,1-7, sobre el cual véase Wright, *Romans*, 716-723; 1 Pe 2,13-17; y véase sobre todo el análisis del pensamiento político cristiano ofrecido por O’Donovan 1996.

[963](#) Wright, *Climax*, caps. 4-6. Sobre todo este tema, véase esp. Bauckham 1999.

[964](#) Véase Wright, *Romans*, ad. loc. Cf. también Hch 2,20s.

[965](#) Hch 2,20; 1 Cor 1,8; 5,5; 2 Cor 1,14; Flp 1,6.10; 2,16; 1 Tes 5,2; 2 Pe 3,10.

[966](#) Jn 20,28; 20,30s.

- [967](#) Sal 34 (33 LXX),9.
- [968](#) Is 8,13: al Señor, a él santificarás (*kyrion auton hagasate*); 1 Pe 3,15: al Señor Mesías santificaréis (*kyrion de ton Christon hagasate*).
- [969](#) Véase esp. Jn 1,1-5.14.18 (véase el cap. 17 *infra*).
- [970](#) Wright, *Romans*, 416-419.
- [971](#) Véanse los análisis sobre los orígenes de la cristología de Pablo en el cap. 8 *supra*.
- [972](#) Véase el cap. 2 *supra*.
- [973](#) P.ej. Maccoby 1986, 1991.
- [974](#) Véase el cap. 16 *infra*.
- [975](#) Sobre la distinción entre la línea de pensamiento mediante la cual Pablo (y otros) alcanzaba(n) sus propias conclusiones y los argumentos (muy posiblemente bastante diferentes) que utilizaba(n) para convencer a los demás de la misma idea, véase Wright, *Climax*, 8-13.
- [976](#) Lc 24,19.
- [977](#) Lc 24,21.
- [978](#) Compárese la distinción hecha por Galión según Hch 18,14s.
- [979](#) Sobre el “titulus” y su contexto y significado dentro de los “juicios” de Jesús, véase Hengel 1995, 41-58.
- [980](#) Véase *JVG* cap. 13.
- [981](#) Véase *supra*, 53.
- [982](#) Cf. p.ej. Hch 2,24-36; 13,32-39, etc., como *supra*, 558-565. Cp. también Lc 24,26.46.
- [983](#) Véase *JVG* cap. 13 para detalles y argumentos.
- [984](#) Véanse además p.ej. Watts 1994; Tan 1997.
- [985](#) Véanse Wright, *Climax* caps. 4, 5, 6; *Romans* sobre p.ej. 9,5; 10,12s.
- [986](#) Véase Newman 1992, *passim*.
- [987](#) Cf. p.ej. Hengel 1983, 77. Sobre los textos, cf. p.ej. LXX 2 Sm 7,12-14: *kai anastesos to sperma sou meta se* [“Yo ‘suscitaré’ tu descendencia después de ti”]... *ego esomai auto eis patera, kai autos estai moi eis huion* [“Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo”]. Véase el análisis hecho en 200 *supra*.
- [988](#) Nickelsburg 1992, 691.
- [989](#) P.ej. 1 Pe 2-3: se debe tener buen cuidado de advertir la diferencia entre esto y las maldiciones solemnes de p.ej. 2 Mac 7 (cf. 509 *supra*).
- [990](#) Cf. *NTPG* cap. 12.
- [991](#) Para la veneración judía de las tumbas, cf. p.ej. Mt 23,29; sobre el culto a los mártires en Antioquía, véase Cummins 2001 cap. 2, esp. 83-86; para los mártires cristianos, cf. p.ej.

*Mart. Pol.* 19.2s, y *supra*, 672, con referencia a los mártires de Lyon. Para la idea de que hubo un culto en la tumba de Jesús, véase *infra*, 852-855.

[992](#) Sobre esto, véanse p.ej. Rutgers - Meyers 1997; McCane 1990, 1997, 2000; y Bynum 1995, 51-58, que va más allá de nuestro período, pero contiene mucho material que invita a la reflexión. Véase *supra*, 133s.

[993](#) ODCC3 253. Véase también Bynum 1955, 55s. para indicios acerca del incremento de las celebraciones eucarísticas en cementerios, y para el vínculo entre la primitiva teología eucarística y lo que se creía acerca de la resurrección.

[994](#) NTPG 364s.

[995](#) “Día del Señor”: Ap 1,10; Ign. *Magn.* 9.1; *Did.* 14.1. Primer día de la semana: Hch 20,7; 1 Cor 16,2.

[996](#) Ign. *Magn.* 9.1; Justino, *1 Apol.* 67. Sobre la cuestión en conjunto, véase Rordorf 1968, esp. cap. 4; Polkinghorne 1994; Swinburne 1997, 207-212; Wedderburn 1999, 48-50; Carson 2000.

[997](#) Sobre el sábado dentro del judaísmo del segundo Templo, véase esp. Schürer 2.434-437, 447-454, 467-475; y cf. mShab. *passim*. En el NT, véanse los textos (controvertidos, hay que reconocerlo) de Rom 14,5-12 (donde la resurrección se presenta como parte de la razón por la cual no se debe juzgar a los demás en tales materias); Gál 4,10; Col 2,16.

[998](#) Cf. NTPG 366s.

[999](#) Los dos usos más primitivos son probablemente *Or. Sib.* 8.217 (finales del s. II), que introduce todo un poema (8.218-250) basado en este acróstico y que añade *stauros* (“cruz”) al final; y la inscripción de Abercio (en Lightfoot 1989 [1889], 3.496s.), fechada c. 200. También se encuentra en Clemente de Alejandría y Tertuliano y p.ej. en Agus. *Civ. Dei* 18.23. Celso ataca a los cristianos por falsificar oráculos supuestamente antiguos (*Or. C. Cris.* 7.53).

[1000](#) Entre los pasajes evidentes se encuentra Rom 8,9-11.

[1001](#) Sobre la naturaleza de dichas cuestiones, véanse NTPG 123s.; JVG 137-144, 443-472.

[1002](#) Sobre el “retraso de la parusía”, véase NTPG 459-464.

[1003](#) Cf. NTPG caps. 11, 12, 15.

[1004](#) Véase *supra*, cap. 11. Para el pensamiento “político” de los escritores primitivos, véase O’Donovan - O’Donovan 1999, 1-29. El libro (pese a su título) no empieza con Ireneo, sino con Justino Mártir; tal vez sea una lástima que no incluyera también p.ej. a Ignacio o *Mart. Pol.*

[1005](#) Una formulación clásica se puede encontrar en Bultmann 1968 [1931], 290. Formulaciones modernas de posturas parecidas que han hecho época se encuentran p.ej. en Robinson 1982; Riley 1995.

[1006](#) Lc 24,10 sí nos dice quiénes eran las mujeres, añadiendo a los paralelos la mención de María Magdalena y María la madre de Santiago (como en Mc 16,1), aunque Lucas menciona luego a Juana, mientras que Marcos nombra a Salomé.

[1007](#) Mc 16,2.2.5.6.6.6, paralelos a Lc 24,1.1.3.5.6.6. La última frase aparece invertida en Marcos (“ha resucitado, no está aquí”).

[1008](#) (En lo que sigue, las refs. remiten a los vv. de Mt 28/Mc 16): semana (1/2); María Magdalena, María (1/1); blanco (3/5); buscáis a Jesús que fue crucificado (5/6); no está aquí, ha resucitado (6/6, Marcos con la frase al revés); ved el lugar donde (6/6); decid a sus discípulos (7/7), va por delante de vosotros a Galilea, allí le veréis (7/7), del sepulcro (8/8). Algunos otros ecos verbales tal vez indiquen que un texto se ha adaptado al otro, p.ej. “ya os lo he dicho” (*idou eipon hymin*, Mt 28,7) con “como os dijo” (*kathos eipen hymin*, Mc 16,7).

[1009](#) (Refs. a los vv. de Mt 28/Lc 24): semana (1/1); buscar (5/5); no está aquí, ha resucitado (6/6; concuerdan contra Marcos en el orden de las frases, pero Lucas añade entre ellas “sino que”, *alla*); del sepulcro (8/9). En el final de Mateo (8), las mujeres “corrieron a decírselo (*apangeilai*) a sus discípulos”; en el de Lucas (9), volvieron “y contaron (*apengeilan*) todas estas cosas a los once y a todos los demás”. No hay, por decirlo suavemente, “Q” alguno a la vista.

[1010](#) Aunque con *mnemeion* para decir “sepulcro”, en lugar del *mnema* de Lucas y Marcos y el *taphos* de Mateo.

[1011](#) Lc 24,36.39.41; Jn 20,19.20.

[1012](#) Véanse Alsup 1975; Fuller 1980 [1971]; Lüdemann 1994, cap. 4.

[1013](#) Wright, *Frith*, 477-484; véase el análisis en *ibid.* 55, 566s. En su segundo y reconocido trabajo sobre la eucaristía, más largo, Frith hace referencia a un libro anterior y más breve. El tratado anónimo, conocido simplemente por las palabras iniciales de su título, *A Christian Sentence*, corresponde estrechamente a esa adecuada descripción; pero las variaciones, especialmente en la oración de consagración propuesta, demuestran que no podría ser el resultado de una tentativa de crear el “primer tratado” de Frith mediante una proyección retrospectiva a partir de los indicios presentes en el libro posterior.

[1014](#) Orígenes *Sobre Mateo* 10.17; Euseb. *HE* 3.3.2; 6.12.2-6 (donde señala las dudas que acerca de este libro albergaba Serapión, obispo de Antioquía hacia el 190 d.C.); Teod. *Fábulas herét.* 2.2. James 1924, 90 dice que el descubrimiento fue hecho en 1884, pero C. Maurer, en Hennecke 1965, 1.179, lo corrige indicando que tuvo lugar en 1886/87. Introducciones breves: Maurer *loc. cit.*; Quasten 1930, 114s.; Mirecki 1992a; Elliott 1993, 150-154; análisis más detallados p.ej. en Charlesworth - Evans 1994, 503-514; Kirk 1994; Verheyden 2002, 457-465. Texto inglés en Hennecke - Schneemelcher 1965 1.183-187; Elliott 1993, 154-158; texto griego en Aland *Synopsis* 479-507, donde se pone en paralelo con los textos canónicos.

[1015](#) Crossan 1988, resumido (y con el texto estratificado dispuesto de manera cómoda) en Crossan 1995, 223-227. Véase Koester 1982, 163, seguido p.ej. por Cameron 1982, 78; cf. Koester 1990, 216-240. Koester, sin embargo, no se ha mostrado de acuerdo con la tesis fundamental de Crossan (1990, 219s.). Una opinión diferente y matizada es la esbozada por Bauckham 1992a, 288 (véase también Bauckham 2002,264): que *Ev. Pe.* dependía de Marcos y del “material especial” del que dispuso Mateo, este último a través de una tradición oral independiente del uso (diferente) que Mateo hace de ese mismo material. El hecho de que se puedan proponer de forma verosímil varias de tales hipótesis pone de manifiesto lo difícil que es llegar a una certidumbre absoluta.

[1016](#) *Ev. Pe.* 9.34-10.42. La traducción sigue a Maurer (Hennecke 1963, 186) con variaciones de Crossan (1995, 226).

[1017](#) P.ej. D. F. Wright 1984; Green 1987; 1990; Meier 1991, 116-118; Brown 1994, 2.1317-1349; Charlesworth - Evans 1994, 506-514; Kirk 1994. Elliott 2001, 1321 dice que, con tan sólo unas pocas excepciones, existe un “consenso general de opinión entre los especialistas” en que la obra es secundaria, y posterior, respecto a los relatos canónicos. Los comentaristas más recientes están de acuerdo (p.ej. Davies - Allison 1988-97, 3.645; Evans 2001, 531). Véase también *JVG* 59-62.

[1018](#) Véanse también Ign. *Magn.* 9.1; *Did.* 14.1. Compárense 1 Cor 16,2; Hch 20,7.

[1019](#) El paralelo más estrecho es con *Asc. Is.* (posiblemente de finales del siglo I o principios del II) 3.16s.; pero resulta imposible decidir qué texto tomó la idea del otro, o si ambos la tomaron de un tercero perdido.

[1020](#) P.ej. Crossan 1995, 1997.

[1021](#) Así p.ej. Rebell 1992, 97. La cuestión de si los “santos” despertados en Mt 27 constituyen una excepción se ha de abordar en el cap. 15 *infra*.

[1022](#) *Ev. Pe.* 13.55-14.57.

[1023](#) P.ej. *En Pe.* 11.50, 12.52.

[1024](#) *NTPG* cap. 14.

[1025](#) La argumentación clásica en este sentido la hizo Dodd 1967.

[1026](#) Mt 28,10/Mc 16,7.

[1027](#) Jn 20,29.

[1028](#) Jn 21,13 con 6,11; 21,14. Véase el cap. 17 *infra*.

[1029](#) Mt 17,1-9/Mc 9,2-10/Lc 9,28-36.

[1030](#) Sobre esto, véase *supra*, 107-117.

[1031](#) Cf. Mc 9,9.

[1032](#) Véase p.ej. Lemcio 1991; y el análisis de *NTPG* 142, y los caps. 13 y 14.

[1033](#) Esto es lo que, simplemente (por el momento) en el plano de prestar atención a los textos, hace difícil juntar las “visiones” originales de Jesús con la subsiguiente experiencia cristiana del señor resucitado, como hace p.ej. Coakley 2002 cap. 8.

[1034](#) Así, acertadamente, Wedderburn 1999, 37.

[1035](#) Señalado brevemente por Williams 2000, 195.

[1036](#) En cualquier edición del NT que contiene tales referencias. El texto griego de Nestle-Aland proporciona un buen punto de partida; la edición de Oxford de 1898 de la Revised Version no ha sido superada en este aspecto por traducciones inglesas posteriores.

[1037](#) 1 Mac 14,8.11-15. Para los ecos, véanse p.ej. Sal 67, y el cuadro del reinado de Salomón en 1 Re 4,20-34, con los ecos proféticos de ambos pasajes p.ej. en Is. 17,12; Miq 4,4; Zac 3,10. Véanse también las diversas imágenes bíblicas del juez justo que auxilia a los pobres, mantiene la ley, castiga a los malvados; y el embellecimiento del santuario, como en el caso, una vez más, de Salomón (1 Re 7,40-51).



[1038](#) Jn 20,9. Véase Menken 2002, que ofrece una explicación muy insatisfactoria, según la cual la cristología de Juan queda completa en la cruz y por tanto no necesita a partir de ahí ningún apoyo escriturístico más (véase *infra*, cap. 17).

[1039](#) Cf. también Sal 104,30; Ez 37,9; Sab 15,11. Los otros pasajes son 20,17 con Sal 22,2 (“Anunciaré tu nombre a mis hermanos”); 20,28 con Sal 35[34 LXX],23 (“Señor mío y Dios mío”); y los diversos matices de “pastor” a partir de Jn 21,15-19, p.ej. 2 Sm 5,2; Sal 23,1; 78,71s. (aunque, por supuesto, era imposible hacer referencia a ovejas y pastores sin evocar la Escritura en la mente de quien la leía asiduamente).

[1040](#) Lc 24,7.26.46.

[1041](#) Véase *infra*, cap. 16, para un posible eco; pero sigue siendo un eco, no una idea capaz de haber generado la historia entera.

[1042](#) Crossan 1991 cap. 15. Sin embargo, Crossan indica más tarde (1998, 568-573) que una tradición exegética (que él describe como “masculina”) fue modificada por la “lamentación ritual” de la “tradición de lamentación femenina”, y que una modificación crucial fue la eliminación de la exégesis de la superficie del texto. “No hay indicios de una *historia* de la pasión-resurrección”, escribe (571), “que no suponga, absorba, incorpore e integre la exégesis como su sustrato oculto y su contenido básico” (la cursiva es del original). Esta extraordinaria declaración invita a la afirmación contraria: no hay indicios de un tratamiento *exegético* posterior de la resurrección (como el dado en la tradición que va desde Pablo hasta Tertuliano) que no suponga, absorba, integre e incorpore la *historia* como su sustrato *visible* y contenido básico.

[1043](#) Ésta es la explicación popularizada p.ej. por Wilckens 1977; Pagels 1979, 3-27; Gager 1982.

[1044](#) Jn 20,31 se podría considerar una excepción: la resurrección debe convencerlos, dice Juan, de que el Mesías es Jesús, y de que si creéis esto “tendréis vida en su nombre”. Pero aquí, como en todo Juan, la “vida”, aunque destinada a continuar más allá de la muerte corporal, es algo que el creyente tiene en el presente. Otra posible excepción es la historia de Mateo de los cuerpos de los santos que salen de las tumbas. Entre los muchos rasgos desconcertantes de esa historia, sin embargo (véase el cap. 15 *infra*), está el hecho de que no se presenta como un signo de lo que les sucederá a todos los justos a su debido tiempo. La tercera posible excepción confirma la regla: en el final largo de Marcos, “quienes crean y se bauticen se salvarán, pero quienes no crean serán condenados” (16,16). No hay nada así en las narraciones auténticas.

[1045](#) De la misma manera, en ninguna de las historias de la ascensión (de Lucas y Hechos) hay nadie que diga, como leí en una ocasión en un borrador de guión cinematográfico sobre la vida de Jesús: “Se ha ido al cielo, y un día también nosotros nos iremos allí”. En mi calidad de consejero del proyecto, protesté; el final de la frase se modificó.

[1046](#) 1 Pe 1,3s.

[1047](#) Rom 1,3s.; 15,12. Véase *supra*, 308-311, 337s., 695s.

[1048](#) Así, acertadamente, Dodd 1967, 34.

[1049](#) Perkins 1984, 137: pese a las imágenes utilizadas en otros lugares, aquí Jesús sigue siendo Jesús.

[1050](#) Sab 3,7; *supra* 223-225.

[1051](#) Lc 24,42s.39.16.31.36.51. Sobre el no reconocimiento, véase Polkinghorne 1994, 114. Sobre la distinción entre “realidad” y “visión” en el pensamiento de Lucas, cf. p.ej. Hch 12,9.11.

[1052](#) Jn 20,27.19.26.17; 21,12.

[1053](#) Mt 28,16-20.

[1054](#) Lewis 1960 [1947], 152. Coakley 2002, 135, 140s. señala este fenómeno, pero, a mi modo de ver, no saca de él exactamente las conclusiones correctas.

[1055](#) La teoría antidocética la da por supuesta p.ej. Hoffman 1987, 60. Goulder 1996, 56s. pone mucho énfasis en ella. Véase el resumen de Perkins 1984, 110 n. 79. A la inversa, Muddiman 1994, 132 tiene razón al rechazar esto como “muy improbable” (Muddiman 132-134 anticipa en forma breve la línea entera de nuestra presente sección).

[1056](#) Para lo que sigue, véase Polkinghorne 1994, 115, citando a Baker 1970, 253-255: Jesús no es ni deslumbrante ni un cadáver vuelto a la vida.

[1057](#) Véanse p.ej. Bode 1970; Osiek 1993; Lieu 1994. Véase entre las obras recientes esp. Bauckham 2002, cap. 8. Bauckham 258s. proporciona una larga lista de especialistas que apoyan la idea que estoy resumiendo aquí, señalando la debilidad de los argumentos opuestos.

[1058](#) Para un estudio reciente del papel de las mujeres en las historias, cf. Corley 2002, cap. 5.

[1059](#) Cf. p.ej. Trites 1977, 54s.; O’Collins 1995, 94; Bauckham 2002, 268-277. Para indicios rabínicos, cf. p.ej. mSheb. 4.1; mRosh haSh. 1.8; bBab. Kam. 88a. Josefo añade lo siguiente a la ley de testigos (Dt 19,15): “Que no se acepte de mujeres prueba alguna, a causa de la ligereza y temeridad de su sexo” (*Ant.* 4.219).

[1060](#) La de Marcos pone de relieve a José de Arimatea como un “respetado consejero” (15,43; cf. Lc 23,50, “bueno y justo”). Les habría encantado poder decir lo mismo acerca de quienes llegaron primero a la tumba.

[1061](#) Para el papel diferente de las mujeres en el *Ev. Pe.*, véase Verheyden 2002,466-482.

[1062](#) Así p.ej. Schweizer 1979, 147.

[1063](#) Véase Wedderburn 1999, 57-61 (contra p.ej. Lüdemann).

[1064](#) Describo así las dos dimensiones para que nadie piense que estoy atribuyendo a los evangelistas una creencia ingenua en un universo literalmente de tres pisos.

[1065](#) Véase también J. Barton 1994, 114: “la fe en la resurrección precedió a todas las interpretaciones hechas de ella”. Compárese p.ej. de Jonge 2002, 45-47.

[1066](#) La naturaleza formularia y la supuesta datación temprana de 1 Cor 15,3s. apuntan en la misma dirección. Sobre el modo en que las tradiciones como ésta que configuran la comunidad permanecen razonablemente constantes, véase Bailey 1991. Bailey ha sido criticado en cuestiones de detalle, pero a mi juicio su tesis general sigue siendo sólida.

[1067](#) Patterson 1998, 213s. exagera terriblemente el problema. Una explicación más equilibrada, p.ej. la de Edwards 2002, sigue todavía inclinada a concluir que las historias son una maraña sin remedio.

[1068](#) El vínculo entre Lc 24,12 y 24 es complicado debido a que un ms importante, el texto Occidental "D" del siglo V, omite el v. 12, como hacen los mss latinos antiguos y Marción. A veces se ha sostenido, lógicamente, que este versículo es una compilación de Jn 20,3.5.6 y 10; pero si todos los demás mss de la tradición entera lo contienen, parece más probable que Lucas conociera, en este punto al menos, una versión abreviada de una historia como la de Juan. Este versículo es un ejemplo de un fenómeno más amplio, las llamadas "no interpolaciones occidentales", sobre las cuales véase Metzger 1971, 191-193 (sobre este v., 184).

[1069](#) Sobre la verosimilitud de que los discípulos hicieran varios viajes a Jerusalén, precisamente con motivo de fiestas como la de Pentecostés, cf. p.ej. Moule 1958.

[1070](#) La armonización ofrecida por Wenham 1984 no es precisamente simplista, pero no son muchos los que la han encontrado convincente. La polémica, p.ej. de Carnley 1987, 17-20 contra la armonización es interesante: no es sólo que sea difícil de hacer, sino que la tentativa misma "se debe rechazar de plano desde el principio como una empresa fundamentalmente equivocada". Carnley, por supuesto, pasa luego a montar una larga reconstrucción histórica de lo que "debió de pasar"; no llega a quedar claro por qué ésta no es también una empresa equivocada.

[1071](#) Véase la crítica de la explicación del "liderazgo" en Bremmen 2002, 51s.

[1072](#) Para un análisis preliminar de Marcos, véase *NTPG* 390-396.

[1073](#) McDonald 1989, 70.

[1074](#) A veces encontramos: primero Pablo, un kerigma, pero no una tumba vacía. Véase Segunda parte *supra*.

[1075](#) En el presente capítulo y en los tres siguientes voy a escribir en paralelo con Catchpole 2000. Por desgracia, su libro me llegó demasiado tarde para interactuar con él de la manera que me habría gustado.

[1076](#) Para los detalles, véanse, además de los textos críticos, Metzger 1971, 122-126; y las detalladas bibliografías y análisis de Gundry 1993, 1012-1021; Cox 1993; Evans 2001, 540-551.

[1077](#) Véase Kelhoffer 2000.

[1078](#) Cf. p.ej. el paralelo entre el agarrar serpientes en el v. 18 y la experiencia de Pablo en Malta en Hch 28,3-6.

[1079](#) McDonald 1989, 70, citando a Kelber 1983.

[1080](#) P.ej. A. Y. Collins 1993, 123.

[1081](#) La argumentación reciente más sólida en favor de que Marcos escribió un final que actualmente está perdido es la de Gundry 1993, 1009-1012, seguido por Evans 2001, 539s. Fenton 1994, 6 indica que la razón por la cual se siguen haciendo tales argumentaciones es la oposición a las explicaciones habituales del final repentino. No puedo hablar por Gundry o Evans; la razón por la que yo argumento a favor de un posible final perdido es la exégesis del resto del texto (*infra*).

[1082](#) Jr 36,20-26.

[1083](#) Sobre la posibilidad de que también el comienzo se haya perdido y de que el actual comienzo sea un añadido redaccional posterior (es más fácil dejar un texto truncado al final que al principio), véase *NTPG* 390 n. 67, con las refs. que allí se hacen a Moule 1982 y Koester 1989.

[1084](#) Véase Evans 2001, donde se analizan varias opiniones de especialistas: la palabra *gar* puede concluir una frase o incluso un libro, pero las razones existentes para pensar que Marcos pretendía escribir más son como mínimo igual de buenas que las que hay para pensar que *gar* fue intencionadamente su última palabra. El paralelismo con Sara en Gn 18,15 (“Sara lo negó diciendo: ‘No me he reído’, pues tenía miedo” [*ephobethe gar*]) sigue siendo evocador y sugerente, pero no resulta concluyente ni en un sentido ni en el otro. Si acaso, indica que la historia debía continuar. Sara, después de todo, vivió para ver confundido el escepticismo de su risa.

[1085](#) *NTPG* 390-396. Los momentos de revelación llegan en Mc 1,10s; 8,29; 9,7; 14,61; 15,39.

[1086](#) Mc 4,26-29: la semilla crece en secreto, mientras que el sembrador “se acuesta y se levanta” (*katheude kai egeiretai*) noche y día; al final éste mete la hoz porque ha llegado el momento de la cosecha. Los matices apocalípticos (nótese el eco de Jl 3,15) refuerzan el contexto de un gran juicio venidero en el cual “muchos que duermen en el polvo despertarán” (Dn 12,2; la versión de Teodoción utiliza los mismos verbos que Mc 4,27). Sobre la resurrección en la parábola misma del “sembrador”, véase McDonald 1989, 55-58, 72.

[1087](#) Véase Mc 13,2 con 14,58s. (y el análisis en *JVG* 522s.); 14,30 con 14,66-72, esp. 14,65 (los guardias se burlan de Jesús como falso profeta, incapaz de decir quién le está pegando, mientras que fuera en el patio la profecía previa de Jesús acerca de Pedro se está cumpliendo).

[1088](#) Mc 4,40 va seguido por un temor aún mayor, que acompaña al reconocimiento de que Jesús tiene autoridad sobre la creación, una idea cargada de significado cuando miramos con expectación al cap. 16.

[1089](#) *exestesan ekstasei megale* cp. *tromos kas ekstasis* en 16,8.

[1090](#) Sobre esta sección, cf. Combet-Galland 2001, 106-108.

[1091](#) Véase Jn 2,19-22 con Mc 14,58-62.

[1092](#) En este punto encuentro un aliado en Rudolf Bultmann. En su famosa obra *Historia de la tradición sinóptica* (tr. ing. 1968 [1921], 285 n. 2, con material adicional en 441; tr. esp. 2000) tiene una larga nota en la que sostiene, contra E. Meyer en particular, que es perfectamente posible que un final posterior se perdiera, y donde señala que esto no afecta a la cuestión de si los vv. 1-8 forman o no una perícopa completa en sí mismos. Todo aquel que tal vez empiece a estar preocupado por la posibilidad de que un servidor se alíe con Bultmann se sentirá aliviado en la sección siguiente.

[1093](#) Crossan 1991, 415 pregunta si “el secreto marcano” concluía con una historia acerca del hallazgo de una tumba vacía, y responde que “por supuesto que sí”.

[1094](#) Si, en cambio, Marcos utilizó Mateo, como p.ej. continuó afirmando W. R. Farmer hasta el día de su muerte, se seguiría lógicamente la misma conclusión.

[1095](#) Bultmann 1968 [1921], 290.

[1096](#) P.ej. A. Y. Collins 1993, 129-131.

[1097](#) El material se puede organizar de manera diferente. Según Perkins 1995, 730 el paralelismo entre la historia de la transfiguración y la historia de Pascua significa que lo importante de la tumba vacía es que Jesús ha sido trasladado al cielo como Elías y Moisés. Creo que esto es un error en múltiples planos.

[1098](#) Cf. Robinson 1982.

[1099](#) Véase 402 *supra*.

[1100](#) Véase de nuevo *supra*, 407.

[1101](#) *Supra*, cap. 9. Esto es, por supuesto, controvertido, pero no es mucho lo que se juega en ello, salvo para quienes van a conciertos de cuerda y se quejan de que no haya música de viento.

[1102](#) Así, acertadamente, A. Y. Collins 1993, 114.

[1103](#) Bultmann 1972 [1921], 290 n. 2.

[1104](#) O'Collins 1973, 16.

[1105](#) Véase de nuevo p.ej. Hch 12,9. Sobre Marcos como un libro "apocalíptico", véase *NTPG* 390-396.

[1106](#) Para la "gramática" de las historias, cf. *NTPG* 69-80.

[1107](#) Mateo ha simplificado la historia al no mencionar ni la unción ni las especias. Según Juan (19,39s.), el cuerpo lo ungen José y Nicodemo, de manera que no se plantea el problema.

[1108](#) Mt 27,51-54.

[1109](#) Sobre esta cuestión, véanse, además de los comentarios, Sénior 1976; Wenham 1981; Denaux 2002.

[1110](#) Véase Davies - Allison 1988-97, 3.634, donde se señala que en *Asc. Is.* 9.17s ascienden con Jesús; en *Hch. Pil.* 17.1 regresan a la vida terrena y después vuelven a morir; en Teofilacto, que escribe mil años después, se informa de que algunos de ellos siguen todavía vivos.

[1111](#) Véase el análisis de Troxel 2002, quien sostiene que Mateo elaboró la escena, basándose en *1 Hen.* 93.6, no para señalar el despuntar de una nueva era, sino para llevar hasta la confesión del centurión; Denaux 2002, 133-135, discrepa.

[1112](#) McDonald 1989, 91: el terremoto es "la cifra que Mateo emplea para denotar un acto apocalíptico de Dios".

[1113](#) Crossan 1998, 517s.

[1114](#) Sobre Ez 37, cf. p.ej. Grassi 1965; Cavallin 1974, 110. A propósito de Zacarías, véanse p.ej. Allison 1985, 42-45; Aus 1994, 118-130.

[1115](#) Cf. Troxel 2002 para las diversas posibilidades.

[1116](#) Véase *supra* 723-727.

[1117](#) Véase Troxel 2002, 41. El tema de Jesús que resucita a otros -quizá a todos los justos precristianos- a una nueva vida se desarrolla en varias obras a partir del siglo II: p.ej. *Od. Sl.* 42.11; *Ign. Magn.* 9.2; *Iren. frag.* 26, que establece el vínculo con el presente pasaje. Véase además Bauckham 1998, 244.

[1118](#) Senior 1976, 326s. habla de una “soteriología implícita”.

[1119](#) Troxel 2002 tiene razón cuando dice que no es éste el significado inmediato en el contexto. Sin embargo, para Mateo, la confesión del centurión, que Troxel ve acertadamente como el punto principal, está a su vez relacionada con la inauguración de la nueva era.

[1120](#) Heb 11,35; 1 Cor 15,23.

[1121](#) Mt 28,2: “De pronto se produjo un gran terremoto, *pues* un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella”.

[1122](#) Algunos (p.ej. Troxel 2002, 36, 47, citando a otros) han indicado que “después de su resurrección”, en Mt 27,53, debe ser una adición posterior, pero ésta no es ni mucho menos una solución satisfactoria para un pasaje problemático.

[1123](#) Mt 27,62-66.

[1124](#) Sobre la acusación, véase Jn 7,12.47; cp. Mt 9,34; Lc 23,3.14; más detalles y análisis en *JVG* 439s.

[1125](#) Mt 28,11-15.

[1126](#) No basta con decir (Evans 1970, 85) que la historia versa sobre una tumba y un cuerpo, no sobre la resurrección. Como deja claro la historia, si la tumba y el cuerpo interesan es debido a la anunciada promesa de que Jesús resucitaría al tercer día.

[1127](#) Justino (*Diál.* 108) informa de que, a mediados del siglo II, la historia todavía seguían contándola los apologistas judíos anticristianos. Una explicación algo enrevesada de cómo vino a la existencia dicha historia la ofrece Weren 2002.

[1128](#) Jn 11,39; cf. *mYeb.* 16.3; *Semahot* 8.1.

[1129](#) Dn 7,13s.17s.21s.27. Cf. *JVG* 360-365, 510-519. Kellerman 1991, 184s., con una sugerente meditación sobre la trascendencia política de la historia de Mateo, llama la atención sobre el paralelo de Daniel (aunque no con todo el significado que yo he indicado) y luego pasa a señalar que, cuando los guardias son sobornados, “sus labios están a partir de ese momento sellados. En contrapunto a la Gran Misión, se les paga generosamente para propagar una mentira... para enterrar de nuevo la verdad”.

[1130](#) Aunque no “servilmente”, como indica Evans 1970, 85; véase 720-723 *supra*.

[1131](#) Correspondiente al *hinneh* hebreo, “he aquí que”.

[1132](#) Mateo utiliza 62 veces *idou*, frente a 8 de Marcos. Lucas, que es ligeramente más largo que Mateo, pero igualmente aficionado al lenguaje bíblico, lo utiliza 56 veces, ninguna de las cuales es paralela a las de Mt 28. La palabra se traduce con frecuencia por “de repente”, es de suponer que debido a que “he aquí que” resulta arcaico y sin equivalente directo en el inglés (y el español) contemporáneo(s). Pero estrictamente hablando no transmite sentido temporal alguno, sino que más bien introduce un hecho importante o sorprendente. Un equivalente coloquial podría ser “¿Sabes qué?”.

[1133](#) *Semahot* 8.1.



[1134](#) Cf. mOhol. *passim*. Como explica Danby (1933, 649 n. 3), esto procede de la interpretación de Nm 19,14 según la cual una persona o utensilio puede contraer una impureza de siete días a causa de un cadáver por estar bajo el mismo techo (o “tienda”; *oholoth* significa “tiendas”) que un cadáver.

[1135](#) Cf. la lectura variante de Mt 17,2, donde la mayoría de los mss leen “blanco como la luz”.

[1136](#) El “culto” de Jesús en Mateo: 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,17. En Marcos aparece en dos ocasiones (5,6; 15,19, de las cuales esta última es la burla de los soldados) y en Lucas en una (24,52); ninguna de ellas es paralela a nada de Mateo.

[1137](#) A menos que contemos los ecos de Dn 7,9 (el Anciano de Días, con vestiduras blancas como la nieve) y las más distantes de 10,6 (el ángel cuyo rostro es como el relámpago) en la descripción del ángel; pero tales ecos no son fuertes (la nieve y el relámpago son imágenes obvias de la blancura y el resplandor deslumbrante), y en cualquier caso se anulan (Mateo no pudo pretender ni mucho menos dar a entender que el ángel estaba desempeñando simultáneamente esos dos papeles).

[1138](#) Lc 24,34.

[1139](#) Perkins 1984, 135, 137 propone la hipótesis de que las tradiciones primitivas de la resurrección fueron auditivas, no visuales, y por tanto que historias como la de Mateo deben ser posteriores. Esto me parece carente de fundamento.

[1140](#) Entre los temas mateanos enunciados aquí una última vez se encuentran: el discipulado, la revelación en Galilea, el monte, el culto, la autoridad, la enseñanza, el “fin del mundo” y la promesa “Yo estoy con vosotros”, que evoca la promesa angélica inicial de que Jesús será el Emmanuel, “Dios con nosotros” (1,23). Véase p.ej. McDonald 1989, 93 n. 18. Puede haber una insinuación del tema del “nuevo Moisés”, pues en el monte Jesús tiende la mirada sobre la tierra prometida, que en esta ocasión es, por supuesto, el mundo entero.

[1141](#) Cf. Mt 10,5s.; 15,24; Evans 1970, 88, 90 queda sorprendido ante esta ampliación de la misión, que cambia el mandato anterior. Pero véase también 2,11; 8,11-13, con JVG 308-310. Sobre la cuestión de “todas las naciones” o “todos los gentiles”, véase Perkins 1984, 134, 147 n. 83.

[1142](#) Mt 6,10; cf. también *Did.* 8.2.

[1143](#) Contra p.ej. Evans 1970, 83. Carnley 1987, 18 adopta una línea parecida: la escena final de Mateo, en la cual Jesús disfruta de “una categoría y una autoridad celestiales”, demuestra que éstas simplemente entrañan “la manifestación del Cristo resucitado y exaltado ‘desde el cielo’, por decirlo así”. La expresión “por decirlo así” (que Carnley repite en contextos parecidos en 25, 143, 199 y 242) indica desasosiego, como cabría esperar dado lo poco convincente del argumento como descripción de aquello sobre lo que Mateo pretendía escribir. Carnley no ha advertido que el Jesús de Mateo tiene autoridad *en la tierra* lo mismo que en el cielo. Su teoría acerca de las manifestaciones celestiales, sin embargo, desempeña un papel importante en su propia reconstrucción (234-242) de una hipotética tradición primitiva que queda engullida (por decirlo así) en las narraciones pascuales que poseemos en los evangelios.

[1144](#) Contra Evans 1970, 83. Sobre la autoridad del “hijo del hombre” en Mateo, cf. p.ej. 9,6.8; y cp. 11,27; 21,23-27. Bornkamm pasa enteramente por alto el vínculo entre el



señorío universal de Jesús y la misión gentil, ambos firmemente enraizados en la expectativa mesiánica judía (véase Evans 1970, 89).

[1145](#) Desde luego, el padre, hijo y Espíritu de este texto no tiene paralelo exacto en Pablo; los dos pasajes citados hablan de señor-dios-Espíritu y dios-hijo-Espíritu. Sin embargo, puesto que está claro que una de las maneras fundamentales en que Pablo entiende al dios de Israel es como aquel cuyo hijo es Jesús, esta diferencia es más aparente que real. Cf. también p.ej. 1 Cor 12,4-6 (Espíritu-señor-dios).

[1146](#) Mt 3,11; Hch 1,5; 11,16.

[1147](#) Cf. Hch 2,38; 8,16; 10,48; 19,3-5.

[1148](#) P.ej. Rom 6,3; Gál 3,27.

[1149](#) Sobre “el fin de la era” en Mateo, cf. 13,39s.49; 24,3 (donde queda vinculado con la caída de Jerusalén y la *parousia* de Jesús). Véase también Heb 9,26; *1 Hen.* 16.1; 4 Esd 7.113.

[1150](#) Cf. Mt 1,23; 18,20 con mAb. 3.2, 6 (véase *JVG* 297). Hay hondas raíces bíblicas en la promesa de que YHWH va a estar “con” su pueblo; cf. p.ej. Dt 31,3-6; Ag 1,12-15.

[1151](#) Para estos y otros temas mateanos, cf. *NTPG* 384-390.

[1152](#) Cf. *NTPG* 396-403.

[1153](#) J. Gillman 2002, 179-185 ofrece un estudio del arte narrativo de Lucas en este punto.

[1154](#) Para los problemas textuales de este versículo, cf. 748 *supra*. Los pasajes paralelos de Juan son 20,3.5.6 y 10.

[1155](#) Véase Evans 1970, 98-101.

[1156](#) Véase Mt 26,69-75/Mc 14,66-72/Lc 22,56-71/Jn 18,25-27.

[1157](#) Me parece que Morgan 1994, 13 yerra por mucho cuando dice que Lucas/Hechos presenta la Pascua más como la inversión de la crucifixión que como “la inauguración de la nueva era mediante un acontecimiento que anticipa la victoria final de Dios”. Esta última frase compendia muchas cosas de Lc 24 y también de los objetivos más amplios de Hechos.

[1158](#) He examinado esto de manera más detallada en *Challenge* cap. 8. Sobre la historia del camino de Emaús, véase actualmente Schwemer 2001.

[1159](#) Lc 9,22; 13,33; 15,32 (por supuesto, la conclusión de la parábola del hijo pródigo); 17,25; 22,37. Sólo una vez más aparece esta palabra en Lucas, en 21,9 (“*tienen que producirse guerras y revoluciones*”).

[1160](#) Cf. también 2 Re 6,17; pero éste parece ser un paralelo accidental.

[1161](#) Ellis 1966, 277 con 192; las otras comidas están en Lc 5,29; 7,36; 9,16; 10,39; 11,37; 14,1; y por supuesto 22,14. Esto depende de si no se cuenta la historia de Zaqueo (19,8), donde la comida se da a entender, pero no se describe.

[1162](#) Lc 1,5; 2,1; 3,1.

[1163](#) Hch 12,20-23 (cf. la historia parecida en Jos. *Ant.* 19.343-361); 12,24.

[1164](#) Hch 17,7; 28,31.

[1165](#) Hch 2,36, etc.; véase cap. 10 *supra*. Por supuesto, existen múltiples vínculos con textos posteriores de Hechos, vínculos que parten de los elementos temáticos de Lc 24: cf. p.ej. Hch 3,18; 17,3; 24,14s.; 26,22s.; 28,23.

[1166](#) Mc 16,19.

[1167](#) Cf. cap. 10: Hechos hace mucho hincapié en la corporalidad concreta de la resurrección de Jesús. Sobre el reconocimiento en Hechos de la diferencia entre visiones y realidad, cf. 739 *supra*.

[1168](#) Jos. *Guerra* 3.399-408; 6.312-315; véase *NTPG* 304, 312s.

[1169](#) La frase “y fue llevado al cielo” del segundo versículo falta en dos mss importantes. Sobre la ascensión y su trascendencia, véase esp. Farrow 1999.

[1170](#) Jn 20,17; véase *infra*, 811. No entiendo cómo Perkins 1984, 86 puede afirmar que Lc 24,51 y Jn 20,17 “suponen que la Pascua como tal es la ascensión de Jesús al cielo”. Me parece que eso es precisamente lo que ambos escritores dicen insistentemente que *no* es.

[1171](#) 2 Re 2,11s.; véase *supra*, 138s.

[1172](#) Dn 7,9-27; cf. *NTPG* 291-297.

[1173](#) Crossan 1994, 197. Véase también Crossan 1995, 216: las historias de la tumba vacía y las apariciones “son parábolas perfectamente válidas que expresan la fe [cristiana], similares, a su manera, a la historia del Buen Samaritano”. Mi idea principal en esta sección no es tanto que yo discrepe de esta interpretación, como que cabe demostrar que Lucas mismo habría discrepado de ella.

[1174](#) P.ej. Borg, en Borg - Wright 1999, cap. 8.

[1175](#) En Tob 12,19, el ángel Rafael, al descubrir su identidad a Tobit y a Tobías, declara que durante el tiempo que pasó con ellos ni comió ni bebió; ellos veían una visión (*horasis*). En Hch 10,41, Pedro declara que los discípulos comieron y bebieron con Jesús después de la resurrección de éste; el extraño verbo de Hch 1,4 se puede traducir “comiendo con ellos”, en lugar de “estando con ellos” (sobre el problema, véanse Metzger 1971, 278s.; Barrett 1994, 71s.). Segal 1997, 110s., se deja llevar por su interés en el retrato lucano de la corporeidad resucitada de Jesús y presenta a éste “celebra[ndo] la Cena del Señor, comiendo pan y bebiendo vino” -algo que a los entusiastas de la teología sacramental les habría encantado encontrar en el texto de Lucas, pero que no han encontrado por la sencilla razón de que no está-.

[1176](#) En Juan, lo que se menciona son las manos y el *costado*, no los pies. Pese a las versiones popularizadas de la crucifixión, ninguno de los evangelios canónicos menciona, al describir la crucifixión, el enclavamiento de las manos y los pies de Jesús.

[1177](#) Véase Peters 1993, 67, quien señala (contra Cullmann en particular) el peligro de atarse demasiado a opciones concretas de palabras.

[1178](#) Hch 2,27-29.31; 13,35.37; véase *supra*, 558-565.

[1179](#) Lc 24,37-39; Ign. *Esmirn.* 3.1-3. Véase *supra*, caps. 10, 12, 13.

[1180](#) Lc 24,47; Hch 13,38s.

[1181](#) Lc 24,27.32.35.

[1182](#) Lc 24,45.

[1183](#) Hch 2,42.

[1184](#) Mt 2,26/Mc 14,22/Lc 22,19; Jn 6,11; 1 Cor 11,23s.; cf. Justino 1 *ApoL* 1.66.3.

[1185](#) Lc 24,48; cf. Hch 1,22; 2,32; 3,13; 10,39.41; 13,31.

[1186](#) Mi reconocimiento en este punto al compositor Paul Spicer queda recogido en el Prefacio, 23. Sobre la línea divisoria Juan/Pablo a principios del s. XX, véase mi trabajo "Coming Home to St Paul".

[1187](#) Sobre la traducción del v. 31, véase 681 *supra*.

[1188](#) Jn 21,24.

[1189](#) Jn 21,25. La primera mano del códice Sinaitico omite este versículo.

[1190](#) Como vimos, Lc 24,24 indica la conciencia de Lucas de que a la tumba fue más de un discípulo varón.

[1191](#) Carece totalmente de justificación afirmar que la historia de Pedro y Juan se insertó o interpoló, en un estadio tardío de la tradición, dentro de una historia de María originariamente independiente (p.ej. Carnley 1987, 19, 45).

[1192](#) 21,15-19, que se hace eco del discurso del "pastor" de 10,1-30.

[1193](#) Harvey 1994, 74, resumiendo lo que considera que es una opinión cristiana primitiva que él luego describe como "buena teología joánica", afirmación que respalda mediante la indicación de que en Juan las apariciones del resucitado no se utilizan como una "ayuda a la fe". Véase también p.ej. Macquarrie 1990, 413: aunque Juan contiene historias pascuales, su importancia es reducida. Extraño comentario, habida cuenta de que se refiere a los relatos pascuales más completos del Nuevo Testamento. A propósito del tema de Jesús "que se va", cf. p.ej. Jn 13,33; 16,28; y muchos otros pasajes de los Discursos de despedida (caps. 13-17).

[1194](#) Jn 20,17. Véase el análisis de Evans 1970, 122s. Brown 1973, 89 indica que el episodio es "una dramatización de la verdad teológica de que Jesús no ha regresado a la existencia ordinaria, sino más bien a una existencia glorificada con su Padre"; si fuera ésta la verdad, el relato ciertamente no sería una dramatización de dicha verdad, sino una falsificación de ella. Davies 1999, 15 indica que el "No me toques" se debe explicar por analogía con la creencia pagana de que hasta que no pasaban tres días completos los muertos no estaban del todo muertos, y por tanto seguían siendo considerados peligrosos. Esto me parece la interpretación errónea de Juan más estrambótica que imaginarse pueda.

[1195](#) Okure 1992, 181s., que destaca el episodio como una especie de "envío" apostólico. Para los espectros de Homero, véase *supra*, 73-75. Véase *infra*, 841.

[1196](#) Cf. Evans 1970, 116, que habla de una tensión entre el resto del evangelio y las historias pascuales y señala que, estrictamente hablando, la teología del evangelio no deja lugar para la resurrección (véase *supra*, cap. 9).

[1197](#) *NTPG* 410-417; y cf. cap. 8 *supra*.

[1198](#) Sobre los problemas textuales de este versículo, véase Metzger 1971, 198.

[1199](#) Williams 2000, 186s. Su propuesta está pensada para desempeñar su función más bien en el plano del método y la teología: véase el cap. 19 *infra*.

[1200](#) Contra p.ej. Evans 1970, 120, que se declara “sorprendido” por el “imponente realismo” de estas historias.

[1201](#) Jn 20,30s.

[1202](#) Sobre la “fuente de signos”, véase sobre todo Fortna 1970, 1988, 1992. Entre estudios recientes sobre el tema se encuentran Kostenberger 1995; Koester 1996.

[1203](#) Véanse los sugerentes comentarios de Barrett 1978 [1955], 78.

[1204](#) *Pisteuein* aparece una sola vez en el cap. 19: en el v. 35, el autor afirma poseer conocimiento de testigo ocular acerca de la sangre y el agua que brotaron del costado de Jesús, la prueba de la realidad de su muerte, y hace hincapié en que dice esto “para que vosotros creáis”, anticipando 20,31.

[1205](#) Éstos son los únicos casos en que se utilizan *apistos* y *pistos* en el libro.

[1206](#) La idea de Robinson 1982, 12, de que el v. 29 mueve el pensamiento en una “dirección gnóstica” es a todas luces absurda a la vista de la teología de nueva creación que impregna el capítulo entero. El posible vínculo entre la bendición del v. 29 y la llegada a la fe del discípulo amado en 20,8 es examinado p.ej. por Byrne 1985.

[1207](#) La alusión bíblica parece referirse al río que fluye del Templo restaurado en Ez 47,1-12 y, más atrás aún, al río que fluye, en cuatro brazos, del jardín del Edén (Gn 2,10-14); cf. también Eclo 24,25-27.30s.; Ap 22,1s.

[1208](#) Jn 7,39. La frase “pues aún no había Espíritu” es tan fuerte en griego (*oupo gar en pneuma*) como lo es en esa traducción. Las variaciones tanto en los mss antiguos como en las traducciones modernas simplemente ponen esto de relieve.

[1209](#) Jn 14,16s.26; 15,26; 16,7-15.

[1210](#) Jn 20,21-23.

[1211](#) Véase Gn 2,7. Sobre el “perdón” y el Templo, cf. *JVG* 434-437.

[1212](#) Jn 2,13-22; cf. Mt 21,12s./Mc 11,15-17/Lc 19,45s.

[1213](#) Jn 2,19-22.

[1214](#) Jn 4,25s.

[1215](#) P.ej. Jn 3,13-15; 6,62; 12,23.32-34; 14,12.28; 16,28.

[1216](#) Jn 13,1.3.

[1217](#) Jn 17,1.5.11.13.

[1218](#) Juan utiliza el verbo *agapao* 37 veces, frente a las 34 de Pablo; utiliza el sustantivo *agape* sólo siete veces, frente a las 76 de Pablo. Estas estadísticas ocultan, por supuesto, muchas cuestiones que hacen al caso.

[1219](#) Cf. p.ej. Jn 3,35; 13,1.34; 14,21.31; 15,9; 17,23.24.26.

[1220](#) La hipótesis de que la sorpresa de los discípulos al ver a Jesús indica que ésta fue la primera aparición de que habían sido testigos (Carnley 1987, 17) es puramente imaginaria.

Para un estudio del capítulo, cf. Soding 2002.

[1221](#) Jn 21,15.16.17; 14,15.21.23.28.

[1222](#) Cf. 1 Pe 5,1-4.

[1223](#) P.ej. Soding 2002, 231: Juan 21 es “ein kirchenpolitisch brisanter Text”, “un texto explosivo desde el punto de vista de la política eclesial”.

[1224](#) Véanse los juiciosos comentarios de Evans 1970, 121 sobre las teorías de Bultmann, Grass y Marxsen.

[1225](#) Véase Riley 1995, 78-126: el autor o la comunidad joánicos, o ambos, están poniendo en su lugar a los “cristianos tomasianos” (es decir, al grupo que se basaba en el *Ev. Tom.*).

[1226](#) Riley 1995, 123s.; cf. *Ev. Tom.* 13, 108.

[1227](#) Recuerdo haber oído decir a Dominic Crossan en una conferencia que las narraciones pascuales “trivializan el cristianismo” (con lo cual quería decir que lo convertían en un juego de poder). En realidad, son teorías como la de Riley las que trivializan estas historias.

[1228](#) Vincular tal hipotético grupo de “cristianos tomasianos” con el *Ev. Tom.* sería otro gran salto. En cualquier caso, el deseo de Tomás del que se habla (en este pasaje), de basar su fe en la evidencia de sus sentidos físicos, no concuerda precisamente con la teología de esa obra.

[1229](#) Jn 21,12.

[1230](#) Dentro del NT, sólo aparece además en Mt 2,8; 10,11.

[1231](#) BDAG 349.

[1232](#) Véase cap. 1.

[1233](#) Lüdemann 1994 es un ejemplo clásico. En los debates públicos que siguieron a la publicación de su libro, Lüdemann insistió una y otra vez en que esta conclusión estaba garantizada por la ciencia moderna (como si el mundo antiguo hubiera ignorado el hecho de que los muertos permanecían muertos).

[1234](#) Utilizo la palabra “probable” en la acepción de sentido común de los historiadores, no en la sumamente problemática de los filósofos (cf. p.ej. Lucas 1970); es decir, como una manera de indicar que los indicios históricos, aunque rara vez, comparativamente hablando, permiten concluir que algo es “seguro”, sí pueden admitir una escala que vaya, pongamos por caso, desde “extremadamente improbable” hasta “sumamente probable”, pasando por “posible”, “verosímil” y “probable”.

[1235](#) Existe un considerable número de trabajos dedicados al significado y uso de las condiciones necesaria y suficiente; véanse p.ej. Lowe 1995; Sosa - Tooley 1993. Mi primera toma de contacto con las complejidades de las condiciones necesaria y suficiente fue a través de la obra de J. L. Mackie, actualmente reunida en Mackie 1980.

[1236](#) Para una manera parecida de plantear la cuestión, véase p.ej. Williams 1982, 106.

[1237](#) Así, acertadamente, Stuhlmacher 1993, 48. Resulta desconcertante, sin embargo, que para Stuhlmacher la mayoría de las apariciones (no la que recibe María en Jn 20) sean “desde el cielo”.

[1238](#) Schillebeeckx 1979 [1974], 381: un “cadáver desaparecido” no es en sí mismo una resurrección. (Sobre Schillebeeckx, sin embargo, véase más adelante.) Véanse también McDonald 1989, 140; Macquarrie 1990, 407s.; y cf. Polkinghorne 1994, 116-118. Perkins 1984, 84 tiene razón al decir que una tumba vacía no generaría por sí misma la creencia de que alguien había sido resucitado; pero, dado que la autora basa esto en la creencia de que el hecho de que la tumba estuviera o no vacía no tiene nada que ver con la proclamación cristiana, su conclusión tiene menos valor que el que podría haber tenido.

[1239](#) La extraña información de Mc 6,14-16 parece ser la excepción que confirma la regla; véase *supra*, 263, 310.

[1240](#) Wedderburn 1999, 63 concluye acertadamente que los indicios exigen que algo tuvo que ocurrir en el primer día de Pascua; luego indica erróneamente que ese “algo” pudo ser simplemente “una búsqueda infructuosa de un cuerpo”. Me permito decir que esto no habría sido suficiente por sí mismo para explicar lo que sucedió a partir de entonces.

[1241](#) Un estudio moderno ya clásico es el de Jaffe 1979. Sean cuales sean las interpretaciones que se hagan de tales acontecimientos (el libro está en la “Colección Clásicos Jungianos”), los fenómenos de los que informa están evidentemente generalizados, aunque no se habla con frecuencia de ellos en un mundo donde la gente tiene miedo de ser considerada crédula o víctima de fantasías.

[1242](#) Lüdemann 1994, 97-100 convierte las experiencias de este tipo en fundamentales para su explicación de las “visiones” iniciales de Pedro y Pablo.

[1243](#) Cf. Riley 1995, 58-68, seguido p.ej. por Crossan 1998, xiv-xix.

[1244](#) Hch 12,9, etc. Sobre el peligro de ver la experiencia de personas que han tenido visiones como paradigmática para entender los “encuentros” con Jesús, véase p.ej. Schneiders 1995, 90s.

[1245](#) Así, por ejemplo, la insistencia de Crossan en que los seres humanos están “predispuestos” a tener este tipo de experiencia (1998, xviii) va en *contra* de la utilización de tales “visiones” como una manera de explicar por qué los primeros cristianos dieron en hablar de “resurrección”. Su repetida descripción de la experiencia cristiana primitiva como “la visión de un hombre muerto” (xiii, xiv, etc.) parece que, sorprendentemente, decide el caso antes de examinar las pruebas. Sobre la “disonancia cognitiva”, véase el análisis de Festinger, *infra*.

[1246](#) Véase p.ej. Caritón, *Call.* 3.7.4s. Jaffe 1979 proporciona abundantes ejemplos modernos, habitualmente de personas que de repente ven a un amigo o miembro de la familia en la habitación con ellos y posteriormente se enteran de que había muerto en ese momento.

[1247](#) El análisis de la tumba vacía realizado por Lindars 1993 está lleno de errores. Una vez que leemos (119) que las narraciones eran “racionalizaciones de la fe en la Resurrección propias de personas para las que las verdades abstractas tienden a expresarse en formas concretas”, ya no esperamos un análisis serio de la fe judía del siglo I. O’Collins 1997, 13-17 enumera especialistas que han quedado convencidos de que la tumba estaba vacía y argumenta convincentemente contra la teoría de que Marcos inventó la historia por su cuenta (como sostiene p.ej. A. Y. Collins 1993).

[1248](#) Lc 24,41-43; Jn 21,1-14 (el texto no dice explícitamente que Jesús comiera, pero seguramente está implícito en “Venid a almorzar”; 21,12; cp. 21,13 con Lc 24,30); Hch

10,41. Le agradezco al profesor Charles Talbert, de la Universidad de Baylor, que pusiera de relieve esta idea en una conversación privada.

[1249](#) Contra Vermes 2000, 173, quien indica que las historias de la tumba vacía se fueron desvaneciendo a medida que aumentaban las historias de apariciones. Véase también la larga tradición representada p.ej. por Schillebeeckx 1979 [1974], 332s., que indica que Mateo, Lucas y Juan han combinado las tradiciones, originariamente independientes, de las visiones y la tumba vacía para hacerlas parecer como una unidad que constituye la base de la fe en la resurrección, mientras que en realidad (según este autor) las historias de la tumba vacía son proyecciones posteriores, y las “visiones”, experiencias subjetivas. Véanse más detalles *infra*.

[1250](#) En este punto estoy sustancialmente de acuerdo con Sanders 1993, 276-281, una explicación breve, pero que sobrepaja en buen juicio histórico a muchas de extensión mucho mayor.

[1251](#) Jn 20,25; Mt 28,17.

[1252](#) Vermes 1973, 41. En 2000, 170-175, Vermes ni reafirma ni retira esta conclusión. Cf. también O'Neill 1972; Rowland 1993, 78. Carnley 1987, 60s. declara que no podemos llegar a esta conclusión “utilizando sólo las técnicas críticas de la historiografía científica”; sin estar seguro de qué presupuestos se están introduciendo con ello de tapadillo, yo me atrevería a decir, no obstante, que hemos llegado a esta conclusión mediante una argumentación paso a paso a partir de indicios reales.

[1253](#) *Supra*, cap. 13.

[1254](#) Véanse esp. Festinger - Riecken - Schachter 1956; Festinger 1957; véase también Jackson 1975. Festinger es citado a menudo como un autor que supuestamente ofrece una explicación alternativa suficiente del origen de la fe cristiana primitiva (p.ej. C. S. Rodd en su recensión de *JVG* [*Exp. Times* 108, 1997, 225]: “el guante arrojado por Festinger... todavía está por recoger”).

[1255](#) Festinger 1957, 5s.

[1256](#) Festinger 1957, 149-153.

[1257](#) Festinger 1957, 61-71.

[1258](#) Festinger 1957, 252-259 (terremoto en la India: 236-241; Japón y la guerra: 244-246; milleritas: 248-251). La información detallada en la que se basan los comentarios siguientes es Festinger - Riecken - Schachter 1956.

[1259](#) Festinger 1957, 258.

[1260](#) Festinger 1957, 259.

[1261](#) Festinger 1957, 259.

[1262](#) Una propuesta parecida hace Schillebeeckx 1979 [1974], 347, siguiendo a J. Delorme: que las narraciones del entierro fueron “puestas en circulación por cristianos piadosos incapaces de soportar la idea de que Jesús fuera enterrado deshonrosamente”.

[1263](#) La primera voz de alerta que recibí respecto a la necesidad de abordar esta cuestión me llegó con la recensión del *Exp. Times* a la que hago referencia en la n. 23 *supra*.

[1264](#) Cf. p.ej. Barley 1986, 34s.



[1265](#) El grupo de los plillos volantes no fue lo bastante grande para asegurar su inclusión en un capítulo cuyo subtítulo era “Datos sobre fenómenos de masas” (Festinger 1957, viii-ix, donde se reconoce la necesidad de apresurarse en la publicación). Festinger - Riecken - Schachter 1956 indican que son conscientes de los serios fallos metodológicos contenidos en este proyecto, pero nadie lo diría a la vista de Festinger 1957, la obra que constituye el buque insignia de la hipótesis global para la cual este proyecto concreto desempeñó la función de ejemplo final y supuestamente más contundente.

[1266](#) Véase Richardson 1996, 171-173.

[1267](#) Sobre los seguidores que Juan siguió teniendo, cf. Hch 18,25; 19,1-7.

[1268](#) Éste es el fallo de la idea de Barr (1992, 109: “cuanta más expectación había de que un gran líder religioso volvería a la vida después de la muerte, más sirve esa misma expectación para explicar las afirmaciones de que ésta se había cumplido”). Cf. también de Jonge 2002, 47s.

[1269](#) P.ej. Goulder 1996; cf. los comentarios de O’Collins 1997, 10s., especialmente su ref. a Pannenberg 1968 [1964], 95-98. Carnley 1987 cap. 4 expone y critica varias teorías escépticas.

[1270](#) Schillebeeckx 1979 [1974] (cf. *JVG* 24s.); las refs. siguientes remiten a esta obra a menos que se diga otra cosa. Una exposición y crítica continua de la obra de Schillebeeckx sobre la resurrección, paralela en algunos aspectos a la mía y radicalmente distinta en otros, se encuentra en Carnley 1987, 199-222. Schillebeeckx, nacido en Bélgica, trabajó durante muchos años en Holanda.

[1271](#) Schillebeeckx 647.

[1272](#) Schillebeeckx 346s.; 383s.; 387; 390; 397.

[1273](#) Schillebeeckx 332; si esto no es un eco de Bultmann, no sé qué puede serlo.

[1274](#) Schillebeeckx 329-404, esp. 332; 342; y cf. 725s. n. 33, donde Schillebeeckx procura justificar los tres días literales del *triduum* litúrgico.

[1275](#) Cf. *JVG* 24.

[1276](#) Schillebeeckx 346.

[1277](#) Schillebeeckx 391. De acuerdo con esto, podríamos comentar que en 1 Cor 15,17 Pablo debiera haber escrito: “Si vuestra fe es válida y ya no estáis en vuestros pecados, ¡Cristo ha resucitado!”.

[1278](#) Schillebeeckx 380s.; cf. la extraordinariamente confusa nota a pie de página, 704 n. 45: “Una resurrección escatológica, corporal, sin embargo, no tiene nada que ver, teológicamente hablando, con un cadáver”.

[1279](#) Schillebeeckx 331s., 334s., 336, 702s. En la lógica allí expuesta hay saltos interesantes: (a) por devota que pudiera haber sido la gente en cuestión, es improbable que quienes visitaban una tumba que contenía un cuerpo hubieran generado espontáneamente una tradición según la cual la tumba *no* contenía un cuerpo; (b) si la tumba no estaba vacía, ¿por qué, para empezar, la gente iba a ponerse a inventar liturgias pascales? Estos saltos no parecen haberles pasado por la cabeza a Schillebeeckx ni a aquellos que cita. Véanse los análisis de Perkins 1984, 93s.; Carnley 1987, 50; y cf. p.ej. Lindars 1993, 129, citando las refs. de la Misná a la costumbre de visitar tumbas, entre las que se encuentra la

provisión de cámaras o casetas especiales para los visitantes (mErub. 5.1; mOhol. 7.1). La *reductio ad absurdum* de la teoría del “culto a la tumba” se alcanza en Riley 1995, 67, y p.ej. en Williams 1998, 232 (José de Arimatea ofreció una tumba sin usar a los primeros cristianos con el fin de que pudieran reunirse allí para tener celebraciones simbólicas).

[1280](#) Schillebeeckx 358.

[1281](#) Schillebeeckx 343. Como muchos autores, Schillebeeckx no presta atención a los llamativos pasajes de Hechos donde se habla de que el cuerpo de Jesús no se descompuso (p.ej. Hch 2,31, citando Sal 16,10; véase *supra*, 559-565).

[1282](#) Schillebeeckx 378. Resúmenes parecidos: 346 (donde se indica que la moderna experiencia de fe es básicamente de la misma índole que la de los primeros discípulos); 384.

[1283](#) El amplio punto de vista del cual Schillebeeckx es representante queda sometido a una negativa crítica histórica por Stuhlmacher 1993, 47s.

[1284](#) Schillebeeckx 518-523, y frecuentes refs. a “opiniones judías” etc., p.ej. 346.

[1285](#) Schillebeeckx 341.

[1286](#) Schillebeeckx 369, 377s.; en realidad, en Hechos Pablo ve a Jesús mientras que sus compañeros no; en 1 Cor 9,1, Pablo declara que ha visto a Jesús (Schillebeeckx da a entender que no).

[1287](#) Cf. p.ej. Jn 7,2-5. Sobre la cuestión relativa a si Santiago y los demás hermanos se unieron o no al grupo más amplio de los seguidores de Jesús y, en caso de respuesta afirmativa, en qué momento lo hicieron, véase *supra*, 406s., 685s. donde también se hace referencia a quienes recientemente han afirmado que, después de todo, Santiago sí siguió a Jesús en vida de éste.

[1288](#) Schillebeeckx 387.

[1289](#) Schillebeeckx 391 s.

[1290](#) Jn 21,15-19. Quizá éste fuera un intento de prevenir el desagrado vaticano por sus teorías. Si fue así, no lo consiguió.

[1291](#) Schillebeeckx 639.

[1292](#) Para una visión general de las teorías “naturalistas”, y una respuesta, cf. p.ej. Habermas 2001.

[1293](#) Goulder 1996 combina una teoría tipo Festinger acerca del mantenimiento de “delirios colectivos” con una teoría tipo Schillebeeckx acerca de las “visiones de conversión” de Pedro y Pablo. Ninguna de las dos resulta convincente en absoluto. Davis 1997, 146 expresa perfectamente la idea fundamental: “Lo que vieron fue a Jesús, no a un impostor ni una alucinación, ni una masa de ectoplasma ni una especie de holograma interactivo.

[1294](#) Goulder 1996, 54s. es un buen ejemplo de esta tendencia. “Debemos preferir siempre”, dice, “la hipótesis natural [en oposición a la sobrenatural], o caeremos en la superstición”. La distinción misma natural-sobrenatural, y la casi equiparación de “sobrenatural” y “superstición”, son espantapájaros que el pensamiento de la Ilustración plantó en sus campos para ahuyentar a cualquiera que siguiera la argumentación histórica hasta donde

ésta conduce. Ya es tiempo de que los pájaros aprendan a no prestarles atención. Otro ejemplo lo proporciona Williams 1998.

[1295](#) Abundantes detalles dispuestos con gran sentido práctico se encuentran p.ej. en Meyers 1971; Longstaff 1981, 279s. El uso de osarios de piedra en la zona de Jerusalén alcanzó su apogeo a mediados del siglo I d.C.

[1296](#) Hch 2,25-36; véase *supra*, 539-564.

[1297](#) P.ej. Crossan 1998; véase Wright, "A New Birth?".

[1298](#) Barrett 1987 [1956], 15, con otras refs.; véase también el análisis de Evans 2001, 533.

[1299](#) Cf. JVG 131-133.

[1300](#) A propósito de esta idea, véase esp. el cap. 13 *supra*.

[1301](#) P.ej. Lüdemann 1994. Un exponente reciente de esta idea es Thiering 1992, caps. 25-27, al que se da respuesta en Wright, *Who Was Jesus?*, cap. 2. Véanse también los enumerados en Theissen - Merz 1998, 476, donde se señalan también otras teorías improbables. Moule 1967, 6s. da una respuesta más que suficiente. Sólo queda por decir una cosa más sobre esta teoría: su sorprendente referencia a sí misma: aunque se le da frecuentemente el golpe de gracia, sigue reviviéndose a sí misma -transmitiendo tanta convicción como habría transmitido en persona un Jesús maltrecho pero revivido-.

[1302](#) Crossan 1994 cap. 6.

[1303](#) No bastará con decir, con Carnley 1987, 145, que este tipo de investigación histórica tiende a "naturalizar la resurrección", aproximándola así a "poco más que un trivial restablecimiento de un cadáver". Dejando aparte el comentario de que tampoco la resucitación es "trivial", la investigación histórica que hemos llevado a cabo nos lleva a presuponer precisamente algo que no es ni "trivial" ni "susceptible de naturalización".

[1304](#) Véanse las insólitas ideas de Holt 1999, 11. Quizá ésta sea la prolongación lógica de la famosa tesis de de Chardin 1965, que ve a Cristo como el "punto omega" de la evolución cósmica y humana.

[1305](#) Como Crossan insinúa frecuentemente que se seguiría de la fe en la resurrección: p.ej. 1998, 549.

[1306](#) Sobre la "analogía", véase el análisis de Troeltsch y Pannenberg en 44-46 *supra*.

[1307](#) Véanse las críticas de Sawicki 1994, 92s.; Riley 1995, Crossan 1995, 202-208; 1998, 550-568; y el modo en que p.ej. la reconstrucción de Schillebeeckx es vulnerable a esta última. Véanse también los contrapuestos "finales de la historia" ofrecidos por Macquarrie 1990, 403-414: el "final feliz" de la afirmación tradicional contrapuesto al "severo final" de un punto de vista bultmanniano poskantiano. Véase *supra*, 751s.

[1308](#) Para un fascinante enfoque filosófico reciente del problema de cómo abordar la cuestión, véase Gibson 1999.

[1309](#) En este punto estoy plenamente de acuerdo, en líneas generales, con la propuesta de Schillebeeckx: "hoy en día no podemos volver a adoptar la entera Ilustración (ni tampoco ningún otro pasado más amplio). Debemos actualizar y poner en práctica su impulso crítico poniendo coto a sus presupuestos faltos de crítica" (594). Por desgracia, no pienso que Schillebeeckx haya cumplido estos objetivos. Morgan 1994, 12s. me parece que ha

capitulado de manera bastante obvia ante los objetivos de la Ilustración: “Una resurrección física”, dice, “se parece peligrosamente a una resucitación y propicia la explicación racionalista de que Jesús no murió realmente en la cruz. Mejor es evitarla”. Racionalistas, ¿eh? “¡Hay un león en la calle!” (Prov 26,13).

[1310](#) Para una crítica cultural reciente que va en esta línea, véase p.ej. Boyle 1998. Morgan 1994, al que acabo de hacer referencia, es un buen ejemplo del tono de voz que tengo en mente. Avis 1993b repite una línea habitual y muy engañosa: la resurrección tenía sentido en el siglo I porque la gente poseía una cosmovisión antigua, mientras que la que manejamos nosotros es moderna. La verdadera distinción se establece entre una especie de cosmovisión judía (que luego mutó en la cosmovisión cristiana) y prácticamente todas las demás cosmovisiones, tanto antiguas como modernas.

[1311](#) Véanse p.ej. las convincentes y pertinentes observaciones de Rowland 1993, 76-79. Rowland es seguido y ampliado útilmente por Soskice 1997. Williams 1998, 235 tiene razón al decir que la resurrección de Jesús rompió los moldes de nuestro pensamiento habitual, pero su propia argumentación, en la cual la resurrección corporal queda firmemente excluida, protege con cuidado de cualquier ataque el molde más importante de todos.

[1312](#) Cf. Bauckham 1993c, 153: la resurrección “parece una quiebra inaceptable del orden creado sólo si la creación es dejada deísticamente a sus propias posibilidades inmanentes”.

[1313](#) Véase cap. 1 *supra*. Sobre el problema de comunicación entre cosmovisiones, cf. Coakley 2002, 132.

[1314](#) Avanzo en paralelo, en cierta medida, con el ensayo tremendamente estimulante de Watson 1994 y, con algunas diferencias importantes, con Coakley 2002 cap. 8.

[1315](#) Coakley 2002, 134 induce a error al indicar que esta tradición artística procede de “el ya moderno Caravaggio”; muchos iconos y pinturas murales medievales, entre ellos uno del transepto sur de la Abadía de Westminster, presentan a Tomás tocando a Jesús resucitado.

[1316](#) Prov 26,4.

[1317](#) 1 Jn 1,1.

[1318](#) Cf. p.ej. Patterson 1998, 238s.

[1319](#) Véase Wright, “Dialogue”, 249s.

[1320](#) Sobre la inferencia en la ciencia, y los paralelos y vínculos con la teología, cf. p.ej. Polkinghorne 1994 cap. 2.

[1321](#) Sanford 1995, 407s., que resume Harman 1965 y un trabajo parecido. Cf. también p.ej. Thagard 1978.

[1322](#) Estudios detallados de argumentaciones habituales se ofrecen en los diversos trabajos de Gary Habermas, p.ej. 2001.

[1323](#) P.ej. Borg, en Borg - Wright 1999, cap. 8.

[1324](#) *NTPG* 95s., 115-117.

[1325](#) Quienes deseen adentrarse en las múltiples complejidades de “significado” pueden consultar p.ej. Thiselton 1992, 13 y frecuentemente (el índice resulta útil a la hora de exponer sentidos diferentes); también p.ej. Moore 1993.

[1326](#) Es este cuestionamiento y nueva configuración lo que Carnley (1987, 93-95) parece no haber tenido en cuenta en su intento de crítica de Westcott y Pannenberg.

[1327](#) P.ej. Schwankl 1987, 631s.

[1328](#) Puede ser perfectamente que las historias de la resurrección de Jesús se dejaran desde el principio deliberadamente abiertas con el fin de impedir que se apoderara de ellas tal o cual partido o interés, por importante que fuera; ésta es la idea principal de Williams 2000 cap. 12.

[1329](#) Véase 106 *supra*.

[1330](#) Lapede 1983 [1977].

[1331](#) Esta argumentación se presenta a veces al revés: el hecho de que puedas llegar a conocerle significa que está vivo y que fue resucitado. Véase p.ej. Lampe 1977, 150.

[1332](#) Holt 1999, 10s. Cf. también Crossan 1998, 549; Wedderburn 1999 caps. 9, 10.

[1333](#) Israel: Éx 4,22; Jr 31,9; Os 11,1; 13,13; Mal 1,6. El rey: 2 Sm 7,14 (citado con este sentido en 4Q174 10-13; cf. 4Q246 2.1); 1 Cr 17,13; Sal 2,7; 89,27s.

[1334](#) Sobre la apoteosis y el culto imperiales, cf. 91-93 *supra*. Para detalles sobre la moneda, cf. Hart 1984.

[1335](#) Ésta es la razón por la que, como expliqué en *NTPG* xiv-xv, he usado habitualmente la “d” minúscula, para alarma de algunos.

[1336](#) Entre los ejemplos obvios se encuentran Hch 17,22-31; Rom 1,3s.; 1 Tes 1,9s.

[1337](#) Véanse los breves ensayos de p.ej. Merklein 1981; Perkins 1984. Sobre el trasfondo, véase esp. Hengel 1976.

[1338](#) Sobre los significados de “escatología”, cf. *JVG* 202-209. Perkins 1984, 95 abre una brecha donde la iglesia primitiva no lo habría hecho cuando dice que la experiencia inmediata de resurrección que tuvieron los discípulos fue “no la de un ‘acto poderoso de Dios’ en el curso de la historia, sino la del amanecer de la nueva era”.

[1339](#) Rom 1,3s.; 15,12. Véase Wright, *Romans*, 416-419, 748s.; y *supra*, 679.

[1340](#) Rom 8,17; cf. Sal 2,8.

[1341](#) Hch 4,2 (véase *supra*, 559).

[1342](#) Sobre esto como el propósito de la alianza, véase p.ej. *NTPG* 259-279.

[1343](#) Sobre todo esto, véanse p.ej. los fundamentales ensayos de Horsley 2000; y *supra*, 91-95.

[1344](#) Véase Wright, *What St Paul Really Said*, cap. 5.

[1345](#) Véase 709 *supra* sobre el motivo *ICHTHYS*. Podemos sospechar que pocos de quienes hoy en día pegan el símbolo del pez a sus coches, o lo utilizan como insignia de solapa, son conscientes en concreto de lo explícitamente antiimperial que fue en su origen.

[1346](#) Entre los ejemplos obvios, de nuevo tomados de Pablo, se encuentran Flp 2,6-11; Col 1,15-20.

[1347](#) El intento de Crossan (1998, xxvii-xxxi) de conservar las palabras “corporal” y “corpóreo”, pero para decir con ellas no que el cuerpo de Jesús fue como tal resucitado de entre los muertos, sino que su vida continúa de algún modo en las comunidades corpóreas que trabajan por la justicia en el mundo, salta así a una especie de eclesiología católica posmoderna (“Hay un solo Jesús, el Jesús *histórico* que encarnaba al Dios judío de la justicia para una comunidad creyente comprometida a continuar siempre, a partir de entonces, tal encarnación” [xxx, la cursiva es del original]), pasando por alto el hecho de que, como en la presente subsección, las mismas inquietudes que él subraya son precisamente las que la resurrección corporal real de Jesús fundamentará y sostendrá.

[1348](#) Para proseguir con este tema, véanse p.ej. Gál 6,15; Rom 4,13.18-25; 2 Cor 2,14-6,10.

[1349](#) P.ej. Sawicki 1994. Para la idea fundamental, véase de nuevo Rowland 1993, 76-79.

[1350](#) Morgan 1994, 18s. intenta llegar a este resultado pese a haber negado su premisa, como quien intenta sentarse en la rama que acaba de serrar: un paso peligroso, como a Thiselton le gusta recordarnos, citando a Wittgenstein (p.ej. 2000, 1216). Un planteamiento más matizado se encuentra en Selby 1976, aunque pienso que mi presente argumentación fundamenta sus inquietudes más sólidamente. La vía hacia delante queda indicada, una vez más, por Rowland 1993.

[1351](#) P.ej. Lc 24,6; Hch 4,10; cf. Rom 4,24s.; 8,11; 10,9. El punto de vista alternativo -el de que Jesús tenía el poder para resucitarse a sí mismo- se expresa en Jn 10,17s.

[1352](#) Toda esta línea de pensamiento demuestra que es erróneo establecer una contraposición entre una comprensión verdaderamente histórica de Jesús y su resurrección y un adecuado aprecio de la cristología, como hace Carnley 1987, 75-81 en sus comentarios sobre Westcott.

[1353](#) Para más detalles, véase Wright, *Climax*, caps. 4, 5 y 6.

[1354](#) P.ej. Flp 2,1 Os, que utiliza Is 45,23; 1 Cor 8,6, que utiliza Dt 6,4 (donde en los LXX “el Señor” es por supuesto YHWH, traducido *kyrios*, la palabra que luego Pablo utiliza para decir “Señor” en relación con Jesús); 1 Cor 15,25-28, que utiliza Sal 110,1.

[1355](#) Rom 5,10; 8,14-17.29.32.

[1356](#) Cf. también 8,3s. Sobre la gran cristología de Pablo en Romanos, véase Wright, *Romans*, 629s.

[1357](#) Gál 2,19s.; 4,1s.4-7.

[1358](#) Rom 1,1.3s.

[1359](#) P.ej. JVC 629-631; *Challenge*, cap. 5; Wright - Borg, *Meaning*, cap. 10; y cf. *supra*, 705s.

[1360](#) Cf. Filón *Conf. ling.* 62s., citando Zac 6,12, que Filón lee como “el hombre cuyo nombre es Subida [*anatólé*]”. “El más extraño de los títulos”, comenta, “si supones que con él se describe un ser compuesto de alma y cuerpo. Pero si supones que es aquel Incorpóreo, que no difiere ni un ápice de la imagen divina, estarás de acuerdo en que el nombre de ‘subida’ asignado a él lo describe con bastante exactitud. Pues ese hombre es el hijo mayor al que el Padre de todo levantó [*aneteile*] y al cual en otros lugares llama Su primogénito, y en efecto el Hijo así engendrado siguió los caminos de su Padre...” (tr. Colson y Whitake en LCL).

[1361](#) Rom 4,24; 10,9.

[1362](#) Rom 4,18-22, que establece un contraste deliberado con 1,18-23 (véase Wright, *Romans*, 499-501).

[1363](#) Cf. p.ej. Crossan 1998, 575-586; Wedderburn 1999, 128s., 178-219.

[1364](#) Torrance 1976, 80 (la cursiva es del original).

[1365](#) En este punto soy particularmente consciente de mi deuda, implícita a lo largo del presente libro, con O'Donovan 1986.



<sup>1</sup> Cf. *NTPG* 307-320; *JVG* cap. 11; e *infra*> caps. 11, 18.

<sup>2</sup> Cf p.ej. Gál 2,20; Rom 1,3s; 8,3.32; y Wright, *Climax*, cap. 2. Véase *infra*, cap. 19.

<sup>3</sup> Esta idea se puede ver provechosamente en la notable tesis de Lapede 1983 [1977]: Jesús fue, en efecto, resucitado corporalmente de entre los muertos, pero esto no demuestra que fuera el Mesías, sino que fue una parte crucial de la preparación divina para el Mesías.

<sup>4</sup> Véase *infra*, Segunda parte.

<sup>5</sup> Cf. el estudio reciente de Marcus 2001.

<sup>6</sup> Sobre los dioses que mueren y resucitan de los cultos orientales, y otros fenómenos semejantes, véase *infra* el cap. 2.

<sup>7</sup> Ni por el tipo de comentarios despectivos que encontramos en Carnley 1987,26- 28, 85-87, donde da a entender que la preocupación por basar en los acontecimientos de Pascua un estudio histórico riguroso (tiene en mente a “escritores fundamentalistas y a popularizadores ultraconservadores de la fe pascual”) puede poner de manifiesto que uno “no [tiene] conocimiento presente de Cristo resucitado”, lo cual se traduce en “la hostilidad proyectada de la propia ‘sombra\* del creyente, hecha de duda reprimida\* contra los malvados críticos históricos que señalan discrepancias en las narraciones, etc. Intentar psicoanalizar a los adversarios y difamar su espiritualidad personal no es precisamente propio de estudiosos, ni tampoco resulta útil. Aún peor es el desdeñoso ataque de Wedderburn (1999, 128) contra quienes se enorgullecen de una fe “fuerte” como “una especie de símbolo de virilidad, o como una forma de autoafirmación”. ¿Diría eso de la fe de Abrahán -¡aun dando por supuesto su contenido concreto!- en Rom 4,19-22?

<sup>8</sup> Pinnock 1993, 9 insiste en que “no se puede convertir la resurrección en un concepto histórico y esperar que la gente sea transformada por ella”. Lo que importa es la predicación, el testimonio y el Espíritu. Aun sin disentir en última instancia de esto, está muy claro que muchas personas han conseguido convencer a otras de que, desde el punto de vista de la historia, la resurrección *no* sucedió, y de ese modo han transformado a la gente de diversas maneras. Lo que la gente cree acerca de lo que realmente sucedió es con frecuencia un elemento sumamente influyente en la transformación humana. El momento en el que Elizabeth Bennet se entera de lo que realmente sucedió entre Darcy y Wickham podría decirse que es el momento decisivo de *Orgullo y prejuicio* (véase, sobre este punto, Marcus 1989).

<sup>9</sup> Cf. p.ej. Barclay 1996a, 14. Para el uso que Schillebeeckx hace de “escatológico” en este sentido, véase el cap. 18 *infra* (852-858).

<sup>10</sup> Cf. Caird 1997 [1980], cap. 13; *JVG* caps. 2, 3, 6, esp. 207-209.

<sup>11</sup> Cf. especialmente el lenguaje de 1 Mac 14,4-15.

<sup>12</sup> Sobre los mitos acerca de Nerón, véase 106 *infra*.

<sup>13</sup> Una o dos posibles excepciones se señalarán en el momento oportuno: p.ej. el cuento de Alceste contado por Eurípides y el comentario puesto en boca de Herodes Antipas según el cual Jesús sería Juan el Bautista resucitado (*infra*, 103-106, 312). La teoría de Frei 1993, 47 —de que esa afirmación paleocristiana “no [era] en absoluto única”, dado que los “Dioses eran resucitados de entre los muertos en abundante número en el mundo antiguo”, lo cual proporcionaba “un número muy grande de candidatos al mismo y no demostrado suceso

milagroso"- representa una sorprendente concepción errónea de la situación histórica: véase, algo más adelante, 120s.

<sup>14</sup> Cf. *NTPG* 122-126.

<sup>15</sup> Cf. *NTPG* 147 n. 1.

<sup>16</sup> Cf. Neusner 1991, analizado en *NTPG* 471-473.

<sup>17</sup> Me acuerdo de lo que el Primer Ministro británico John Major dijo acerca de su adversario Neil Kinnock. Cuando mister Kinnock empezaba a hablar, declaró Major, nunca sabía lo que iba a decir, de manera que no era raro que nunca supiera cuándo había acabado de decirlo.

<sup>18</sup> El *OED* incluye dos significados principales: "el acto o hecho de morir" (subdividido en "de un individuo" y "en abstracto") y "el estado de estar muerto". La cita es de los "Sonetos sacros" de John Donne, n° 6. Cf. también p.ej. Barr 1992, 33-35.

<sup>19</sup> Como p.ej. en 1 Cor 15,26; Ap 20,14; 21,4.

<sup>20</sup> Sobre esto último, véase 656-674.

<sup>21</sup> Esta confusión está presente en Marcus 2001, 397. Al parecer, algunos miembros del movimiento mesiánico Lubavitch han utilizado un lenguaje de "resurrección" en relación con su Rebe (que murió en 1994) como un modo (indica Marcus, siguiendo a Dale Allison) de "hablar de que una persona muerta está viva". Lo que parece estar sucediendo, más bien, es que algunos han tomado un término cristiano mal entendido y lo han utilizado en un sentido que va contra su propia literatura antigua. Otro ejemplo, casi al azar, es el ensayo de Wiles 1974, 125-146.

<sup>22</sup> Véanse p.ej. las observaciones sorprendentemente imprecisas y llenas de aspavientos de Goulder 2000, 95.

<sup>23</sup> *Il.* 24.549-551 (tr. Rieu). La última frase, traducida literalmente, es aún más categórica: "no le resucitarás [*oude min ansteseis*] antes de que sufras otro mal".

<sup>24</sup> *Il.* 24.756. La burlona profecía de Aquiles de que los troyanos a los que ha matado "resuciten de las sombrías tinieblas" (21.56) es simplemente un modo de expresar asombro por el hecho de que Licaón haya escapado de la esclavitud en Lemnos; procede a matarlo para, según dice, ver si regresa también del mundo inferior (21,61s.), cosa que por supuesto no sucede.

<sup>25</sup> Esq. *Eumén.* 647s. La frase clave final es *outis est anastasis*.

<sup>26</sup> Sóf. *EL* 137-139. Cf. también, asimismo, Esq. *Ag* 565-569, 1019-1024, 1360s.; Euríp. *Helena* 1285-1287; cp. Aristót. *De Anima* 1.406b.3-5. Aristóf. *Ecclesiaz.* 1073 fantasea acerca de una bruja "resucitada" (*anestekuia*) de entre "la mayoría" (es decir, los muertos), pero esto se descarta como "mofas" (1074).

<sup>27</sup> Hdt. 3.62.3s. El pasaje contrapone "alzarse" como resurrección y "alzarse" como rebelión. Astiages, abuelo de Ciro, gobernó Media en los años 594-559 a.C., de manera que murió más de treinta años antes del episodio que nos ocupa.

<sup>28</sup> Cf. Euríp. *Hérc, fur.* 719; Herod. *Mim.* 1.41-44 (una ref. que debo a Michael C. Sloan).

<sup>29</sup> Píndaro *Plt.* 3.1-60; el pasaje clave es 3.55-57, que habla de hacer regresar de la muerte a uno que es su presa legítima.

<sup>30</sup> *En.* 6.127-131.

<sup>31</sup> Plinio (el Viejo) *HN* 7.55.190, hacia el final de una sección en la que cataloga, y ridiculiza, diversas creencias habituales acerca de la vida después de la muerte. En este caso se refiere en concreto a Demócrito; sobre éste véase *infra*.

<sup>32</sup> Calimaco *Epigramas* 15.3s. Había, sin embargo, compensaciones: en el Hades se podía comprar un buey grande por una sola moneda de cobre (15.6).

<sup>33</sup> Cf., categóricamente, Bowersock 1994, 102s., citando también el artículo sobre la resurrección de *RAC* (Oepke).

<sup>34</sup> MacMullen 1984, 12.

<sup>35</sup> Beard - North - Price 1998, 2.236, con más refs.; Klauck 2000, 80. Algunos ejemplos se saltan el segundo estadio.

<sup>36</sup> *Il.* 9.413 (Aquiles); Polibio *Hist.* 6.53.9-54.3.

<sup>37</sup> Burkert 1985 [1977], 197 (haciendo referencia en particular, como característica de esta actitud, a una estatua con inscripción procedente de Merenda, en *Ática*: detalles en Burkert 427 n. 29).

<sup>38</sup> En *Salus. Cat.* 51.20, Julio César, que habla como *pontifex maximus*, declara que “la muerte pone fin a todos los males mortales y no deja espacio ni para el pesar ni para la alegría”. Cuando Dido se da cuenta de que dentro de sí empieza a sentir amor por Eneas, forcejea con su deber respecto a su difunto marido e invoca sobre sí misma una maldición para el caso de que lo olvide (“Que el Padre Omnipotente me lance con su rayo a la mansión de las sombras, de las pálidas sombras del Erebo y a la profunda noche”). Su hermana Ana le dice entonces que “el polvo y las sombras sepultadas” no prestarán atención a su duelo (*En.* 4.25-27, 34).

<sup>39</sup> Cf. p.ej. Lucrecio *De rer. nat.* 3.31-42, 526-547, 1045-1052, 1071-1075. En 3.978-997 insiste en que los tormentos míticos de Tántalo, Titio y Sísifo son descripciones de la vida presente y no de la futura. Para Epicuro mismo, véase p.ej. Dióg. *Laerc.* 10.124-127, 139 (“La muerte no es nada para nosotros”, recogido en Lucrec. *De rer. nat.* 3-830), 143. Véase también p.ej. Euríp. *Helena* 1421. Otras refs. en Riley 1995, 37s.

<sup>40</sup> Para la crítica de Epicuro, cf. Cic. *Disp. tusc.* 1.34.82; véanse los análisis en p.ej. Bailey 1964, 226 (Epicuro llamaba a Demócrito “Lerócrito”, es decir, “tonterías”), 353, 363, 403s.; Guthrie 1962-81, 2.386-389, 434-438. Sigue siendo una cuestión abierta (para Cicerón lo mismo que para los autores modernos) si Epicuro, y otros autores como Piinio (véase *supra*), estaban así tergiversando o no la idea principal de Demócrito (que era difícil decir el momento preciso de la muerte porque, por ejemplo, el cabello y las uñas siguen creciendo después de la muerte aparente), o si Demócrito creía o no realmente en la posibilidad de volver a ensamblar los átomos. Ésta es la propuesta que Lucrecio descarta en 3.847-853: aun cuando el tiempo (*aetas*) juntara nuestra materia (*materia*) tras la muerte, dice, sería inútil, pues no habría continuidad entre la persona anterior y la nueva. A menos que aparezca el tratado perdido de Demócrito *Acerca de quienes están en el Hades*, el asunto puede perfectamente quedar sin resolverse. Mi agradecimiento a Christopher Kirwan y Jane Day por su asesoramiento sobre este fascinante rincón del tema.

<sup>41</sup> Platón *Apol.* 40c-41c. Véase también Calím. *Epigr.* 11, que prefiere hablar de “sueño” y no de “muerte” en el caso de gente buena.

- [42](#) Porter 1999a.
- [43](#) Porter 1999a, 69.
- [44](#) Porter 1999a, 77.
- [45](#) Entre los estudios claros, breves y recientes sobre todo este tema se encuentran Klauck 2000 [1995/6], 68-80; Baslez 2001; también (desde un punto de vista particular) Zeller 2002. Entre las obras clásicas anteriores sobre el tema están Rohde 1925 [1897]; Cumont 1923, 1949.
- [46](#) Sobre el uso no polémico, meramente descriptivo, de “pagano” aquí y en otros lugares, cf. Prefacio, 20. Para el modo en que Pablo se entiende a sí mismo como el apóstol de las *ethne*, es decir, de las naciones paganas o no judías, cf. p.ej. Rom 1,5; 11,13.
- [47](#) Riley 1995, 67, y su cap. 1 *passim*, seguido p.ej. por Crossan 1998, xiv; véase *infra*.
- [48](#) P.ej. Crossan 2000, 103; y esp. Lüdemann 1994, 1995.
- [49](#) Davies 1999; véase *infra*.
- [50](#) Corley 2002, 129-132. Para un análisis, véase *infra*, sección 3 (v).
- [51](#) A. Y. Collins 1993, seguida p.ej. por Patterson 1998; véase *infra*.
- [52](#) Así, curiosamente, Frei 1993, 47; véase, además, *infra*, 120s.
- [53](#) No hace falta decir que, aun cuando, como todo buen historiador, escribo *sitie ira et studio* (Tác. *An.* 1.1; mi intención es igual de irónica), los argumentos presentes caen dentro de la espiral hermenéutica más amplia de la cual este libro no es sino una parte. No soy un observador más neutral ni más directo que aquellos de quienes discrepo; pero esto en principio no afecta a la categoría o valor de los argumentos históricos (cf. *NTPG* Segunda parte, y *supra*, cap. 1).
- [54](#) Cf. *NTPG* 122-126.
- [55](#) Cf. p.ej. Burkert 1985, 190-194; Toynbee 1971 cap. 2; Ferguson 1987, 191- 197, con bib.
- [56](#) Price 1999, 100.
- [57](#) Véanse esp. Toynbee 1971 cap. 3; Garland 1985, xi, 30s., 36; y, entre las fuentes primarias, p.ej. *IL* 23.43-54, 114-153, 161-225 (hacer un túmulo, afeitarse la cabeza, prender la pira, diversas libaciones y sacrificios de animales); 23.236-261 (apagar la pira con vino, retirar los huesos, colocarlos en una urna y enterrarlos en el túmulo); y los estrechos paralelos con todo lo anterior en 24.777-804; Sóf. *Antíg.* 429- 431 (triple ofrenda a los muertos), 876-882 (himno fúnebre), 900-902 (libaciones sobre las tumbas); Virgilio *En.* 3.62-68; 6.212-235.
- [58](#) P.ej. Polibio *Hist.* 6.53s.; Dión Casio 75.4.2-5.5 (textos en Beard - North - Price 1998, 226-228).
- [59](#) Véase p.ej. Burkert 1985, 190-194; Toynbee 1971, 43-61; Garland 1985, cap. 3. Para el pasaje que se debía pagar a Caronte, véase (entre docenas de ejemplos) Juv. *Sat.* 3.265-267; 8.97.
- [60](#) Las dos grandes escenas homéricas son la aparición de Patroclo a Aquiles (*Il* 2.362-107) y la visita de Odiseo al mundo inferior (*Od.* 10.487-11.332). Para el mito de Er de Platón, cf.

Rep. 10.614b-621d (la conclusión de la obra; véase *infra*, 118s.). Sobre las novelas helenísticas, véase la sección 3 (v) *infra*.

[61](#) Sobre toda esta sección, véase el reciente y útil resumen de Bolt 1998.

[62](#) Para una breve y útil visión general de las antiguas creencias y costumbres orientales, véase Yamauchi 1998. Una explicación bastante completa, con algunos rasgos tendenciosos, es Davies 1999, Primera parte. Davies aborda la cuestión de la relación entre estos mundos y el del judaísmo y el cristianismo del siglo I en su cap. 4, que analizaremos después.

[63](#) Sobre todo este tema, y para más detalles, véase p.ej. Garland 1985, cap. 3.

[64](#) *Il.* 16.805-863; 17 *passim*, cf. 18.231-238.

[65](#) *Il.* 23.65-76 (tr. Murray).

[66](#) *Il.* 23.99-107 (tr. Rieu).

[67](#) Virgilio *En.* 6.736-885, donde la visita de Eneas a su padre Anquises en el mundo inferior incluye una escena semejante de intentos de abrazo. La prueba nocturna de Aquiles se ha convertido en proverbial para esta época: Juvenal (*Sat.* 3.278-280) puede usarla como símil de la noche en blanco de un borracho, aun cuando, en el original, Aquiles está de hecho durmiendo.

[68](#) “La casa de anchas puertas de Hades” es la región poseída por el dios Hades, no Hades” como un lugar (Patroclo no está todavía allí). Sobre Hades, véase el material recogido en Bremmer 2002, 136 n. 33.

[69](#) *Il.* 24.777-804.

[70](#) Véase Burkert 1985, 195s. para el trasfondo.

[71](#) *Od.* 10.487-495.

[72](#) *Od.* 10.496-574.

[73](#) *Od.* 11.51-83; el funeral de Elpenor tiene lugar en 12.8-15.

[74](#) *Od.* 11.93s.

[75](#) Afirmar basándose en esta escena, unida al vertido de libaciones a los muertos, etcétera (véase *infra*), que el mundo antiguo en general creía que los fantasmas “podían comer” (Riley 1995, 47s.; cf. 67) pone a prueba la credulidad de cualquiera. Riley dice que “algunos especialistas en Nuevo Testamento no han entendido esto”; creo que es Riley quien no ha entendido.

[76](#) *Od.* 11.206-208.

[77](#) *Od.* 11.210-214.

[78](#) *Od.* 11.219-222; cf. Virgilio *En.* 6.697-702 (el fallido intento de Eneas de abrazar la “forma” [*imago*] de su padre Anquises). Es muy propio de las extraordinarias afirmaciones de Riley 1995 que indique que pasajes como éstos se encuentran detrás de las escenas pospascuales de Lucas y Juan en las cuales Jesús resucitado se ofrece para que los discípulos lo toquen (53).

[79](#) *Od.* 11.225-332.

[80](#) *Od.* 11.385-567.

[81](#) *Od.* 11.475s.

[82](#) *Od.* 11.488-491.

[83](#) Cf. también Hesíodo *Obras* 152-155.

[84](#) A Riley, con escenas como ésta en texto tras texto, todavía le parece posible decir que “los muertos eran concebidos por lo general como los vivos: descansaban y se despertaban, conversaban con los vivos y con *otros muertos*, *comían* y bebían y seguían haciendo tras la muerte gran parte de lo que habían hecho en vida”. Es inútil que ejemplos de cada una de las actividades que acabamos de *enumerar* se puedan encontrar en Homero y en otros autores; el total que Riley ha creado es considerablemente mayor que la suma de las partes que ha reunido.

[85](#) *Od.* 11.568-575. Sobre el papel de Minos en el mundo inferior, véase *infra*.

[86](#) *Od.* 11.576-600. La cuestión de si este pasaje es o no una interpolación posterior, como han pensado algunos, no nos atañe. Sobre esto, y sobre el castigo de sólo algunos en el mundo inferior, cf. Burkert 1985, 197, con otras refs.; Garland 1985, 60-66, que rastrea el tema del juicio de los malvados a lo largo de los himnos homéricos, los Misterios (véase *infra*) y las chanzas de Aristófanes (*Ranas* 139-164, donde Hércules asesora a Dionisos acerca de cómo llegar al Hades y lo que encontrará allí) y terminando con la escena del gran juicio del final del *Gorgias* de Platón (523a-527a). Véanse más detalles *infra*.

[87](#) *Od.* 11.601-627. Sobre el traslado de Hércules al mundo superior véase *infra*.

[88](#) *Od.* 11.632-635. Odiseo quizá tema quedar atrapado sin poder escapar.

[89](#) En *En.* 6.290-294, a Eneas, en su visita al mundo inferior, lo único que le impide atacar a las formas monstruosas con las que se encuentra es que su compañero Acates le recuerda que “éstas no son sino tenues vidas incorpóreas que revolotean bajo una hueca apariencia de forma”. Cuando se encuentra con los héroes griegos, éstos ven “las armas y al hombre” (un eco, por supuesto, de 1.1) e intentan alzar un grito lleno de temor -pero todo cuanto pueden conseguir es un ruido tenue que se burla de sus bocas abiertas- (6.489-493). Es importante recordar esto con vistas a la aplicación ocasional que Virgilio hace de *corpora*, normalmente traducido por “cuerpos”, a los sombríos residentes del mundo inferior (contra p.ej. Riley 1995, 55s.), y a su indicación de que las sombras pueden portar todavía las marcas de las heridas que recibieron (p.ej. Dido: 6.450s.; cf. también Esq. *Eumén.* 103; Ovidio *Met.* 10.48-49, y [también en Virgilio] Héctor, Siqueo, Erifile y Deífobo [*En.* 1.355; 2.270-286; 6.445s., 494-497]). Véase Riley 1995, 50s.

[90](#) P.ej. *En.* 4.427; *Juv. Sat.* 2.154.

[91](#) Véase Price 1999, 101.

[92](#) Sobre esto último, véase Polib. *Hist.* 6.56.6-15, donde se alaba a los romanos por recordarle a la gente los terrores del Hades y así alentar el buen comportamiento en la vida presente. Esto entra en conflicto con la postura moral de Platón: véase *infra*.

[93](#) Sobre la tradición de pronunciar palabras de respeto y esperanza en los funerales, véase MacMullen 1984, 11, con notas; sobre la idea general, Garland 1985, 8-10. Lo incognoscible del mundo del más allá aparece p.ej. en Euríp. *Hipól.* 186-192.

[94](#) *Il.* 1.3-5.



[95](#) El hecho de que Juvenal pueda quejarse de las mujeres que comparan a Homero con Virgilio durante una cena es indicativo de la continuada importancia de la tradición épica (*Sat.* 6.437; cf. 7.36-39). Está claro que la descripción de almas más allá de la tumba que Plutarco hace en *De ser. num. vindic.* 563f-567f, aunque influida por creencias filosóficas posteriores, le debe mucho al trasfondo homérico.

[96](#) Véanse p.ej. Burkert 1985, 192; Garland 1985, 25-28.

[97](#) *Antiquaries Journal* 28 (1948), 173-174, pl. 25a. Curiosamente, el día que redacté el borrador de esta sección (7 de junio de 2000), el *Times* de Londres publicó una carta del entonces vicario de Maltón en la que contaba cómo dos parejas que se pasaban todo el tiempo jugando al *bridge* habían pedido que se les reservaran lugares de enterramiento que juntos formarían la cruz propia de dos parejas jugando a los naipes. Si los niños de la antigüedad podían seguir jugando con juguetes en el mundo inferior de Yorkshire, ¿por qué no iban a seguir jugando al *bridge* unos adultos de la época actual?

[98](#) Davies 1999, 30-33. Cf. Riley 1995, 53s. Pero ¿hubieran quedado sorprendidos los antiguos al descubrir que, de hecho, los juguetes, dados y otras cosas de finalidad lúdica no habían sido tocados?

[99](#) P.ej. Antífanos (s. IV a.C.) *Afrodisias* (frag. en Kock [ed.], *Stobaeus*, 124-127).

[100](#) Véase Garland 1985, 69-72.

[101](#) Sócrates: Platón *Apol.* 40c-41c; *Rep.* 2.363c-3; 6.498d (véase *infra*). Matrimonio y sexualidad: Garland 1985, 159, con varias refs.; Riley 1995, 54.

[102](#) Catón: Dión 43.12.1; Escipión ("*Imperator se bene habet*", "al general le va bien, gracias"): Sén. *Ep.* 24.9s; cf. Val. Máx. 3.2.13. Véase el sagaz análisis de Plass 1995, 89-91. El libro entero proporciona mucho material para reflexionar sobre nuestro tema.

[103](#) Davies 1999, cap. 1. Las subsiguientes referencias de páginas remiten a esta obra. Sobre la propuesta (que se reaviva periódicamente cada varias décadas) de que el culto de Osiris es el verdadero trasfondo de la opinión de Pablo sobre la resurrección, cf. Bostock 2001. Sobre la decadencia del culto de Osiris a comienzos del siglo I, véase Fraser 1972, 1.272s.

[104](#) Davies 28. Sobre san Agustín acerca de Egipto (aunque sin una declaración concreta de fe en la resurrección), véase *La ciudad de Dios* 8.26s.

[105](#) A la cual Davies 31 describe confusamente como "diosa de la resurrección, de la fertilidad, de la luna". Véase *infra*. Sobre Isis, Osiris, etc., cf. Koester 1982a, 183-191, donde se niega con razón (190) que se pensara que Osiris había resucitado de entre los muertos; y véase el artículo del doctor Nicholas Perrin sobre Osiris y 1 Cor 15, que aparecerá próximamente.

[106](#) Davies 34s.

[107](#) Véase Yamauchi 1998, 23-28. El hecho de que entre las creencias egipcias se encuentre algún tipo de corporeidad aparente para los difuntos no significa que se contara con que las momias como tales fueran a volver más tarde a la vida de manera nueva.

[108](#) Davies 39.

[109](#) Por lo general se piensa que Homero vivió en el s. VIII a.C.; Platón ciertamente vivió a finales del s. V y principios del IV.



[110](#) *Rep.* 3.386-387.

[111](#) Afirmaciones clásicas: p.ej. *Fedón* 80-85; *Fedro* 250c (el alma está aprisionada como la ostra en su concha); *Cratilo* 400c (el famoso juego de palabras *soma/sema*, “cuerpo/tumba”, cf. también *Gorgias* 493a); 403e-f. Básicamente la misma opinión se encuentra en el pensamiento romano posterior, p.ej. M. Aurelio *Soliloquios* 3.7.

[112](#) Cf. M. Halm-Tisserant, *Ktema*, 1992 (1988), 233-244.

[113](#) Píndaro *Ol.* 2.56-80; *Frag. C. Fún.* 131 (96). Véase Burkert 1985, 298s. y notas.

[114](#) Cf. Bremmer 2002, cap. 2.

[115](#) *Leyes* 12.959b-c: la palabra que aquí equivale a “espectro”, que denota el cadáver y no el alma incorpórea, es *eidolon*, que en Homero y en otros autores suele significar en buena medida lo que “espectro” significa en nuestra lengua moderna. La declaración más famosa se encuentra en *Fedón* 115c-d: “podéis enterrarme”, dice Sócrates a sus amigos, “¡si no me escabullo entre vuestros dedos!”. Está claro que para Sócrates ese “yo” significaba el alma, no el cuerpo.

[116](#) Sobre todo esto, véanse p.ej. *Fedón* 80-82; *Fedro* 245c-247c; *Menón* 81a-e.

[117](#) Cf. p.ej. *ApoL* 41c; *CratIL* 403s. En *Fedón* 68a-b, Sócrates habla de amantes de la sabiduría que siguen alegremente a su amada hasta el mundo siguiente, donde la sabiduría será poseída plena y verdaderamente.

[118](#) P.ej. *Critón* 48c. En 68d, el Sócrates de Platón admite que todos salvo los filósofos ven la muerte como un gran mal.

[119](#) P.ej. *Fedón* 64c; 67d; 106e; 107d-e; *Gorg.* 524b. Cf. Ferguson 1987, 195. Celso (en *Or., C. Cels.* 5.14) cita a Heráclito diciendo que éste se mostraba desdeñoso con los cuerpos físicos, que según él “debieran ser tirados como peores que el estiércol”.

[120](#) *CratIL.* 403d.

[121](#) “Oculto”: *Fedón* 80d, *Gorg.* 493b; “conocimiento”, en lugar de “oculto”: *CratIL.* 404b, aunque cf. 403a, donde el miedo a Hades se aduce como la razón por la cual la gente menciona en su lugar a Plutón como dios del mundo inferior.

[122](#) Afirmaciones clásicas: *Fedón* 63b; 69d-e; 113d-l 14c; *Gorg.* 522d-526d. (La Islas de los Bienaventurados se mencionan por primera vez en Hesíodo *Obras* 166-173). Cf también *Leyes* 10.904d-905d; *Rep.* 2.363c-e. Según *Banq.* 179d-e, Aquiles es enviado directamente a las Islas de los Bienaventurados, porque estaba preparado para morir, mientras que a Orfeo se le negó Eurídice porque intentó engañar a la muerte y no estaba preparado para poner el amor por encima de la continuación de la vida corporal. Homero, por supuesto, sabe de las Islas de los Bienaventurados, pero según él prácticamente nadie va allí (sólo Menelao, parece, en *Od.* 4.561-569; bastantes más en Hesíodo *Obras* 168-173). La primera afirmación de un auténtico castigo tras la muerte parece ser el *Himno a Deméter* 480s., sobre el cual véase un análisis en Garland 1985, 61, 156. Sobre un juicio tras la muerte en Píndaro y Eurípides, cf Garland 157, con reís. Minos continúa desempeñando su papel en Virgilio *En.* 6.432; Eneas en el mundo inferior llega al lugar donde los caminos se separan, uno al Elíseo y el otro al Tártaro (6.540-543, lo cual da pie a una aterradora descripción de éste y luego a una beatífica explicación de aquél). Las Islas de los Bienaventurados aparecen en el imaginativo cuento de Luciano *Una historia verídica* (el título está cargado de ironía, como Luciano mismo señala al comienzo, 1.4). Pese a las afirmaciones de lo

contrario, incluso en la descripción de Luciano los muertos son intangibles, están desprovistos de carne; sus únicos atributos son la figura y la forma -aunque luego sí pasa a describir con cierto detalle su muy “humano” estilo de vida-. Son almas desnudas que se mueven de un lado a otro, como sombras, aunque verticales y no oscuras (2.12). Riley 1995, 56-58, se empeña en sostener de manera poco plausible que la intangibilidad de éstas es vestigio de una teoría anterior, y que Luciano cree en realidad que tienen una vida corporal más sustancial; me parece que no entiende que Luciano está riéndose de esta “historia verídica” que no es en absoluto fidedigna ni coherente.

[123](#) P.ej. *De rep.* 6.13-16. Véase una visión de conjunto de las opiniones latinas en Perkins 1984, 56-63; y véase *infra* 156-158, para un análisis de la “inmortalidad astral”.

[124](#) Para la disposición de Sócrates a defenderse ante los jueces del mundo siguiente, cf. *Critón* 54b.

[125](#) La aniquilación permitiría que los malvados salieran bien librados.

[126](#) La obra básica sigue siendo Burkert 1987; cf. también Burkert 1985, cap. 6; Koester 1982a, 176-183; Meyer 1999 [1987]; Bolt 1998, 75-77.

[127](#) Sócrates: *Fedón* 69b-c; Aristóf.: *Ranas* 353-371; Roma: p.ej. *Juv. Sat.* 6.524-541.

[128](#) Véase la breve explicación de *NTPG* 155s.; e *infra*, 656-674. Parte de la controversia estriba en la datación de los orígenes de este movimiento; ciertamente existe ya a mediados del siglo II d.C., y algunos sostienen que considerablemente antes.

[129](#) Sobre el olvido del alma acerca de su origen, cf. p.ej. *Menón* 81a-d; *Fedón* 76c-d.

[130](#) *Fedón* 116d; 117c-e.

[131](#) Acerca de la postura epicúrea, cf. p.ej. Epicur. *Ep. ad. Men.* 124b-127a; Plut. *Non posse suav.* 1103d; 1103a (el entero análisis de Plutarco es una interesante visión general de diferentes opiniones); Dióg. Laerc. 10.139; y *supra*, [34s.](#) Sobre los debates estoicos, véase Dióg. Laerc. 7.156s.; los estoicos, dice él, consideran el alma como el aliento de vida, y piensan por tanto que es física (un *soma*); Cleanto sostiene que todas las almas continuarán existiendo hasta la conflagración general, mientras que Crisipo dice que sólo las almas de los sabios.

[132](#) C. J. Rowe en *OCD* 1428 s.v. “soul” [alma].

[133](#) Arist. *Dean.*; cf. p.ej. Nussbaum - Rorty 1992; Brunschwig - Nussbaum 1993. Sobre la importancia de la cura de almas, cf. p.ej. Epicteto *Disc.* 2.12.20-25; *Frag.* 32.

[134](#) Epict. *Disc.* 1.11.31; 4.10.31, 36. Las refs. que siguen remiten a esta obra.

[135](#) 4.1.169; cf. 4.1.123» 139-169. Cf. también 2.1.26. Sobre que Sócrates durante sus últimos días escribió un himno de alabanza a Apolo y Artemisa, cf. Dióg. Laerc. 2.42.

[136](#) P.ej. 1.1.21-32; 1.27.7-10; y frecuentemente. Cf. también Marco Aurelio *Soliloquios* 12.35s.

[137](#) 2.1.13-20.

[138](#) 3.10.13-16; 4,7.13.

[139](#) 3.24.92-94; el pasaje, por desgracia, es oscuro.

[140](#) 4.7.31s.

[141](#) *Frag.* 26 (en Marco Aurelio 4.41); *Frag.* 23.

[142](#) Séneca, *Ep. Mor.* 71.16; 79.12; 102.21-23; 120.17-19. En lo que sigue, las refs. sin indicación de procedencia remiten a esta misma obra.

[143](#) 65.24.

[144](#) *Pondus ac poena.* 65.16-22.

[145](#) 102.25-28. Séneca coincide con Epicteto en que, para el cadáver, quedar sin enterrar no es algo digno de preocupación: 92.30.

[146](#) *Ep. ad Lucilium* 5.7-9.

[147](#) Cf. *Disp. tuse.* etc. (Riley 1995, 39s.).

[148](#) Menandro *Dis exapaton* frag. 4; cf. Sóf. *Ed. Col.* 1225-1228; Euríp. *Hipól.* frag. 449; Cic. *Disp. tusc.* 1.48; Dióg. Laerc. 10.126; Plut. *Carta a Apolonio* 108e-109d; 115b-e, parte de una discusión larga e interesante acerca de que la muerte no es tan mala después de todo. Plutarco cita a otros varios autores y dice (115e) que podría citar a varios más, "pero no hay necesidad de extenderse". Totalmente de acuerdo.

[149](#) Suet. *Vesp.* 23.

[150](#) Sobre la divinización de emperadores, véanse p.ej. Bowersock 1982; Price 1984; Zanker 1988; Klauck 2000, cap. 4.

[151](#) Véase Burkert 1985, 203-205.

[152](#) Así Burkert 207.

[153](#) Se alude a él p.ej. en Juv. *Sat.* 11.60-64, junto con Eneas. Véase Burkert 1985, 198s., 208-211. Sobre que Hércules estaba simultáneamente en el Hades y con los inmortales, véase *supra*.

[154](#) Burkert 1985, 212-215. La divinización, o casi divinización, de mortales se da también en Homero: p.ej. Ganimedes, el hermoso hijo de Tros (*Il.* 20.230-235); al parecer, de su pariente Titono se pensaba asimismo que había sido elevado a la condición de esposo de la diosa Aurora (*Il.* 11.1; cf. 19.1s.). Cf. también Clito en *Od.* 15.248-252.

[155](#) Véase Beard - North - Price 1998, 1.31.

[156](#) Cf. p.ej. Amano *Anábasis* 3.3.2; 4.10.6s.; 7.29.3; Eliano, *Mise. hist.* 2.19; cf. 5.12. El padre de Alejandro, Filipo de Macedonia, había empezado ya a moverse en esta dirección (Diod. Síc. 16.92.5; 19.95.1; cf. la nota de Welles en el vol. 8, 101 de la edn. Loeb).

[157](#) Para el establecimiento del culto, cf. p.ej. Diod. Síc. 18.60s.; para el culto ateniense a Demetrio Poliorcetes (finales del siglo IV o principios del siglo V a.C.) cf. p.ej. Plut. *Demetr.* 10.3s.; 12.2s.; 13.1. Sobre la influencia del mito de Alejandro en Roma véase esp. Gruen 1998.

[158](#) Bolt 1998, 71s., con refs. Véase en este momento esp. Collins 1999, 249-251.

[159](#) Beard - North - Price 1998, 2.224s.

[160](#) Véase esp. Price 1984. Vel. Pat. 2.107.2 dice de Tiberio que era considerado divino incluso antes de convertirse en emperador, después de que Augusto lo hiciera su heredero.

[161](#) Sobre la divinidad de Julio César, cf. p.ej. Val. Máx. *Hechos y dichos memorables* 1.6.13; 1.8.8, donde el “*divus Iulius*” se aparece a Casio antes de la batalla de Filipos y le dice que el conspirador no le había matado en realidad, puesto que su divinidad no podía quedar extinguida. Sobre el cometa, véase p.ej. el altar de los Lares (hacia 7 a.C.), actualmente en el Museo Vaticano (Zanker 1988, 222).

[162](#) Séneca, *Apoc.*

[163](#) Dión Casio 75.4.2-5.5. En esta ocasión, un águila salió volando de la pira, proporcionando la prueba de que Pértinax se había convertido en inmortal; cp. el Arco de Tito (todavía en el Foro de Roma).

[164](#) Euseb. *Vida de Const.* 4.73.

[165](#) Así Rohde 1925, 57; véase Collins 1993, 125s. Sobre Rómulo, véase *infra*, sección 3.vi.

[166](#) Apolodoro *La biblioteca* 2.7.7; cf. Diod. Síc. 4.38.5. Ésta puede ser la fuente de la leyenda recogida por Teófilo, *Autol.* 1.13. La idea de que, dado que después Hércules se casó con Hebe, hija de Hera, y tuvo hijos, está por tanto corporeizado en la otra vida (Collins 1993, 126; cf. Riley 1995, 54) es un “error categoría!”: ha entrado en la esfera de la mitología, donde los dioses, empezando por Zeus y Cronos, se casan, engendran, etcétera, sin que nadie, particularmente después de Platón, suponga que estaban corporeizados en un sentido corriente. En Séneca, *Hérc. Et.* 1940-1943, 1963, 1976, 1977-1978, Hércules es divino, está entre las estrellas.

[167](#) Véase Burkert 1985, 205s. Para la idea de que los héroes habían sido sacados de sus tumbas y llevados al cielo, véase Collins (analizado *supra*).

[168](#) Véase p.ej. West 1971, 188; sobre un primitivo origen egipcio, cf. Kákosy 1969.

[169](#) Aristóf. *Paz* 832-837. Para una previa visión de conjunto del material cf. Cumont 1923, cap. 3.

[170](#) *Tim.* 29d-38b; 41a-d. Las refs. de las notas siguientes remiten a esta misma obra.

[171](#) 41d-e. Tr. Jowett en Hamilton - Cairns 1961, 1170s.

[172](#) 41e-42a.

[173](#) 42b-c.

[174](#) Véase *infra*, sección 3.vii.

[175](#) Detalles y análisis completos en Cumont 1949, 142-288; otros detalles en Hengel 1974, 1.197s, 2.131. Un epitafio típico reza: “Me he convertido en una estrella vespertina, entre los dioses” (tr. en Lattimore 1942, 35).

[176](#) Cic. *De rep.* 6.13-16; tr. tomada de Beard - North - Price 1998, 2.220s. (donde se cita más lit. secundaria pertinente). Las refs. de las notas siguientes remiten a esta obra.

[177](#) 6.13

[178](#) 6.14.

[179](#) 6.15s.

[180](#) Cf. Martin 1995, 118.

[181](#) Detalles en Hengel 1974, 2.133 n. 595.

[182](#)

[183](#) Más detalles p.ej. en Burkert 1985, 191-194; Garland 1985, cap. 7 (resumen, 120); Ferguson 1987, 191-192; Klauck 2000, 75-79, con bibliografía reciente.

[184](#) Sobre las fiestas, cf. Beard - North - Price 1998, 1.31, 50; 2.104s., 122.

[185](#) Beard - North - Price 1998, 2.105.

[186](#) Burkert 1985, 191.

[187](#) Burkert 194s., donde cita a Aristófanes *Fragm.* 488.13s. y compara Rohde 1.243-245; Wiesner 1938, 209s. Según Artemidoro (*Sueños* 5.82), se decía que la fiesta “la daba el difunto debido a los honores que le habían rendido los suyos”; Garland 1985, 39 interpreta esto exageradamente al decir que la persona muerta “se creía que estaba presente en calidad de anfitriona”.

[188](#) Véase particularmente Riley 1995, 44-47, 67; seguido por Crossan 1998, xiv. Riley 53 ve que las almas homéricas son muy diferentes del cuerpo resucitado de Jesús en Lucas y Juan, pero no permite que esto se interponga en el camino de la insólita teoría que pretende proponer.

[189](#) Así Garland 1985, 39s.

[190](#) Garland 38-41; 110-115; 104-110.

[191](#) Cicerón *De rep.* 6.9-26; cf. Riley 1995, 39-40. Véase *supra*, 95s.

[192](#) P.ej. Hércules, invocado por su madre Alcmena: Séneca *Hérc. Et.* 1863-1976; aunque debemos advertir que en este pasaje Hércules insiste en que no está en el Hades, sino entre las estrellas.

[193](#) P.ej. Ovidio *Met.* 14.829-851; *Fasti* 3.507-516.

[194](#) Hdt. 6.69.1-4. La palabra traducida por “fantasma” es aquí *phasma*.

[195](#) Samuel se aparece a Saúl: 1 Sm 28. Para detalles sobre esto, y también sobre las prohibiciones del AT, véase *infra*, 136s.

[196](#) Sobre esto, cf. Dodds 1990 (1965), 53-53, con refs. antiguas.

[197](#) Burkert 1985, 207.

[198](#) Esq. *Pers.* 759-786 y la secuencia que sigue; Aristóf. *Fragm.* 58: véase Burkert 1985, 207s., 431 n. 55. Cf. también Hdt. 8.36-39 (dos soldados gigantes, héroes de antaño, defienden Delfos de los persas).

[199](#) Caritón *Calí* 1.9.3s. Las refs. de las dos notas siguientes remiten a esta obra.

[200](#) 2.9.6; 3.6.4; de hecho es capturado y vendido como esclavo.

[201](#) P.ej. 5.9.4. Sobre los problemas planteados por la novela véase *infra*, 107-115.

[202](#) Un relato famoso en el mundo clásico es Heliodoro *Aethiopica* 6.14s.

[203](#) Así, acertadamente, Bowersock 1994, 101s. La historia de Astrabaco (100 *supra*) es citada por Riley (1995, 54, 58) como prueba de que los muertos podían ser tocados; pero tal

historia, que incluso en Herodoto aparece como un cuento de viejas en sentido bastante literal, difícilmente puede justificar esta conclusión.

[204](#) Sobre esto, véase Vermeule 1979, 211 n. 1.

[205](#) Para el cuento, cf. Alceo *Fr.* 38; Ferecides de Atenas *Fr.* 119.

[206](#) Virgilio *Geórg.* 4.453-523; Ovidio *Met.* 10.1-11.84; cf. Euríp. *Alcest.* 357-362.

[207](#) *Il.* 2.698-702; Hdt. 9.116-120; Cátul. 68.73; Ovidio *Her.* 13; cf. Hig. *Fab.* 103.

[208](#) Véase Bowersock 1994, 111-113: el texto está en Filóstr. *Her.* 135s. Cf. Anderson 1986, cap. 13.

[209](#) *Call.* 5.10.1.

[210](#) *Disc.* 3.365.

[211](#) Petronio *Sat.* 129.1.

[212](#) Euríp. *Hérc. jur.* 606-621. Véanse más detalles *infra*.

[213](#) Hig. *Fab.* 251. Hay alguna duda sobre qué Higinio es éste: el escritor más famoso que llevó este nombre (ODCC enumera a cuatro de ellos) vivió a finales del s. II a.C., pero las *Fabellae* o *Fabulae* son probablemente del s. II d.C. Las curaciones extraordinarias, el devolver la vida a gente inmediatamente después de la muerte, como las resucitaciones llevadas a cabo por Elías y Eliseo en el AT y Jesús, Pedro y Pablo en el Nuevo, entran en una categoría diferente: en su mayoría atañen al heroico Asclepio, el “médico sin tacha” de la *Iliada* (4.405; 11.518), hijo de Apolo y, posteriormente, dios muy venerado de la sanación.

[214](#) *Rep.* 10.614d-621d.

[215](#) Ésta es la explicación ofrecida por Plinio el Viejo (7.51s.) a tales experiencias que se contaban (entre ellas la de una mujer que supuestamente estuvo muerta durante siete días, 7.52.175). Tales cuentos los conocía Celso, autor pagano del siglo II que criticó el cristianismo; y Teófilo (*Autol.* 1.13), tal vez con un pequeño exceso de entusiasmo, cita historias de este tipo relativas a Hércules y Asclepio. Véase *infra*, 623-625.

[216](#) *Alcest.* 1144-1146. En otra versión, Perséfone envía de vuelta a Alcestis: véase p.ej. Apolodoro *Biblioteca* 1.9.15; Hig. *Fab.* 51.

[217](#) Porter 1999a, 80. La mayor parte del artículo de Porter se limita a demostrar algo que nadie niega, a saber, que existía una gran tradición de variada especulación acerca de “la vida después de la muerte”. La leyenda de Alcestis (ya claramente parte de la leyenda de Hércules) es su único ejemplo de regreso real a una vida corpórea, a contracorriente de todo el resto de la literatura clásica.

[218](#) Esq. *Eumén.* 723s. (muy cerca de la negación clave de la resurrección citada al comienzo del presente capítulo): el coro recuerda a Apolo el momento en el cual, en la casa de Feres (padre de Admeto), movió a las Parcas a liberar a los mortales de la muerte. Esta referencia, sin embargo, (con el debido respeto a Porter 79s.) no parece remitir a la liberación de Alcestis de la muerte (no fue obra de Apolo persuadiendo a las Parcas, sino de Hércules luchando contra la Muerte) sino a que Apolo encontró una manera de permitir que Admeto mismo evitara la muerte.

[219](#) Pl. *Banq.* 179b-d. Fedro, que es quien habla, concluye que el amor sacrificado de Alcestis fue lo que marcó la diferencia entre su destino y el de Orfeo y Eurídice (el paralelo



no es exacto, pues el hecho de que Orfeo no pueda hacer volver a Eurídice se debe a una falta de amor, no por parte de ella, sino por la de él). A Alcestris, dice Fedro, se le otorgó un privilegio concedido a muy pocos, el de que el alma regrese del Hades (*ex Hatdou aneinai palin ten psychen*); no menciona ningún otro caso (179c). Fedro pasa a citar (179e-180b) como otro paralelo el envío de Aquiles a las Islas de los Bienaventurados porque decidió vengar a su amante Patroclo, aun cuando sabía que le costaría la vida. Por supuesto, tampoco éste es un paralelo con la historia de Alcestris. Quizá a esas alturas del banquete el vino estaba pasando factura a la claridad de pensamiento.

[220](#) Un ejemplo entre muchos está expuesto en Boardman 1993, 318 (lámina 316). Es aún más interesante por el hecho de que se encuentra en la catacumba de la Vía Latina de Roma, puesta en paralelo con escenas bíblicas “que transmiten un mensaje cristiano de salvación” (Boardman 319). ¿Fue esta escena de Hércules, quizá, el modelo para la tradición iconográfica posteriormente habitual de representar a Jesús conduciendo a Adán y Eva fuera del mundo inferior? Sobre esto, véase además Grabar 1968, 15, fig. 35; Weitzmann 1979, 242s. n° 219; otros detalles y reís, en *LIMC* s.v.

[221](#) Bowersock 1994, 117s., citando Orígenes *C. Cels.* 2.55 (véase *infra*, 642s). En este pasaje, Celso cita a Zamolxis (sobre el cual véase *infra*, 72 nn. 221 y 222), y también a Pitágoras (cf. Dióg. Laerc. 8.41, citando a Hermipo) y al egipcio Rampsinito (Hdt. 2.122), que jugó a los dados en el Hades con Deméter y regresó con una servilleta de oro que ella le había dado. Es importante señalar que de Rampsinito, como de Teseo (véase *infra*), no se dice que hubiera muerto; e igualmente importante es señalar que Celso *no* menciona a Alcestris, como debiera haber hecho si hubiera existido una “tradición” acerca de ella. Para Plinio, véase *supra*, 65, 103.

[222](#) Cf. p.ej. Apolodoro *Biblioteca* 2.5.12. Véase también Diod. Sic. 4.26.1; Euríp. *Hérc. Jur.* 619-621. Otras refs. más se dan en la edn. Loeb de Apolodoro, vol. 1, 235. Al parecer, Teseo (rey de Atenas; ya era una figura legendaria en tiempos de Homero) no había muerto realmente en esa acción, de manera que su historia, como la de Rampsinito, no es un verdadero paralelo; más bib. en *ODCC* s.v. Sobre que Teseo imitó a Hércules, cf. Plut. *Thes.* 6.6; 8.1; 9.1; reconocido como “otro Hércules”, 29.3. La información que Plutarco da acerca de Teseo incluye una idea interesante (29.5), la de que Hércules había iniciado la costumbre de permitir a los enemigos que retiraran a sus muertos, y así “fue el primero en devolver los muertos”. Quizá fue en este punto donde empezaron las leyendas; una alternativa es que tal vez ésta fuera una desmitificación posterior de dichas leyendas llevada a cabo por Plutarco, como parece que fue el caso en su versión de la historia del rescate (35.1s.).

[223](#) La única referencia a Alcestris en el corpus virgiliano es el (probablemente espurio) *Culex* 262-264, donde Alcestris, en ese momento totalmente muerta y en el mundo inferior, está libre de todo cuidado como recompensa por su gran hazaña. La única referencia de Juvenal (6.652) es el comentario malhumorado de que las esposas de su propia época sacrificarían alegremente a sus maridos aunque fuera sólo para salvar a un perrito faldero.

[224](#) Porter 80 señala que esta “tradición” se “prolongó en diversa medida en pensadores posteriores”, sin señalar a ninguno salvo a Platón (no muy posterior a Eurípides) y a Esquilo (anterior). A su vez, Platón y Esquilo, como hemos visto, indican muy claramente que de hecho no se da una resurrección corporal; y la ref. de Esquilo (*Eumén.* 723s.) remite, no al rescate de Alcestris como indica Porter (79s.), sino (como deja claro el material que éste cita) a la actuación de Apolo al persuadir a las Parcas para que permitan que Admeto, marido de Alcestris, quede dispensado de su muerte natural si alguien muere en su lugar.



[225](#) Entre las fuentes primarias se encuentran: Tác. *Hist.* 2.8s.; Suet. *Nerón* 57; Dión Cris. *Disc.* 21.9s.; Dión Cas. 64,9; Luciano *Adv. Ind.* 20. Juvenal llama “Nerón” a Domiciano (*Sat.* 4.38); no pretende ser un cumplido. La creencia popular queda reflejada en obras judías y cristianas: cf. p.ej. *Or. Sib.* 3.63-74; 4.138s.; *Ase. Isa.* 4.1-14; Ap 13,3; 17,8.11; *Comod. Inst.* 41.7. El mejor resumen reciente de las pruebas, con bib. completa, es Aune 1997-98, 737-740. Cf. también Bauckham 1998a, 382s.

[226](#) Cf. Aune 1997-98, 740.

[227](#) Sobre Nerón, véase además Warmington 1969.

[228](#) Tr. Goold, LCL. Cf. también Reardon 1989, 17-124, con notas y bibliografía.

[229](#) Sobre la novela griega, véanse Reardon 1991; Bowersock 1994. N.B. Bowersock 22: “El comienzo de la proliferación a gran escala de los géneros de ficción se puede situar con bastante claridad en el reinado del emperador Nerón” (es decir, 54-68 d.C.).

[230](#) Ariadna y Sémele eran mortales que fueron así deificadas; esto, según Reardon 1989, 53 n. 1, es lo fundamental de la doble alusión en la cual se han modificado las habituales historias de Teseo que abandona a Ariadna y de Sémele que resulta muerta por el rayo de Zeus.

[231](#) *Call.* 3.3.1-6 (tr. Goold). Las reís, que se encuentran a continuación remiten a esta obra.

[232](#) 3.8.9.

[233](#) 41.3.

[234](#) 4.3.5s. Esta y otras menciones de la crucifixión en el mundo antiguo (p.ej. *Juv. Sat.* 6.219-623) muestran lo frecuente que había llegado a ser esta muerte espantosa y el grado de ligereza con que era infligida por quienes ostentaban el poder para ello.

[235](#) 5.6.10 (*anistesi tous nekrous*).

[236](#) 5.9.4.

[237](#) 5.10.1. Sobre Protesilao véase *supra*.

[238](#) 5.10.8s., citando (y adaptando) *Il.* 22.389 (Aquiles acerca de Patroclo).

[239](#) 8.6.8. La pregunta del padre en griego reza: *zes, teknon, e kai touto peplanemai*; y la respuesta es: *zo, pater, nun alethos, hoti se tetheamai*. Estar vivo de verdad, *alethos*, en este caso significa claramente tener una existencia corpórea sólida, de este mundo.

[240](#) Sobre la opción del “traslado”, véase *infra*. Bowersock 1994, 106 se equivoca según su propia valoración de los datos, cuando dice que Quéreas deduce “una resurrección divina”.

[241](#) Corley 2002, 130 parece combinar el motivo de la *Scheintod* con las historias de héroes que son “trasladados”, e indica que este contexto combinado es el mejor pan entender el relato marciano de la tumba vacía, que, según ella, es “una historia ficticia antitraslado o antideificación”.

[242](#) Véase esp. Bowersock 1994, 119, 121-143.

[243](#) Hdt. 4.93-96. Para el texto y más detalles, véase Stephens - Winkler 1995, 101-137. La ref. de Focio es a *Bibliotheca* cod. 166, citada según la numeración de la edn. de Bekker, 109a6-112<sup>a</sup>12; en este caso en 110<sup>a</sup>16.

[244](#) Para otras refs. antiguas a Salmoxis, que lo consideran un estafador y lo asocian con Pitágoras, cf. Helánico *Fr.* 73; Estrabón 7.3.5. Según esto, parece que es engañoso decir (Bowersock 1994, 100) que, según Herodoto, Salmoxis muere, es resucitado y luego tratado como un dios. En una historia muere y se convierte en dios; en la otra finge tanto la muerte como la resurrección.

[245](#) Focio 110a4l-110b11 (Stephens - Winkler 1995, 125).

[246](#) El frag. es *PSII* 1177,11.6-9: texto y análisis en Stephens - Winkler 1995,148-153.

[247](#) Jen. Ef. *Efesíacas* 3.5-9 (Reardon 1989, 150-153).

[248](#) Aquil. Tac. 3.15-21 (Reardon 1989, 216-219). Las refs. de las próximas tres notas remiten a esta obra.

[249](#) 5.7; 5.19.

[250](#) 5.14. Aparentemente se hace referencia al tipo de “funeral” por los muertos ausentes que se prevé en Caritón, *Call.* 4.1.3 (véase *supra*), aunque tal vez se contara con la posibilidad de que el lector captara una alusión a cuentos de tumbas que en otro tiempo estuvieron ocupadas, pero en el presente están vacías.

[251](#) 7.1-15.

[252](#) Plutarco *De soll. anim.* 973e-974a (lleno de admiración por el perro que representaba este papel a la perfección, en presencia del anciano emperador Vespasiano); cf. Winkler 1980, 173-175; Bowersock 1994, 113s.

[253](#) Véase la reciente traducción e introducción de Kenney 1998.

[254](#) *Asno de oro* 4.28-6.24.

[255](#) P.ej. *Asno de oro* 2.28-30, donde a un cadáver se le permite por breve tiempo regresar del mundo inferior para acusar a su esposa de asesinato; 10.11-12, donde un muchacho que parece estar muerto, pero en realidad está únicamente drogado, se levanta de su ataúd. Sobre esto, véase Bowersock 1994, 108s.

[256](#) *Apolon.* 4.43 (tr. Conybeare en la edn. Loeb). La historia empieza con la afirmación, no de que la muchacha había muerto realmente (como da a entender la tr.), sino de que *tethnanai edokei*, “parecía haber muerto”. Bowersock 1994, 101 se equivoca al decir que antes de mediados del siglo I d.C. no hay paralelos de tales historias: ha pasado por alto la resurrección de niños por parte de Elías (1 Re 17,17-24) y Elíseo (2 Re 4,18-37). Sobre Apolonio e historias semejantes, véase también Habermas 1989, 172s.; este artículo contiene también un breve y útil análisis de otras narraciones antiguas.

[257](#) *Apolon.* 8.30.

[258](#) 8.31.

[259](#) Sobre Luciano *Pereg.*, véase Bowersock 1994, 115s., y esp. König 2003. Véase también Plutarco *De ser. num. vindic.* 563b-e, que describe la “experiencia casi de muerte” de un personaje llamado Aridaeo, que cuenta sus experiencias (563e-567f) y finalmente es arrebatado y devuelto a la vida, pero se encuentra a punto de ser enterrado como si estuviera muerto (568a).

[260](#) Véase Barrett 1987 [1956], 14s., con refs. a análisis secundarios; y véase *infra*, 861s. Se supone que el griego es traducción de un original latino.

[261](#) Sobre Celso, véase *infra*, 637-647.

[262](#) Tito Livio 1.16.2s.

[263](#) Hdt. 4.14s.

[264](#) Pausanias 2.9.7; Diod. Sícul. 4.38.5. Debemos advertir que Hércules ascendió precisamente porque su naturaleza mortal había quedado consumida para que su parte inmortal pudiera unirse a los dioses: así Luciano *Hermotimo* 7.

[265](#) Véase Collins 1993, 127, citando a Tabor 1989 y un trabajo no publicado de C. Begg.

[266](#) Sobre el posible paralelo con esto en *Seudo-Focílides* 97-104 (Collins 1993, 127s.) véase *infra*, 190s.

[267](#) Plut. *Rómulo* 28.4-8, donde se mencionan otras historias de cuerpos desaparecidos, y supuestamente divinizados.

[268](#) Contra p.ej. L. H. Martin 1987, 121, que sigue a J. Z. Smith.

[269](#) Corley 2002, 129-131; Collins 1993, 123-128, 137-138. En puntos cruciales, Collins sigue la línea de Rohde 1923, que me parece claramente equivocada.

[270](#) Sobre la idea de que los seguidores de Jesús veían a éste como un héroe, lo cual se tradujo en ceremonias junto a su tumba y generó historias acerca de su resurrección, véase *infra*, 852s. Cf. Perkins 1984, 93s., 109s. (con bibliografía), 119. Sobre Asclepio, cf. p.ej. Luc. *Salt.* 43; Paus. 2.26.5.

[271](#) Or. *C. Cels.* 7.32. Sobre la *metempsychosis*, cf. p.ej. Diod. Sícl. 10.6.1-3 (que contiene la historia en la que Pitágoras reconoce el escudo que había llevado en una vida anterior). Al parecer, un ejemplo vivido, aunque macabro, se nos proporciona en *En.* 3.19-68: Polidoro, el hijo pequeño de Príamo, había sido muerto y enterrado, y se había convertido en un grupo de árboles que rezuman sangre negra cuando Eneas intenta desarraigarlos. Un ejemplo más alegre es el de cuando Pitágoras, al ver a alguien que estaba golpeando a un perrito le manda parar; por la voz del animal se había dado cuenta de que el alma era la de un amigo suyo (Price 1999, 122, citando a Jenófanes *Frag.* 7a). Por supuesto, la *metempsychosis* (“transmigración”) se debe distinguir de la *metamorphosis*, que simplemente significa “transformación”. Véase Bremmer 2002, 11-15.

[272](#) Véase p.ej. Burkert 1985, 199, 298-301; Price 1999, 122s. Sobre Pitágoras como tal, véase Dióg. Laerc. 8.31; cf. Plut. *De ser. num. vindic.* 564a-c. Para el efecto de esto sobre el duelo ordinario, etc., véase p.ej. Plut. *Consolado ad uxorem* 611e-f. Sobre la limitación de la creencia en la transmigración a los círculos filosóficos, cf. Garland 1985, 62s.

[273](#) *Rep.* 10.614b-621d; *Fedr.* 245b-249d; cf. *Fedón* 80c-82c, 84a-b; *Gorg.* 523a-526d; *Menón* 81b-d (donde cita muy oportunamente un fragmento de Píndaro [133]).

[274](#) *Rep.* 10.620a-b.

[275](#) *Rep.* 10.620c-d.

[276](#) P.ej. *Fedr.* 249a-d: si el alma elige la vida filosófica tres veces, recupera sus alas y puede alejarse a toda velocidad. Una persona así “será reprendida por la muchedumbre ignorante como alguien que no está en sus cabales, pues no saben que está poseído por una deidad” (*pros to theio gignomenos*) (tr. Hackforth en Hamilton - Cairns 1961, 496).

[277](#) Sobre el *karma*, cf. O’Flaherty 1980; Neufeldt 1986.

[278](#) P.ej. *Menón* 81c-d.

[279](#) Cés. *Guerra Gal.* 6,14.5; aunque cf. Diod. Síc. 5.28.6, donde se da por supuesto tal vínculo.

[280](#) Burkert 1985, 299; Price 1999, 123.

[281](#) Sobre la quema que los romanos realizaron en el siglo II a.C. de textos pitagóricos, cf. Plinio *HN* 13.84-86.

[282](#) Aunque cf. Servio en su comentario (que forma parte de un interesante análisis más amplio) a Virg. *En.* 3.68: para Pitágoras, lo que importaba era la *palingenesia*, y no la *metempsychosis*. Las raíces de este malentendido son demasiado profundas para que sigamos cavando en su búsqueda en este lugar.

[283](#) Sobre el ambiguo lenguaje de Josefo, véase 231-238 *infra*. Sobre posibles excepciones entre algunos cristianos del s. II, cf. 655-674 *infra*.

[284](#) La explicación clásica es Frazer 1911-15 (versión abreviada, 1956 [1922]).

[285](#) Porter 1999a, 74-77, tras haber empezado indicando que las religiones místicas incluían la noción de resurrección, concluye con razón (77) que “la resurrección corporal no forma parte” de tales cultos ni de sus creencias. El intento reciente más famoso de situar el cristianismo primitivo dentro del mundo de los “dioses que mueren y resucitan” es el de Smith 1990; véanse las sagaces críticas de Bremmer 2002, 52-55 (una versión nueva de Bremmer 1996, 104-107), que indican que los cultos de p.ej. Atis y Mitra muestran indicios de influencia por parte del cristianismo como tal.

[286](#) Ez 8,14. Sobre Tamuz (deidad mesopotámica conocida en muchas fuentes y tradiciones), véase p.ej. Handy 1992.

[287](#) Se solía decir, a raíz de la obra de Frazer, que la creencia cristiana en la resurrección de Jesús, y algunas facetas de las costumbres cristianas primitivas, eran un vástago de los cultos orientales, o al menos estaban marcadamente influidas por ellos; Pero esta opinión no se suele sostener hoy en día en el ámbito de la investigación. Para una refutación de grado elemental, cf. McKenzie 1997.

[288](#) P.ej. Porter 1999a, 68, analizado *supra* (65s.).

[289](#) La creencia en el carácter único de la resurrección de Jesús no es, pues, una invención fundamentalista moderna, como indica Crossan 1998, xviii. La entera sección introductoria del libro de Crossan (xiii-xx), y el primer capítulo de Riley 1995 en el que Crossan se apoya, quedan puestos en tela de juicio radicalmente por el presente capítulo. Evans 1970, 27, me parece totalmente errado cuando dice que la doctrina de la resurrección era, entre las ideas judías, “la más claramente exportable” al mundo grecorromano. Véase p.ej. Zeller 2002, 19.

[290](#) Sobre la importancia de acontecimientos tales como la resurrección de Lázaro, véase *infra*, 549s.

[291](#) Véase p.ej. Riley 1995, 58-68; e *infra*, cap. 11.

[292](#) 1 Cor 13,4; véase *infra*, 400-403.

[293](#) Sobre posibles ubicaciones (p.ej. zoroastrismo), véase *infra*. No existe una teoría seria según la cual los primeros discípulos estuvieran influidos, cuando hablaban de resurrección, por algo que no fueran las creencias judías.

[294](#) Véase p.ej. el modo en que esto se trata en von Rad 1962-65, 1.407s., 2.350; Brueggemann 1997, 483s. (“sólo en el borde del Antiguo Testamento”).

[295](#) La bibliografía es inmensa. Véanse p.ej. Tromp 1969; Greenspoon 1981; Spronk 1986; Krieg 1988; Barr 1992; Ollenburger 1993; J. J. Collins 1993, 394-398; Segal 1997; Grappe 2001; Mettinger 2001; Johnston 2002. Entre los estudios anteriores que todavía poseen un valor considerable está Martin-Achard 1960. La imponente obra de Puech 1993 no versa sólo sobre los esenios, como podría hacer pensar su título; su importante primer volumen abarca el AT, el judaísmo del segundo Templo y también el NT y los Padres primitivos.

[296](#) Sobre las costumbres de enterramiento en el período primitivo sigue siendo valiosa la obra de Wiesner 1938; y véase *infra*, 133s.

[297](#) Sal 6,6.

[298](#) Sal 115,17.

[299](#) Gn 3,19.

[300](#) Sal 30,10; cf. la misma terminología p.ej. en Sal 16,10.

[301](#) Sal 88,4-8.11-13.

[302](#) Is 38,10s. 18s.

[303](#) 2 Sm 14,14.

[304](#) Ecl 9,5s. 10.

[305](#) Job 3,13s. 17-19.

[306](#) Sobre el significado de estas palabras y expresiones, véanse p.ej. Martin-Achard 1960, 36-46; Tromp 1969; Sawyer 1973; Barr 1992, 28-36; Day 1996, 231s.; Jarick 1999; Johnston 2002, cap. 3.

[307](#) Cf. Dn 12,2.

[308](#) Cf. p.ej. las repetidas advertencias contra la adúltera en Prov 2,18; 5,5; 7,27; 9,18 (“él no sabe que los muertos [*rephaim*, ‘las sombras’] están allí; que sus huéspedes están en las profundidades del Seol”). Así también p.ej. Sal 88,11; Is 14,9; 26,14.19, etc. Sobre los términos clave, véase esp. Johnston 2002, cap. 6.

[309](#) De nuevo, Dn 12,2. Son “criaturas endebles, meros calcos de seres vivos en los eternos sistemas de archivación del mundo inferior” (Caird 1966, 253).

[310](#) Is 14,9-11.

[311](#) Is 14,18s.

[312](#) Gn 42,38 (cf. 37,35; 44,29.31).

[313](#) Gn 49,29-33. Para una manera (controvertida) de combinar las dos ideas, véase *infra* acerca de las costumbres funerarias.

[314](#) Gn 50,24-26; cf. Éx 13,19; Jos 24,32.

[315](#) 1 Re 2,10; cf. 1.21; 2 Sm 7,12. Para la fórmula repetida, cf. 1 Re 11,43; 14,20.31; 15,8; 16,28; 22,40.50; 2 Re 8,24; 10,35; 12,21; 13,13; 14,16.20.29; 15,7.22.38; 16,20; 20,21;

21,18; 24,6. Las escasas excepciones (p.ej. Josías en 2 Re 23,30) probablemente no sean significativas.

[316](#) Sobre la cuestión de si los habitantes del Seol conocen cosas o no, y de si YHWH tiene poder sobre el Seol, véanse Day 1996, 233s., y otros estudios allí citados.

[317](#) Meyers 1970, 15, 26. Véase también el estudio más amplio de Meyers (1971).

[318](#) Detalles reunidos de manera práctica, con más bib., p.ej. en Bloch-Smith 1992.

[319](#) Meyers 1970, 22.

[320](#) P.ej. Lewis 1989. Véase el análisis completo en Johnston 2002, cap. 8.

[321](#) Rahmani 1981/82, 172. El artículo entero en cuatro partes es muy importante.

[322](#) Véase p.ej. Hachlili 1992, 793; Rahmani 1981/82, 175s. En cierto pensamiento rabínico posterior, la descomposición de la carne se asociaba con la expiación por los pecados, que dejaba los huesos preparados para la resurrección a una nueva vida (véase p.ej. Rahmani 175).

[323](#) Para detalles y refutación, véase p.ej. Rahmani 1981/82, 234.

[324](#) Véanse p.ej. Cooley 1983, 52; Johnston 2002, 61s.

[325](#) Ecl 2,24; 3,12s.22; 5,18-20; 6,3-6; 8,15; 9,7-10; 11,9s; 12,1-8.

[326](#) Barr 1992, cap. 1.

[327](#) 1 Cor 15,53.

[328](#) Dt 30,19s. con 28,1-14.15-68; 29,14-28. Véase p.ej. Lohfink 1990.

[329](#) Dt 30,1-10.

[330](#) Así p.ej. Éx 22,19; Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11; 1 Sm 28 *passim* Is 8,19. Cf. Lewis 1989, 171-181; Eichrodt 1961-67, 1.216-223; Cavallin 1974, 24 n. 5; Martin-Achard 1960,24-31; Riley 1995,13-15, sobre el cual véase *infra*. Schmidt 1994, sin embargo, sostiene de manera convincente que la nigromancia fue introducida tardíamente en Israel, y que fue mantenida a raya hasta finales de la monarquía como muy pronto.

[331](#) Cf. Barley 1997, cap. 4. Para el antiguo Israel, cf esp. Schmidt 1994.

[332](#) 1 Sm 28,3-25.

[333](#) 1 Sm 15,13-31.

[334](#) Debo esta idea al doctor John Day.

[335](#) 1 Sm 28,19.

[336](#) Is 8,19-22 (cf. también 19,3). El pasaje es textual y lingüísticamente complejo, pero el significado global parece claro: cf. p.ej. Motyer 1993,96-98; Childs 2001,69-77.

[337](#) Sobre esto, cf. Day 1996, 237-240; Johnston 2002, 199s.

[338](#) Gn 5,5.8.11.14.17.20.27.31.

[339](#) Para útiles visiones de conjunto de esta vivaz tradición, cf. VanderKam 1984, 1995.

[340](#) 2 Re 2,1-18. Cf. Martin-Achard 1960, 65-72.

[341](#) 2 Re 2,16-18; cf. Mal 3,23; Eclo 48,9s.

[342](#) P.ej. Mc 9,11-13; cf. JVG 167s. y otras refs. allí mencionadas. Greenspoon 1981, 316s. añade a la discusión la mofa de que Elías hace objeto a Baal en 1 Re 18,27: tal vez, dice el profeta, Baal esté dormido y necesite despertarse. Si ésta es una alusión a Baal en cuanto dios que muere y resucita, los oyentes de Elías (que fueran sus oyentes directos o los de 1 Reyes resulta irrelevante para lo que en este momento nos interesa) le oírían decir que YHWH no es así: YHWH es el tipo de dios que tiene dominio sobre el mundo natural.

[343](#) Dt 34,5s.

[344](#) Véanse p.ej. Goldin 1987; Barr 1992, 15s.; Ginzberg 1998, 3.471-481. Para la interesante interpretación que Josefo hace de todo esto, véase Tabor 1989. La “tumba de Moisés” en Nabi Musa, en el desierto de Judea, es, por supuesto, una invención tardía (véase Murphy-O’Connor 1998 [1980], 369s.): construida en 1269 como una capilla desde la cual se podía ver el monte Nebo al otro lado del mar Muerto, la tradición la transformó en su tumba misma.

[345](#) 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; 13,21. Cf. Cavallin 1974, 25 n. 17.

[346](#) 1 Re 17,21s.; 2 Re 4,31.

[347](#) *Hamlet* 3.1.79s.

[348](#) Así p.ej. David a la muerte del primer hijo que le dio Betsabé: 2 Sm 12,23: “¿Puedo yo devolverle la vida? Yo iré donde está él, pero él no volverá a mí”.

[349](#) P.ej. Sal 39,5.13s.

[350](#) Job 7,7-10. No veo aquí la nota de “calmada resignación” que Eichrodt afirma encontrar en el v. 9, ni en sus otros ejemplos de 2 Sm 12,23 y Sal 89,30 (Eichrodt 1961-67, 2.500 n. 5).

[351](#) Job 14,1s.7-14.

[352](#) Job 16,22; Jr 51,39.57 (“dormirán un sueño eterno y no volverán a despertar”; ¿cabe, sin embargo que esto, en cuanto sentencia concreta contra Babilonia y sus autoridades, pueda dar a entender que sin esta sentencia podría haber habido, después de todo, un tiempo de despertar?). Job 19,25-27, texto muy controvertido, se analiza inmediatamente *infra*. Casi con certeza, Job 29,18 no es una referencia al fénix que se revivifica a sí mismo; cf. Day 1996, 252.

[353](#) Job 19,25-27.

[354](#) Así, p.ej. Martin-Achard 1960, 166-175; Day 1996, 251s.; Johnston 2002, 209-214. Hartley 1988, 296s. indica que, aun cuando el pasaje como tal probablemente no se refiera de manera explícita a la resurrección, fue “construido según la misma lógica” que finalmente condujo al punto de vista del cristianismo primitivo. Entre quienes siguen sosteniendo que este pasaje prevé una acreditación post mórtem se encuentra p.ej. Osborne 2000, 932; Fyall 2002, 51, 64 señala, con una argumentación cuidadosa y sensible, que Job da un “salto de fe” a una “vida más allá de la descomposición física”. Para bibliografía anterior, véase Horst 1960, 277.

[355](#) Job 20,7s.



[356](#) Ecl 3,19-21. El significado de la pregunta retórica final parece ser que el mismo aliento de vida, el aliento de Dios, está en las narices de seres humanos y animales, y no que haya una teoría específica según la cual los espíritus humanos vayan a un lugar de bienaventuranza -y aun cuando tal teoría existiera, este versículo la impugnaría con un franco agnosticismo-.

[357](#) Así Ecl 2,16, sobre el cual véase p.ej. Bream 1974.

[358](#) Ecl 12,7; cf. Sal 104,29 -aunque el versículo siguiente del salmo abre una posibilidad nueva, sobre la cual véase *infra*-.

[359](#) Zimmerli 1971 [1968].

[360](#) Gn 3,16.20; véase Zimmerli 1971 [1968], 47s.

[361](#) Sal 128; 129.

[362](#) Gn 30,23.

[363](#) P.ej. Rut 1,20s; 2 Re 25,7. Cp. también 1 Sm 4,17s.; Lc 1,25.

[364](#) Cf. Gn 38,6-11.26; Dt 25,5-10; Rut 1,11-13; 3,9-13; 4,1-17. Sobre la ley del levirato, cf. Cavallin 1974, 25; Martin-Achard 1960, 22s.; e *infra*, 522-526.

[365](#) P.ej. 1 Cr 1-9; Esd 2,1-63 (N.B. vv. 62s., donde la ausencia de información genealógica pone en duda la pretensión de un grupo aspirante a formar parte del clan sacerdotal); 8,1-14; Neh 7,5-65. Sobre la "semilla santa", cf. Esd 9,1s.; Mal 2,15; cp. Is 6,13.

[366](#) P.ej. Gn 12,7, y a menudo a partir de allí; Éx 3,8.17, y frecuentemente a lo largo del relato. Cf. Zimmerli 1971 [1968], 49-53.

[367](#) Gn 23,19; 25,9; 35,29; 47,30; 49,29-32; 50,13. Cf. Zimmerli 1971 [1968], 63s.

[368](#) Éx 3,8; 13,5; 33,3; cp. p.ej. Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 26,9.15; cf. Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6. Para la ampliación de la visión, cf p.ej. Dt 6,10s.; 8,7-10; 11,10-15; 26,1-11; y esp. 28,1-14.

[369](#) Is 2,2-4; cp. Miq 4,1-3, que añade en el v. 4 la promesa de que todos se sentarán en paz bajo sus parras e higueras.

[370](#) Is 11,1-9. La promesa de una creación nueva y no violenta se amplía en 65,17-25.

[371](#) Is 42,1.4.

[372](#) Is 61,1.3s.11. Nótese el modo en que se entremezclan imágenes agropecuarias y promesa.

[373](#) Sal 72,1-4.8.12.

[374](#) Sal 89,36-38.

[375](#) P.ej. *NTPG* cap. 10; *JVG* 481-486.

[376](#) Is 13,6.9; Jr 46,10; Ez 30,2.3; J1 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Abd 15; Sof 1,14.15; Zac 14,1.

[377](#) Sal 16,8-11.

[378](#) Véanse Eichrodt 1961-67, 2.524; von Rad 1962-65, 1.405; Martin-Achard 1960, 149-153; Johnston 2002, 201s. Cp. Sal 86,13, donde "tú has librado mi alma de las profundidades del Seol" está claro que no es una afirmación de que el autor haya sido ya literalmente

resucitado de entre los muertos. Sobre la tesis de Dahood 1965/66, que presupone una esperanza para después de la muerte en varios salmos, véanse p.ej. Day 1996, 234s.; Lacocque 1979, 236-238.

[379](#) Sal 22,30.

[380](#) Eichrodt 1961-67, 2.511 va quizá demasiado lejos cuando dice que este salmo expresa “la idea del regreso de los muertos a una comunión viva con Dios”. Estrictamente hablando, el salmo habla de los *casi* muertos. Por supuesto, esto no obsta para que en el judaísmo posterior se leyera en conexión con esperanzas para más allá de la sepultura.

[381](#) Sal 104,29s.

[382](#) Job 33,15-30.

[383](#) Véanse Day 1996, 255s.; Johnston 2002, 204-206, con más bibliografía.

[384](#) Sal 73,18-20.

[385](#) Sal 73,23-27. La palabra equivalente a “recibir” en el v. 24 se podría traducir por “tomar”; es la misma palabra que se utiliza en Gn 5,24 para decir que Dios “tomó” a Henoc (véase Barr 1992, 33).

[386](#) Sobre Sal 73, véanse Eichrodt 1961-67, 2.520s.; Martin-Achard 1960, 158-165; Brueggemann 1997, 481. Nada en absoluto se dice aquí de “resurrección”, pese a p.ej. Osborne 2000, 932, que parece estar usando la palabra simplemente como sinónimo de “vida después de la muerte”. Sal 17,15 está próximo en algunos aspectos a 73,26. Sobre estas ideas, cf. sección 4 *infra*.

[387](#) Véase Day 1996, 253-255, con más bibliografía.

[388](#) Sal 49,12.20.

[389](#) Sal. 49.15s.

[390](#) Sobre Sal 49, cf. von Rad 1962-65, 1.406; Martin-Achard 1960, 153-158; Day 1996, 253s. Parece improbable que el salmista tenga en mente el tipo de inusitada evitación de la muerte representado por Henoc y Elías (*supra*, 138s.), aunque la idea de que Dios intervenga para impedir que alguien vaya al Seol o la sepultura es, por supuesto, compatible con tal fenómeno.

[391](#) Quizá debamos añadir también al inventario el Sal 116, a la luz del uso que de él hace Pablo en 2 Cor 4 (*infra*, 452s.). Johnston 2002, 207-209, añade cuatro pasajes de Prov: 12,28; 14,32; 15,24; 23,14. Fueran cuales fueran sus significados originales, tales pasajes podrían haber sido leídos más tarde como referidos a un futuro post mórtem.

[392](#) Véase *supra*, 130s.

[393](#) Así p.ej. Brueggemann 1997, 419.

[394](#) Dt 32,39; 1 Sm 2,6: “YHWH da la muerte y la vida”. Véase también Sal 104,29s., citado en l49s. *supra*.

[395](#) Sal 36,10.

[396](#) Véase *supra*, 61-62.

[397](#) Davies 1999, 93.

[398](#) Véase p.ej. Day 1996, 240s.; Cavallin 1974, 26s. dice que el tema implícito tras Dn 12 e Is 26,19 remite a un cadáver (en heb.: *nebelati*). Collins 1993, 39 ls. dice que existe “un acuerdo prácticamente unánime entre los investigadores modernos en que Daniel hace referencia a la resurrección real de individuos de entre los muertos”. Para la distinción concreto/abstracto en contraposición a la de literal/metafórico, véase *supra*, 19-21, e *infra*, 321 s.: en este caso, el pasaje utiliza la *metáfora* de dormir y despertar para denotar el *acontecimiento concreto* de la resurrección.

[399](#) Para “sueño” = “muerte”: 2 Re 4,31; 13,21; Job 3,13; 14,12; Sal 13,4; Jr 31,39.57; Nah 3,18; “polvo” como el destino de los muertos: Gn 3,19; Job 10,9; 34,15; Sal 104,29; Ecl 3,20; 12,7; Is 26,19. NRSV traduce la oscura primera frase de Sal 22,30 como “ante él se postrarán todos los que duermen en la tierra”, en paralelo con la frase siguiente, “ante él se postrarán todos los que bajan al polvo”. Véase McAlpine 1987, 117-153, que demuestra que la metáfora del sueño en el sentido de muerte es muy antigua, se encuentra también en fuentes mesopotámicas y egipcias.

[400](#) Así Eichrodt 1961-67, 2.514. Eichrodt indica (513) que la gran brevedad de la presente afirmación se debe a que, para la época en que se escribió Dn 12, la idea era muy conocida; esto se ve apoyado por el uso del Henoc arameo (anterior). Véase también Kellermann 1989, 69.

[401](#) Day 1996, 240s.; Collins 1993, 392.

[402](#) Así p.ej. Hengel 1974, 196s.; Lacocque 1979, 244s.; Cohen 1987, 91; Perkins 1994,38; Martin 1995, 118. Para este tema, véase 91-97 *supra*. Hengel 1974, 196 llega a decir que Is 26,19 (la peculiar expresión “rocío de luz”) se refiere a un “componente astral”, pero ciertamente es preferible tomarlo en el sentido de que la luz brillará sobre los resucitados (así Seitz 1993, 195), o bien en el de que habrá un rocío milagroso, compuesto de luz, que será el medio por el cual las sombras que están en el Seol serán restablecidas a una vida corporal (así Kaiser 1973, 218).

[403](#) Así Goldingay 1989, 308; el pasaje anterior es, por supuesto, Is 52,13 y 53,11.

[404](#) Véase Collins 1993, 394. Collins encuentra influencia helenística en este punto, pero hace hincapié en la distinción: “No se dice que los sabios de Daniel se conviertan en estrellas, sino que brillan como ellas”.

[405](#) 4 Mac 9.22 habla del hijo mayor, durante su suplicio, “como si el fuego lo transformara en inmortalidad”; aquí, al parecer, la teología de 2 Mac como tal ha quedado transformada por Platón en helenismo. Véase el análisis del capítulo siguiente.

[406](#) P.ej. Sab 3,7, sobre el cual véase cap. 4 *infra*; *S.-Fil.* 19.4; 31.3; *Sal. SL* 3.12 (¡no toda mención de la “luz” en relación con el mundo futuro se puede entender en el sentido de que los justos *se conviertan en luz!*). En *Or. Sib.* 4.189, los resucitados *verán* la luz del sol. 4 Esd 7.97, 125a son ecos deliberados de Dn 12,3, y está claro que lo que se pretende es un símil, no una identificación (“su rostro brillará como la luz del sol, y serán como la luz de las estrellas” -una vez más, el paralelismo de las frases excluye una identificación de los resucitados con los cuerpos celestes como tales-); en 2 *Hen.* 66,7, los justos brillarán con una intensidad siete veces mayor que la del sol, lo cual vuelve a excluir explícitamente una identificación.

[407](#) *Test. Moís.* 10.9: “Dios te levantará a las alturas; sí, te fijará firmemente en el cielo de las estrellas, en el lugar donde ellas habitan”; Priest (en Charlesworth 1983, 933) advierte que sigue siendo problemático si esto se debe entender literal o metafóricamente. 2 *Bar.* 51.10,

en un pasaje sobre el que volveremos, declara que “vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas”. Señalamos, no obstante, que serán *como* ángeles e *iguales a* las estrellas; no idénticos. Existe una lápida sepulcral judía procedente de la diáspora (de Corycus, en Cilicia) que parece indicar una creencia “astral” (C/IJ 2.788). La escasez de tales referencias indica, si acaso, una firme actitud judía en contra de esta idea.

[408](#) 1QS 4.8 (“una corona de gloria y una prenda de majestad con luz interminable”); 1QM 17.7 (“con luz eterna iluminará con alegría a los hijos de Israel”); pero está claro que estas referencias no se pueden poner, ni mucho menos, al servicio de una auténtica teoría “astral”.

[409](#) Cf. *1 Hen.* 39.7; 50.1; 62.15 (ésta es claramente una resurrección corporal gloriosa, no una conversión en estrella); 80.1, 6s.; 86.3s. (las estrellas utilizadas como imágenes en visiones); 92.4 (andar en luz eterna); 100.10 (el Sol, la Luna y las estrellas dan testimonio contra los pecadores). El texto de 104.2, citado con frecuencia, simplemente recoge Dn 12,3 (“brillaréis como las luces del cielo”), y, como el pasaje mismo de Daniel, nada dice de que los justos *se conviertan en* estrellas.

[410](#) P.ej. Nm 24,17; 1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17.20; Is 9,6 [TM 5]. Así Goldingay 1989, 308.

[411](#) Gn 1,14-18. Cf. también Sab 3,7s, sobre el cual véase *infra*, 215-230.

[412](#) Sobre el referente histórico específico de Dn 10-12, cf. p.ej. Goldingay 1989, 289, 292-306. Véase además *NTPG* 157-159, y más bibliografía allí mencionada.

[413](#) Así p.ej. Nickelsburg 1972, 23, 27; Goldingay 1989, 302.

[414](#) Sobre Miguel, cf. Dn 10,13.21; *Test. XII Dan* 6.2; Jds 9; Ap 12,7.

[415](#) Así: cap. 1 (la abundante comida del rey); cap. 2 (el sueño del rey); cap. 3 (la estatua del rey y el horno ardiente); cap. 4 (el sueño y la locura del rey); cap. 5 (el banquete del rey y el escrito sobre el muro); cap. 6 (el edicto del rey y el foso de los leones); cap. 7 (las bestias y el “hijo del hombre”); cap. 8 (el carnero, la cabra y sus cuernos); cap. 9 (oración de Daniel y advertencia de la abominación venidera).

[416](#) Goldingay 1989, 283s. da detalles de los vínculos existentes entre Dn 10-12 y las secciones previas del libro, particularmente los caps. 7-9.

[417](#) Esta profecía, junto con pasajes afines, se utilizó como base de una intensa especulación cronológica acerca de la fecha de la redención y del Mesías venideros. Véanse *NTPG* 208, 312-314, y esp. Beckwith 1980, 1981, actualmente reimpresso en Beckwith 1996.

[418](#) Sobre el tema del exilio continuado, que sigue siendo mal entendido en algunos círculos, cf. *JVG* xviii; y, en una explicación ulterior, Wright “Dialogue”, 252-261.

[419](#) Jr 25,12; 29,10.

[420](#) Jr 30,3.8-11.

[421](#) Sobre esta combinación, cf. además *JVG* 584-591, con otras reís, allí recogidas. Otra alusión a Isaías es la referencia al aborrecimiento o desprecio sufrido por los malvados resucitados en Dn 12,2 (que se hace eco de Is 66,24).

[422](#) Cavallin 1972/73, 51. Entre las versiones en cuestión se encuentran tres mss de Qumrán y los LXX. Más detalles en Goldingay 284; Day 1996, 242s.

[423](#) Cf. p.ej. Nickelsburg 1972, 24s.; Day 1996, 242s.

[424](#) Childs resume el mensaje de Is 49-55 de la manera siguiente: “Dios interviene para poner fin al exilio y marcar el comienzo de su reinado escatológico” (2001, 410).

[425](#) Véase la juiciosa valoración de Childs 2001, 419. Sobre la posibilidad de una secuencia de pensamiento parecida, aunque críptica, en Zac 12-13, cf. Eichrodt 1961-67, 2.508 n. 1. Se puede rastrear una secuencia parecida p.ej. en Sal 22, donde el salmista es “sumido en el polvo de la muerte” en el v. 16 y luego rescatado en los vv. 23-32.

[426](#) Véase Sawyer 1973, 233s.

[427](#) La datación del pasaje sigue siendo controvertida. De lo único de lo que podemos estar seguros es de que presuponer un orden evolutivo en el cual la mención de una resurrección corporal es suficiente para asignar una fecha tardía a un texto implica una petición de principio.

[428](#) Is 26,19.

[429](#) Is 26,13.

[430](#) Is 26,14.

[431](#) Véanse Cavallin 1974, 106; Motyer 1993, 218s. Para Is 26,19 como anticipación de 52,Is. (“Despertad, despertad... sacudios el polvo...”), cf. Nickelsburg 1971, 18; cp. Puech 1993, 42-44. Sobre “rocío” como parte de un tema más amplio en el cual la lluvia de Dios

que hace fructificar la tierra es paralela a la resurrección, cf. Os 6,1-3, e *infra* sobre los rabinos. (Véase también *supra* sobre Dn 12,3).

[432](#) Day 1996 señala que 27,8, con su referencia al exilio, empuja el versículo en la dirección de un “regreso del exilio” en la línea de Ez 37.

[433](#) Para la nota de justicia de YHWH subyacente tras todo el pasaje, cf. Nickelsburg 1971, 18; para la gloria de YHWH, Eichrodt 1961-67, 2.510.

[434](#) Is 25,6-8.10.

[435](#) Cf Childs 2001, 191s. Así, aunque Day está en lo cierto (1996, 243s.) al ver aquí una marcada nota de exilio y regreso, esto no excluye que haya también una referencia a una resurrección corporal.

[436](#) Day 1980; 1996, 244s.

[437](#) En el NT véase esp. 1 Cor 15,54s.

[438](#) Day 1980; 1996; 1997.

[439](#) Os 6,1s. Day 1996, 246s. (y 1997, 126s.) muestra claramente que este pasaje se refiere efectivamente a la muerte, no meramente a la enfermedad, como han señalado algunos.

[440](#) Cf. p.ej. Eichrodt 1961-67, 2.504s.; Martin-Achard 1960, 86-93; Zimmerli 1971 [1968], 91s. Martin-Achard 86 toma Os 6 como indicio de resurrección personal, lo mismo que Andersen - Freedman 1980, 420s, contra p.ej. Wolff 1974.

[441](#) <sup>150</sup> Ez 34,1-31; 37,15-28.

[442](#) Ez 37,1-14. La palabra hebrea traducida por “aliento”, “viento” y “espíritu” en todo el texto es *ruaj*.

[443](#) Para un análisis del pasaje, cf. Martin-Achard 1960, 93-102; Eichrodt 1970, 505-311; Stemberger 1972, 283; Koenig 1983.

[444](#) Así Martin-Achard 1960, 95.

[445](#) Cf. Dt 30,1-10, que ciertamente resuena en Ez 34-36; y cp. también Dt 30,15-20; 32,39-43.

[446](#) Ez 37,8-10.14; cf. Gn 2,7 (aunque para decir “aliento” se utiliza allí una palabra diferente, *nishmath* y no *ruaj*, traducida por los LXX como *pnoe* en lugar de *pneuma* como en Ezequiel).

[447](#) Así Martin-Achard 1960, 93.

[448](#) Riesenfeld 1948; Cavallin 1974, 110 n. 28; Martin-Achard 1960, 93 n. 1 con más refs.

[449](#) Según Martin-Achard 1960, 100s., las historias de la creación son la base del pasaje de Ezequiel.

[450](#) Véase *supra* 78-81; y Davies 1999, cap. 1.

[451](#) Para esto último véase la sección 4 (iii) del capítulo siguiente.

[452](#) Cf. Dt 30,15-20 dentro del contexto del cap. como un todo.

[453](#) Gn 2,7; 3,19; Sal 104,29; véase Johnston 2002, 238s. El polvo se convierte en una imagen habitual en relación con la muerte: p.ej. Sal 7,6; 22,16.30; 30,10; 119,25.

[454](#) Sal 104,29; cf. Is 26,19; Dn 12,2; además 1 Sm 2,8; Sal 113,7.

[455](#) Por supuesto, la identidad del “siervo” es objeto de controversia. El retrato empieza (42,1-9) con rasgos regios que se hacen eco de Is 11,1-10, con el siervo como el extraño mensajero de YHWH; en este punto, el siervo parece ser la nación como tal, pese a ser rebelde (42,22-25; 44,1s.21s.26; 45,4). Pero el siervo también está frente a la nación, y recibe un ministerio con relación a ella (49,1-6; 50,10), y en un momento al menos (48,20) parece estar constituido por los exiliados de Babilonia, que han soportado el peso del sufrimiento en nombre del pueblo entero. 49,5 y 50,4-10 podrían referirse al profeta mismo. Pero, leído en el contexto de los caps. 40-55 como un todo, el pasaje clave (52,13—53,12) descuella sobre todo esto desde un punto de vista tanto literario como teológico, con un retrato del siervo como alguien a quien el Israel fiel como tal mira con horror, temor reverencial y, en última instancia, gratitud. Entre los análisis recientes véanse p.ej. Williamson 1998, cap. 4; Balzer 2001, 124-128.

[456](#) Barr 1992, 22, me parece que se acerca a esto.

[457](#) Como p.ej. von Rad (1962-65, 1.390) parece dar a entender. Esto quizá esté relacionado con la admisión por parte de von Rad de que “nuestra propia perspectiva teológica” desconfía por naturaleza del lado “no espiritual y externo” del yahvismo (1.279).

[458](#) Sobre el zoroastrismo, cf. p.ej. Boyce 1975-91; 1992; McDannell - Lang 2001 [1988], 12-14; Nigosian 1993, con los comentarios de Hengel 1974, 1.196; 2.130s.; Griffiths 1999, 1047s.; y la breve explicación de Davies 1999, cap. 2. Los principales textos que han llegado hasta nosotros son del s. IX d.C. (principalmente *Bundahishn* 30); lo que conocemos del período anterior se debe en gran medida a escritores tales como Teopompo (s. IV a.C.), según lo recogen Plutarco *De Isid.* 47; Dióg. Laerc. 1.9 (prólogo); Eneas de Gaza *De animalium immortalitate* 77. Hengel (en la obra ya citada en esta misma nota) y algunos otros señalan que la línea de probable influencia va de las concepciones judías y cristianas a las iránias, más desarrolladas.

[459](#) Véase la nota anterior. Para un análisis de debates anteriores etc., cf. Martin-Achard 1960, 186-189; Greenspoon 1981, 259-261; Bremmer 1996, 96-98. Day 1996, 241n. enumera defensores de la hipótesis zoroástrica, desde W. Bousset, a principios del s. XX, hasta Cohn 1993. Entre sus adversarios se encuentran Eichrodt 1961-67, 1.516s.; Lacocque 1979 [1976], 243; Barr 1985; Goldingay 1989, 286, 318, con más refs.; J. J. Collins 1993, 396 (“aunque la influencia persa sobre esta creencia judía fue aceptada como obvia por una generación anterior de investigadores, la popularidad de esta opinión ha menguado considerablemente. No hay indicios de motivos persas en pasajes judíos tan cruciales como Dn 12 y 1 Henoc 22. Como máximo, la aplicación metafórica de la resurrección a la restauración de la nación judía después del exilio (Ez 37; Is 26) pudo ser provocada indirectamente por el conocimiento de la creencia persa”. Los ecos de Gn 2-3 en estos dos últimos pasajes, sin embargo, arrojan alguna duda incluso sobre tal concesión); Day mismo (1996, 240-242); Bremmer 1996, 99-101; Johnston 2002, 234-236.

[460](#) Day 1996, 241s. Esta última idea es, no obstante, un reconocimiento de que la visión misma de Ezequiel, con los huesos dispersos en el valle, guarda correspondencia con la costumbre persa.

[461](#) Sobre “apocalíptica” y “dualismo”, véase *NTPG* cap. 10.



[462](#) Véase además Eichrodt 1961-67, 2.516s. Estas observaciones son también aplicables a la teoría de que la resurrección surgió en el judaísmo como resultado de los préstamos tomados del lenguaje helenístico de la reencarnación (p.ej. Glasson 1961 1s., 5s., 30; Mason 1991, 170). Esto no equivale a decir que el *lenguaje* de la reencarnación no lo pudieran usar autores judíos de habla griega para *describir* la creencia de la resurrección; esto es lo que encontramos en al menos un pasaje de Josefo (*infra*, 233).

[463](#) Day 1996, 245-248; 1997. Para debates anteriores, véase Martin-Achard 1960, 195-205; véanse también Xella 1995; Mettinger 2001.

[464](#) Day 1996, 245-247.

[465](#) No me sirve de ayuda la idea de Day (1996, 247) de que “las imágenes mitológicas fueron primero desmitificadas” (a saber, refiriendo el lenguaje del culto de Baal a la nación de Israel) “y posteriormente remitificadas” (a saber, refiriendo el lenguaje de restauración nacional a la resurrección del individuo). Dn 12,2 no está remitificando, volviendo al mundo de los dioses que mueren y resucitan y su culto, sino que propone una solución concreta a un problema acuciante, a saber, las muertes de los mártires. Tampoco pienso que 1 Cor 15,36s. y Jn 12,24 (Day 248) sean rastros de una conexión anterior, y no del todo olvidada, entre la resurrección y cultos de la naturaleza. Unas imágenes tomadas del mundo de la creación no son lo mismo que un préstamo tomado de cultos antiguos salvando largas distancias. Me parece bien, sin embargo, la idea de Day de que la situación posexilica, centrada en el problema del sufrimiento y en la teodicea, contribuyó considerablemente a la transformación de indicios anteriores en una auténtica propuesta (correspondencia privada, junio 2000).

[466](#) Así Martin-Achard 1960, 202; Johnston 2002, 237. Yamauchi 1965, 290 se encuentra con que, en relación con las corporeizaciones mitológicas de estos dioses (Tamuz, Adonis, etc.), se dice que faltan indicios precristianos claros de la resurrección de estos dioses. Tampoco existe nada parecido a una resurrección corporal. Véase, más recientemente, Mettinger 2001, 70.

[467](#) Así Martin-Achard 1960, 203, siguiendo a Baumgartner.

[468](#) Algunas visiones generales más antiguas de este material incluían unos objetivos según los cuales era importante demostrar que todas las formas de judaísmo del segundo Templo eran, o una degeneración respecto a los criterios bíblicos, o un intento fallido de anticipar el cristianismo primitivo (cf. p.ej. Eichrodt 1961-67, 2.526-529). Esto es metodológicamente engañoso. Las nuevas situaciones posbíblicas requerían expresiones nuevas; y los primeros cristianos eran todos ellos judíos del segundo Templo que ciertamente no leían la Biblia “a derecho”, en el sentido de una lectura no mediada por su propia cultura. La breve visión de conjunto de algunas investigaciones recientes en Barr 1992, 1-4, a su vez mediada naturalmente por las propias ideas de Barr, indica el tipo de campo de minas al que conducen estos análisis.

[469](#) Para el presente capítulo, véanse, además de las obras ya mencionadas al comienzo del cap. 3, Stemberger 1972; Bauckham 1998a, 1998b.

[470](#) Sobre los saduceos, cf. *NTPG* 209-213; y p.ej. Meyer en *TDNT* 7.35-54; Le Moyne 1972; Schwankl 1987, 332-338; Saldarini 1988, cap. 13; Sanders 1992, cap. 15; Porton 1992, 2000; Puech 1993, 202-212; Stemberger 1999 (con una completa bib.); Juhász 2002, 112-114. No poseemos documentos de cuyos autores nos conste con certeza que fueran saduceos. Porton 1992, 892 señala que cuando Josefo describe, por tres veces, las

creencias de los saduceos (*Guerra* 2.162; *Ant.* 13.293; 18,16s.), ni una sola de dichas creencias aparece en las tres listas.

[471](#) Mt 22,23/Mc 12,18/Lc 20,27. Estos pasajes se analizarán *infra*, cap. 9, 516-532.

[472](#) Hch 23,7-9. Sobre este pasaje, véanse recientemente Kilgallen 1986; Schwankl 1987, 332-338; Daube 1990; Viviano - Taylor 1992. Véase también *infra*, 362.

[473](#) BDAG 35 señala “todo” como un significado posible de *amphotera*, la palabra en cuestión; pero, puesto que los indicios ofrecidos por el NT son el del presente pasaje y el texto extraño de 19,16, con muy pocos paralelos clásicos, es mejor suponer, si es posible, que su significado es “ambos”. LSJ citan sólo Hch 19,16 y un único papiro como prueba del significado “todo”, mientras que el significado “ambos” no sólo es normal, frecuente y generalizado, sino que además los compuestos de esta palabra tienen siempre un sentido de dualidad (p.ej. *amphoterakis*, “de ambas maneras”, o *amphoterekes*, “de doble filo”). La idea de Stemberger (en Wissman - Stemberger - Hoffman et al. 1979, 441) de que ángeles/espíritus se deben tomar como una endíadis, de manera que “ambos” significaría resurrección por un lado y ángeles/espíritus por otra, resulta muy difícil de cuadrar con el “ni... ni” del texto, y con el “espíritu o ángel” del v. 9.

[474](#) Aunque ésa es la opinión, en el s. IV d.C., de Epifanio, *Panarion* 14 —que probablemente depende del presente pasaje—.

[475](#) Cf. p.ej. Lc 24,37-39; y véase *infra*, caps. 8 y 9, sobre Lc y Hch.

[476](#) Lc 24,37-39. La opinión a la que me opongo es la asumida p.ej. por Viviano - Taylor 1992.

[477](#) En esto sigo a Daube 1990, que está respaldado por Fletcher-Louis 1997, 57-61. Fletcher-Louis se equivoca, sin embargo, al decir que la posición de Daube fue anticipada por Stroumsa 1981; Stroumsa, que está de acuerdo en que el ángel y el espíritu son cosas diferentes de la resurrección, los interpreta como las creencias farisaicas en un espíritu y un ángel especiales asociados con la expectativa mesiánica.

[478](#) Daube 1990, 493: “el lapso entre la muerte y la resurrección, que, según una creencia generalizada, una persona buena pasa en la esfera o la modalidad de un ángel o espíritu”.

[479](#) Por supuesto, entre las variopintas especulaciones de la época, también es posible que negaran igualmente lo que se afirma p.ej. en *2 Bar.* 51.10, que los justos serán “como ángeles”. Aunque aquí, como en Me 12,25 y par., no se afirma que los justos *se conviertan en ángeles*, sino simplemente que son *como* ellos; cf. 523s. *infra*.

[480](#) Daube 1990, 495 habla de que los fariseos se preguntaban si Pablo había sido convertido “no por Jesús resucitado, sino por un Jesús de permiso como, o representado por, un ángel o espíritu”.

[481](#) Hch 12,14-16.

[482](#) *Guerra* 2.165. El cuadro de los saduceos ofrecido aquí por Josefo no se aparta mucho de su esbozo de los epicúreos en *Ant.* 10.278 (véase *infra* sobre mSanh. 10.1); de manera parecida alinea a los fariseos con los estoicos, y a los esenios con los pitagóricos, en un intento de hacer que las sectas judías les parezcan a sus lectores escuelas filosóficas helenísticas.

[483](#) *Ant.* 18.16. Sobre los pasajes de Josefo, cf. *NTPG* 21 Is., 325, e *infra*, 232s.

[484](#) bSanh. 90b. El Gamaliel en cuestión probablemente sea el Gamaliel de Hch 5,34; el debate en cuestión es, por tanto, más o menos contemporáneo de Jesús y Pablo. (El hecho de que la fuente pueda haberlo estilizado no significa que no sea perfectamente creíble en ese período exactamente.)

[485](#) mSanh. 10.1. “Epicúreo” puede ser un modo ofensivo de referirse a los saduceos como licenciosos, una acusación que probablemente combina recuerdos del opulento estilo de vida de los saduceos y su conocida negación de cualquier vida futura en la que pudiera ser otorgada una retribución (cf. mAb. 1J). Sobre este pasaje, véase Urbach 1987 [1975, 1979], 652, y las notas (991s.) sobre mBer. 5.2; mSot. 9.15. Los saduceos no son mencionados en este pasaje, pero no hay duda de que es a ellos a quienes se tiene en mente; la ausencia de la etiqueta permite que el texto se refiera a cualquiera que pueda revivir tal punto de vista.

[486](#) mBer. 9.5. Algunos mss leen “saduceos” en lugar de “herejes” (así Danby nota in loe., citando *JQR* 6, 1915, 314); éste es ciertamente el significado pretendido. Cf. Le Moyne 1972, 97-99. Así, los saduceos precipitaron sin darse cuenta un cambio litúrgico que sigue siendo un rasgo de muchas plegarias, tanto cristianas como judías, hasta el día de hoy.

[487](#) Eclo 14,16s.

[488](#) Eclo 17,27s. Cf. Riley 1995, 11.

[489](#) Eclo 38,21-23.

[490](#) Eclo 41,4. Sobre las adiciones y reinterpretaciones del Eclesiástico, y su posible relación con la cuestión que nos ocupa, véanse Puech 1990 (sobre 48,11); 1993, 74-76; Gilbert 1999, 275-281.

[491](#) Eclo 11,26s.

[492](#) Eclo 11,28 -que se hace eco, por supuesto, de la famosa máxima de Solón- (cf. Hdt. 1.32.7).

[493](#) Eclo 14,18s.

[494](#) Segal 1997 acaba por ver esta idea (113) en relación con los rabinos, tras haberla pasado, al parecer, por alto (106s.) en relación con los saduceos.

[495](#) Cf. *NTPG* 172, 176-181, 190-197.

[496](#) Así Martin-Achard 1960, 226, siguiendo al estudioso del s. XIX F. Schwally.

[497](#) Así p.ej. Stemberger en Wissman - Stemberger - Hoffman et al. 1979, 442, donde hace hincapié en que el conservadurismo de los saduceos y los sacerdotes en general era de índole religiosa.

[498](#) La burla del “pastel en el cielo” se originó con el letrista y dirigente laborista estadounidense Joe Hill (Joel Hagglund, 1879-1915), en una canción tremendamente satírica titulada “Preacher and the Slave” [“El predicador y el esclavo”]: “Comerás, enseguida, / en esa gloriosa tierra por encima del cielo, / Trabaja y reza, vive de heno, / Conseguirás pastel en el cielo cuando mueras” (de sus “Songs of the Workers” [1911]).

[499](#) Véase *JVG* 493-510; e *infra*, 516-532.

[500](#) Dejo a un lado la postura interesante, pero sin relación con lo que llevamos entre manos, de los samaritanos, de los cuales algunos o todos parecen haber negado la resurrección: cf.

Isser 1999, 580-588. Para una inscripción Ameraría procedente del monte Scopus que parece negar la resurrección, cf. Cross 1983; Williams 1999, 75-93.

[501](#) 1 Mac 2,49-70.

[502](#) Tob 13,2.5; cf. Dt 32,39; 30,3.

[503](#) Tob 4,10; 12,9; 14,10s.

[504](#) Bar 2,17. En contexto, esto forma parte de una oración, no sólo para que la persona individual sea dispensada de la muerte, sino para que Israel, ya en el exilio, sea dispensado de la “muerte” completa de permanecer en el exilio para siempre. Baruc ora así con el mismo fin que Ez 37, pero, en lugar de ver a Israel ya “muerto” y necesitado de resurrección, ve la nación como *casi* muerta y, como el salmista en Sal 16 (*supra*, 148), ora para ser dispensado de este destino, incluso a la hora undécima.

[505](#) Para una breve explicación sobre el período, cf. *NTPG* cap. 6.

[506](#) No podemos aquí entrar en más detalles sobre los múltiples problemas causados por la traducción habitual realizada en los LXX de *nephesh* por *psyche*, por ejemplo en Sal 16 [LXX 15], 10, “no dejarás mi *nephesh/psyche* en el Seol”, donde el hebreo parece designar la vida entera, mientras que el griego, leído dentro de una cultura helenística posplatónica, empujaría al lector en la dirección de un dualismo cuerpo-alma.

[507](#) *S.-Foc.* 105-115 (tr. van der Horst en Charlesworth 1985, 578). La obra es difícil de datar, pero probablemente procede de los primeros siglos a.C o d.C.

[508](#) *S.-Foc.* 102-104. Véase la siguiente sección *infra*.

[509](#) *Test. Abr.* [rec. A] 20.14 (tr. Sanders en Charlesworth 1983, 895). Cf. *NTPG* 331 n. 168. Sobre el uso de “seno de Abrahán” en Lc 16,22s., véase *infra*, 543.

[510](#) 1 *Hen.* 103.3-8; para el cuadro completo de este pasaje, véase *infra*, 208s.

[511](#) Lev. R. 34.3 (sobre 25,25).

[512](#) bBer. 28b.

[513](#) 4 *Esd* 7.75, 78-80, 88, 95; véase *infra*, 212s.

[514](#) Para un resumen, véase p.ej. Dihle en *TDNT* 9.633-635.

[515](#) Véase Williams 1999, 90s.

[516](#) 4 Mac 10.4 (no todos los mss contienen este versículo). Sobre el aparente paralelismo con Mt 10,28/Lc 12,4s., véase *infra*, 535.

[517](#) 4 Mac 13.13-17.

[518](#) 4 Mac 3.18; 6.7; 10.19s.

[519](#) 4 Mac 7.19; 16.25; cf. 9.22; 14.5; 16.13; 17.12. Sobre el aparente paralelismo entre este “viven para Dios” y las palabras de Jesús en Lc 20,39, véase *infra*, 320, 528; y cp. Rom 6,10; 14,8s.; Gál 2,19. Grappe 2001, 60-71 hace de “viven para Dios” un aspecto muy importante de una parte de su estudio.

[520](#) 4 Mac 18.23s.

[521](#) Barr 1992, 52 tiene razón al considerar que 4 Macabeos ofrece consuelo a los perseguidos, pero (especialmente a la vista de 2 Macabeos) seguramente no tiene razón al dar a entender que la enseñanza de la inmortalidad del alma funcionaba de este modo en ámbitos más amplios. Para una “traducción” de la resurrección a inmortalidad incorpórea en una descripción pagana de las creencias judías, cf. *Tác. Hist.* 5-5. Hengel 1989 [1961], 270 pone de manifiesto que Tácito conecta esta creencia con el martirio.

[522](#) *Jub.* 23.30s. (tr. Wintermuteen Charlesworth 1985, 102).

[523](#) La traducción utilizada en Sparks 1984, 77 (la de Charles, rev. por Rabin) reza: “serán exaltados y prosperarán grandemente”, una aparente alusión a *Is* 52,13.

[524](#) Sobre Filón, véanse los estudios recientes, con bibliografías completas, de Borgen 1984; Morris 1987; Dillon 1996 [1977], 139-183; Barclay 1996b, 158-180; Mondésert 1999.

[525](#) Observancias: *Migr.* 89-93. Expectativas (regreso a Jerusalén y a la Tierra Santa en la era escatológica): *Praem.* 165; cf. *Mos.* 2.44. Acerca de la conciencia que Filón tenía de caminar sobre una sutil línea divisoria entre la contemplación filosófica pura y su propio y necesario trabajo político, véase particularmente Goodenough 1967 [1938].

[526](#) *Quaes. Gen.* 3.11 (véase Dillon 1996 [1977], 177). Sobre la posibilidad de que Filón, como (probablemente) Sabiduría y 4 Macabeos, viera el alma como *potencialmente* inmortal, y entendiera como único camino para que se convirtiera realmente en tal la búsqueda de la sabiduría, véanse p.ej. *Quaes. Gen.* 1.16; *Op.* 154; *Conf.* 149.

[527](#) Cárcel: *Ebr.* 26 (101); *Leg.* 3.14 (42); *Migr.* 2 (9). Espíritu o alma procedente de Dios: *Deter.* 22 (80); *Op.* 46 (134s.); *Spec.* 1.295; 4.24 (123). Tumba: *Migr.* 3 (16). Cuerpo como *sernas* *Leg.* 1.33 (108).

[528](#) *Heres* 45, 78; *Som.* 1.151, 2.133. Véase Dillon 1996 [1977], 178.

[529](#) Cf. *Abr.* 44 (258); *Leg. all.* 1.33 (108) (citado en Morris 1987, 888 n. 83).

[530](#) Igual a los ángeles: *Sac.* 5; el alma se va: *Heres* 276; el alma deja el cuerpo: *Heres* 68-70; ciudad madre (*metropolis*): *Quaes. Gen.* 3.11.

[531](#) Cf. esp. Chadwick 1966.

[532](#) Singer 1962, 46s. (el resumen y la traducción son míos). Este texto sigue la recensión palestinese del Talmud; la versión babilónica es algo más larga. *mBer.* 4.1-5.5 da normas sobre el recitado de esta plegaria; 5.2 especifica la plegaria acerca de la resurrección. El Talmud comenta (*bBer.* 33a) que la resurrección se menciona en conexión con la llegada de la lluvia porque las precipitaciones significan vida para el mundo, lo mismo que la resurrección. Véase también 4Q521 fr. 7 y 5, 2.6 (*infra*, 243s.).

[533](#) Cf. *bBer.* 60b. Detalles completos en S-B 4.1.208-249. Podemos suponer que en el siglo I esta plegaria habría resultado controvertida, y bien pudo estar confinada a los círculos (muy amplios, hay que reconocerlo) influidos por la enseñanza farisaica. En otras palabras, no debemos imaginar que los saduceos tal vez hubieran tenido que decirla, entre dientes, durante la liturgia del Templo.

[534](#) Véase Williams 1999, 91.

[535](#) Breves introducciones al estudio de los LXX, que indican la complejidad de los problemas en este campo, se pueden encontrar en Schürer 3.474-493 (Goodman); Peters

1992. Existe todo un proyecto de investigación a la espera de que alguien lo acometa, relativo a la cuestión de la resurrección en los LXX.

[536](#) En este caso, como en Sal 88[LXX 87], 11, *iatroi* (“doctores”) parece ser el resultado de que los traductores de los LXX supusieran que *rephaim* (“sombras”) derivaba de *rapha* (“curar”). Sobre este punto, véase Johnston 2002, 129s.

[537](#) Cavallin 1974, 103s. Cf. también p.ej. Dt 18,13 (véase *infra*, 560s).

[538](#) Sobre esto, cf. p.ej. Grappe 2001, 51.

[539](#) Os 14,5-7 (LXX 6-8).

[540](#) Uno de los raros ejemplos del sustantivo *anastasis* entra dentro de esta categoría (Lam 3,63); cf. Sal 138 (139),2, donde *egersis* simplemente significa “levantarse” en contraposición a “acostarse”.

[541](#) La tercera es Dn 11,20, donde, pese al contexto escatológico, parece que el significado pretendido es el “corriente”.

[542](#) Véase Cavallin 1974, 104, citando a Volz.

[543](#) LXX 2 Reinos 7,12; cf. también 2 Cr 7,18.

[544](#) Jr 23,4.5; cf. 37 (30 LXX),9.

[545](#) Ez 34,23, cf. v. 29.

[546](#) Cf. *NTPG* 323s.; en lo que sigue a continuación va a resultar inevitable cierto grado de repetición del material allí presentado. Kellermann 1979, 81 y en otros lugares intentaba sostener acerca de la “resurrección” en 2 Macabeos la opinión de que era como “ir a una vida celestial”, lo cual me parece una interpretación completamente errónea de los textos (aunque seguida por Schwankl 1987, 250-257); nunca se menciona el “cielo” como el lugar donde tendrán lugar las resurrecciones. Resulta sorprendente que Perkins 1988, 44 pueda afirmar que la única referencia explícita a la resurrección en 2 Macabeos está en 7,11: véase *infra*. Sobre Jasón de Cirene (el supuesto autor original del material [actualmente editado] en 2 Macabeos) y el entorno de sus creencias, cf. Hengel 1974, 1.95-97.

[547](#) 2 Mac 7,9.

[548](#) 2 Mac 7,11.

[549](#) 2 Mac 7,14; nótese la variación respecto a Dn 12,2, donde los malvados también son resucitados con el fin de ser juzgados.

[550](#) 2 Mac 7,21-23.

[551](#) 2 Mac 7,28s.

[552](#) 2 Mac 7,31-33.36-38.

[553](#) La traducción “bebido” presupone, con la mayoría de los editores, un texto original que rezaba *pepokasin* en lugar del *peptokasin* de los LXX.

[554](#) Davies 1999, 122.

[555](#) 2 Mac 14,43-46.

[556](#) 2 Mac 12,44s.



[557](#) 1 Cor 15,29; véase *infra*, 422s.

[558](#) Porter 1999a, 59s. intenta, sin éxito a mi parecer, minimizar la fuerza de 2 Macabeos.

[559](#) 2 Mac 1,24-29.

[560](#) Sobre la apocalíptica, véase *NTPG* cap. 10; recientemente, Rowland 1999.

[561](#) Las trs. están tomadas o de Knibb (en Sparks 1984) o de Isaac (en Charlesworth 1983).

[562](#) 1 *Hen.* 1.8 (Knibb).

[563](#) Cf. p.ej. 1 *Hen.* 22.1-14. Por desgracia, la imagen en este pasaje, de los almacenes donde se conservan las almas de los muertos hasta el día del juicio, se centra casi exclusivamente en los malvados y no en los justos, de manera que no podemos decir qué destino prevé el autor para éstos. Sin embargo, está claro que la vida futura se considera formada por dos fases: el tiempo de espera y el tiempo del juicio final. Schürer 2.541 (Cave) entiende que el pasaje se refiere a la resurrección, aunque indica que esto “no concuerda con el grueso de los caps. 1-36”.

[564](#) 1 *Hen.* 25.4-7 (Isaac).

[565](#) 1 *Hen.* 39.5, 7 (Isaac).

[566](#) 1 *Hen.* 51.1s., 4s. (Knibb; tr. alternativa, Isaac). Éste es el único pasaje de 1 *Henoc* en el que Schwankl 1987 reconoce que ciertamente se habla de la resurrección (188s.); supone que es una adición realizada por un redactor final. Resulta irónico que sea uno de los raros pasajes de la literatura que estamos analizando que habla de personas que realmente se convierten en ángeles.

[567](#) Así Nickelsburg 1972, 77.

[568](#) 1 *Hen.* 62.13-15 (Isaac). Cf. también 62.3. No podemos entrar aquí en la cuestión del significado de “hijo del hombre” en este y otros pasajes parecidos.

[569](#) 1 *Hen.* 91.10 (Knibb).

[570](#) P.ej. 1 *Hen.* 96.1-3.

[571](#) 1 *Hen.* 102.4s.

[572](#) 1 *Hen.* 103.4 (Isaac). Schürer 2.541 (Cave) cita este pasaje como posible indicio de creencia en una inmortalidad incorpórea final, y no en una resurrección (véase también p.ej. Barr 1992, 52); pero, aunque este libro en especial sin duda puede admitir incoherencias, los capítulos circundantes sí parecen enseñar una resurrección corporal, y este pasaje se debe leer, casi con certeza, de esta manera.

[573](#) 1 *Hen.* 104.1-4 (Isaac).

[574](#) 1 *Hen.* 108.11-15 (Knibb).

[575](#) *S.-Foc.* 102-115; véase *supra*, 191. Esto queda recalado por Puech 1993, 158-162; cf. Gilbert 1999, 287-290, que nos recuerda, sabiamente, que “le poète peut se contenter avec d’allusions!” [“el poeta puede contentarse con alusiones”] (290).

[576](#) Sobre *Jubileos*, que quizá debiera entrar en este apartado, véase *supra*, 194.



[577](#) *Test. Mo.* 10.8-10. (Esta obra se solía conocer como la *Asunción de Moisés*, en virtud de su identificación con otra obra con ese título, en la actualidad casi ciertamente perdida.)

[578](#) Así Nickelsburg 1972, 28s.

[579](#) Ultramundana: p.ej. Laperrousaz 1970; Rowley 1963. Metáfora bíblica: Priest 1977, 1983. Por supuesto, no debemos forzar estos textos en busca de unas constantes globales “coherentes”; *Test. Abr.*, por ejemplo, que habla simplemente de inmortalidad, también utiliza Dn 12.

[580](#) Este título tradicional del libro induce a error; es una variante de la *Vida de Adán y Eva*. Véase Schürer 3.757 (Vermes, Goodman); Johnson en Charles 1985, 259n. La fecha del libro es desconocida, pero probablemente se sitúe entre el 100 a.C. y el 100 d.C.

[581](#) *Ap. Ad. Ev.* 13.3s. Tr. Johnson en Charlesworth 1985.

[582](#) *Ap. Ad. Ev.* 41.2s.

[583](#) *Ap. Ad. Ev.* 43.2s.; cf. también 13.1-6. La conclusión paralela de la *Vida de Adán y Eva* contiene el mandato de Miguel a Set de que no haga duelo durante más de seis días, “porque el séptimo día es un signo de la resurrección, el descanso del mundo venidero, y en el séptimo día descansó el SEÑOR de todos sus trabajos” (51).

[584](#) Tr. Collins en Charlesworth 1983, 389. Collins 1974 está dispuesto a datar el cuarto libro en el 300 a.C. aproximadamente.

[585](#) *Test. XII Lev.* 18.3s. Tr. Kee en Charlesworth 1983, 794.

[586](#) *Test. XII Jud.* 25.4. El motivo del “despertar” probablemente sea una alusión a Dn 12,2.

[587](#) *Test. XII Zab.* 10.2-3.

[588](#) *Test. XII Benj.* 10.6-9.

[589](#) Sobre el libro y su variada nomenclatura, cf. Metzger en Charlesworth 1983, 516-323 (que incluye [516] una útil tabla de libros que llevan en su título el nombre de Esdras). Partes del libro, en particular los caps. 1-2 y 15-16, son adiciones cristianas posteriores, de manera que la ref. a la resurrección p.ej. en 2.16 se puede pasar por alto en el presente estudio. Cf. Harrington 2002.

[590](#) 4 Esdras 4.35, 42.

[591](#) Cf. 4 Esdras 5.41s.

[592](#) 4 Esdras 7.28-32. Nótese de nuevo los ecos de Dn 12,2.

[593](#) 4 Esdras 7.36s.

[594](#) 4 Esdras 7.97.

[595](#) 4 Esdras 7.93.

[596](#) 4 Esdras 7.53s.

[597](#) 2 Bar. 30. Is. (tr. Klijn en Charlesworth 1983, 631). Véase de nuevo Harrington 2002.

[598](#) 2 Bar. 50.2-4.

[599](#) 2 Bar. 51.8-12.

[600](#) Véase p.ej. Carnley 1987, 231, citando a Kirsopp Lake.

[601](#) Véase *infra* sobre Flp 3,20s.; 1 Cor 15,34-58; y el resumen al final del cap. 10.

[602](#) *Sal. Sl.* 3.lis.; tr. R. B. Wright en Charlesworth 1985, 655. No hay justificación alguna para decir (Perkins 1984, 52) que esto “podría referirse simplemente al alma”. Este pasaje será importante a la hora de analizar Sab 3,1-8 (*infra*, 215-230).

[603](#) P.ej. *Sal Sl.* 13.11; 14.10; cf. Cavallin 1974, 57-60. Cf. también Day 1996, 240.

[604](#) Para la datación de Sabiduría, véase p.ej. Winston 1979, 20-25, que insiste en fecharlo durante el reinado de Calígula (es decir, 37-41 d.C.). Otros son más cautos (p.ej. Collins 1998, 179), pero siguen situando el libro entre mediados del siglo I a.C. y mediados del siglo I d.C. Detrás de la mayoría de las interpretaciones modernas de Sabiduría se encuentra la influyente obra de Larcher (1969, 1983).

[605](#) P.ej. Rom 1,18-32 con Sab 13,1-19; 14,8-31; Rom 2,4 con Sab 12,10; Rom 9,14-23 con Sab 12,12-22; Rom 9,20s. con Sab 13,7; Rom 13,1-7 con Sab 6,3. Sobre todo esto, véase Wright, *Romans*, ad loc.

[606](#) P.ej. Reese 1970, 109s.; Schürer 3.572 (Vermes); Collins 1998, 183-186; Gillman 1997, 108-112; Grabbe 1997, 52; VanderKam 2001, 125. Grabbe 53 ve que “inmortalidad” y “resurrección” no son antitéticas en realidad, pero no desarrolla esta idea ni ve sus consecuencias para la lectura del cap. 3 en particular. Boismard 1999 [1995], 77 al menos no siente vergüenza por sus suposiciones *a priori*: “Pensamos que esta hipótesis [de la resurrección en Sabiduría] queda excluida por la siguiente razón: según la teoría platónica, una resurrección del cuerpo era impensable”. Luego, de forma reveladora, tiene que afirmar que 5,16b-23 y 3,7-9 son interpolaciones, “fragmento [s] errático [s] inserto [s] en el texto de Sabiduría en una fecha posterior”, y proceden de una mano diferente (78s.). Este tipo de cirugía habla por sí mismo. Horbury 2001 señala que el libro ofrece una “doctrina de la inmortalidad” como confirmación de la justicia de Dios (650), y que enseña una revivificación “espiritual más que carnal” de los justos en 3,7, aun cuando el autor ve (651, 656) que en otros aspectos el pensamiento del libro está próximo al de 2 Macabeos, y que “inmortalidad” y “resurrección” pueden coexistir fácilmente, como en 1 Cor 15,53s. y *S.-Foc.* 102-115.

[607](#) Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* 4.86; Puech 1993, 92-98, 306. Otros partidarios de esta postura se enumeran en Pfeiffer 1949, 339; Beauchamp 1964; Larcher 1969, 321-327; Cavallin 1974, 133 n. 4; a ellos se debe añadir en este momento, p.ej. Gilbert 1999, 282-287. Simplemente no es verdad, como afirma Collins 1978, 188 n. 39, que Larcher (ni ninguno de los demás aquí mencionados) propusiera que Sabiduría enseña la resurrección “debido a una suposición no fundamentada de que tal era la creencia judía habitual”; se han ofrecido repetidamente argumentos reales. Por el contrario, es muy frecuente que los investigadores hayan *negado* la posibilidad de la resurrección en este texto debido a una suposición no fundamentada de que cualquier mención de un alma inmortal significa platonismo.

[608](#) Cf. p.ej. Gaventa 1987, 139. Sobre este punto, véanse esp. *JVG* 210-214; y Wright, “Jesus”.

[609](#) Sobre la lógica del lenguaje de “resurrección”, y el puesto de “inmortalidad” dentro de él, véase *supra*, 135.

[610](#) Sobre 1 Cor 15, véase el cap. 7, *infra*.

[611](#) Cohen 1987, 92 habla acertadamente de la inmortalidad como un “estrecho aliado” de la resurrección corporal. Barr 1992, 105 tiene razón al decir que la inmortalidad es invocada en apoyo de la resurrección; aunque esto, obviamente, no se aplica p.ej. a 4 Macabeos.

[612](#) Cf. p.ej. Dt 33,3; Filón *Abr.* 258; *Quaes. Gen.* 1.85s.; 3.11; 1.16; *Heves* 280; *Fug.* 97; Sifré Nm 139, citando 1 Sm 25,29, como muchas lápidas sepulcrales judías de ese período (véase Winston 1979, 125). Véase también *infra* sobre Sab 5,16.

[613](#) P.ej. Winston 1979, 78; Collins 1998, 182, siguiendo a Kolarcik 1991 (véase *infra*). Nickelsburg 1972, 48-92 (véase esp. 48 n. 1) divide el material en segmentos distintos, lo cual asegura que no se llegue a considerar nunca la secuencia narrativa global. Particularmente sorprendente es que sitúe la sección 2,21-3,9 entre los “comentarios redaccionales que no hacen progresar la acción” en la historia del justo perseguido y acreditado.

[614](#) Sab 2,20. La conexión entre esta “inspección” (*episkope*) y la de 3,7 queda completamente oscurecida en la mayoría de las traducciones.

[615](#) Esto no significa que la muerte sea vista como algo menos real (como indican p.ej. Collins 1978, 186, 191; Barr 1992, 129s.). Para Sabiduría, la muerte *corporal* es real e importa, lo mismo que la vida corporal es real e importa también. Lo que se dice es que, pese a la muerte corporal, el dios de Israel tiene planeado un regalo sorpresa: un beatífico descanso temporal, con la esperanza de una inmortalidad final -y, como sostendré *infra*, corporal-, es decir, una resurrección.

[616](#) Véanse p.ej. Gilbert 1999, 309, siguiendo a Larcher; Grabbe 1997, 50. Como vimos *supra* (184), Josefo compara a los saduceos con los epicúreos.

[617](#) Sobre la tensión política en Alejandría, véase de nuevo Goodenough 1967 [1938].

[618](#) Sab 2,13.16.18; 5,5; 18,13; cf. también 14,3. Éste es otro vínculo narrativo que la mayoría de los especialistas parecen pasar por alto.

[619](#) Sab 2,23. Algunos mss, omitiendo tan sólo una letra, leen “naturaleza” en lugar de “eternidad”.

[620](#) P.ej. Kellermann 1979, 102-104, quien, pese al tema de su libro entero, en realidad sólo analiza Sab 3,1-6.

[621](#) Algunos mss añaden un versículo de más, como en 4,15: “y él cuida de su elegido”.

[622](#) Muchos textos y traducciones insertan una separación de párrafo entre los vv. 9 y 10. Esto en nada afecta a la presente argumentación; aunque sí me parece que el v. 10 va lógicamente con lo que precede, completando la escena de juicio. 3,11-4,15 ofrece luego una meditación más extensa sobre las vidas de los malvados, antes de que 4,16 reanude de nuevo la historia.

[623](#) Así, acertadamente, p.ej. Nickelsburg 1972, 89; Cavallin 1974, 127s., aunque ninguno de ellos distingue en qué consiste este segundo estadio. La conclusión correcta la saca Larcher 1969, 322s., citando a F. Focke: el estado presente de paz pasiva (vv. 1-4) “nest pas encore la béatitude définitive” [“no es todavía la bienaventuranza definitiva”]. Boismard 1999 [1995], viii admite la secuencia en dos etapas, pero dice que “las almas de los justos son conducidas a Dios tras habitar en el Hades por un período de tiempo”. De qué modo estar “en las manos de Dios” puede (a) equipararse al Hades y (b) designar una ubicación *desde la cual* uno es “conducido a Dios” me resulta, lo confieso, desconcertante.

[624](#) Contra p.ej. Kolarcik 1991, 82-85. Kolarcik consigue eludir un análisis del significado del v. 8 y (42) junta los vv. 7a y 9b para dar la impresión de que el autor dice simplemente que, en este bienaventurado estado inmortal, los justos “resplandecerán como chispas que brillan en un rastrojo y permanecerán con Dios en el amor”. El autor no se limita a contrastar “apariencia” (vv. 2-3a) y “realidad” (vv. 7-9), sino también presente y futuro.

[625](#) Cf. Sab 16,17-29; 19,6-12.18-21. Este punto queda acertadamente puesto de relieve por Beauchamp 1964.

[626](#) Segal 1997, 103.

[627](#) Segal, *ibid.*

[628](#) P.ej. Platón, *Fedón* 106e, 114c, 115d; *1 Hen.* 102.6s.

[629](#) La misma palabra, *holokautoma*, se aplica a Isaac en 4 Mac 18.11.

[630](#) “Alma en paz” era una inscripción frecuente en las lápidas sepulcrales judías de este período; véase Winston 1979, 126s. para más detalles.

[631](#) Véase Sab 4,1; 8,13.17; 15,3; y cf. Filón *Quaes. Gen.* 1.16; *Op.* 154; *Conf.* 149. Quizá aquí haya algunos paralelos potenciales entre el papel de la Sabiduría en el presente libro y el de la fe, o incluso el de Cristo, en el NT, especialmente en Pablo (agradezco al doctor Andrew Goddard que me haya mencionado esta idea).

[632](#) Así, correctamente, p.ej. Puech 1993, 97; contra p.ej. Kolarcik 1991, 42, 84s.

[633](#) Así Cavallin 1974, 127s.; Grappe 2001, 65.

[634](#) La misma expresión aparece también en la lección más larga de Sab 3,9 (véase *supra*).

[635](#) P.ej. Gn 50,24s.; Éx 3,16; 4,31; Nm 16,29; Is 10,3; 23,17; 29,6; Eclo 16,18; 23,24. De particular interés es Jr 6,15, y esp. 10,15s., donde la expresión es idéntica a la del pasaje del que nos estamos ocupando.

[636](#) Lc 19,44; 1 Pe 2,12. Cf. el verbo emparentado en Lc 1,68.78; 7,16; Hch 15,14.

[637](#) Pese a muchos autores, p.ej. Reese 1970, 79; Martin 1995, 274 n. 57; Grabbe 1997, 56, siguiendo a Dupont-Sommer 1949. Sobre la “inmortalidad astral”, véase *supra* (94-97; 156-158).

[638](#) P.ej. *1 Hen.* 38.4; 39.7; 62.13-16; 104.2; 108.12-14. Véase también 4 Estiras 7.97; *2 Bar.* 51.10.

[639](#) Plut. *Brut.* 15; cf. 2.694s. Otras, reís, en LSJ s.v.

[640](#) Véase Reese 1970, 79, con más refs. Cf. también Jl 2,5; Nah 1,10. En el pasaje de Abdías, los judíos son el fuego y los edomitas el rastrojo.

[641](#) Sobre “apocalíptica” (palabra resbaladiza, pero que tal vez siga siendo útil aquí) véase *NTPG* 280-299, donde se incluye un análisis de Daniel. Véase también *JVG* frecuentemente, esp. 95-97, 207-214 y (sobre la relación entre “sabiduría” y “apocalíptica”) 311-316.

[642](#) P.ej. Éx 15,18, de redacción muy semejante a Sab 3,8b (hecho más significativo aún a la vista del importante motivo exódico que aparece en la sección final del libro); Sal 10,17;

29,10; 146,10; Jr 10,10; Lam 5,19; y esp. Dn 4,34; 6,27. Cada uno de estos textos se podría examinar con más detalle, y la idea aparecería con mayor claridad aún.

[643](#) Contra p.ej. Kolarcik 1991, 42.

[644](#) Véanse esp. p.ej. Nickelsburg 1972, 61-66 (sobre Isaías); 62-86 (sobre Daniel); Cavallin 1974, 127, con otras refs. en 133 n. 8; también p.ej. Winston 1979, 146 sobre los paralelos con Isaías y la influencia de éste.

[645](#) Véase Puech 1993, 96s.

[646](#) Cavallin 1974, 129 está de acuerdo en que, para el justo, “estar de pie” y ser visible no parece exigir que tenga un cuerpo, pero niega que este lenguaje se pueda “forzar para probar” que el autor creía en la resurrección corporal. Por sí solo tal vez no; dentro del contexto de los caps. 1-5 como un todo, posiblemente sí.

[647](#) Sab 5,5; cf. 2,13.16.18. La última aparición de este tema en 18,13, donde se hace eco de Éx 4,22s. y 12,31, indica que “hijos de dios” significa aquí “Israel”, no “ángeles”, como a veces se dice (p.ej. Cavallin 1974, 129, 134 n. 17; Winston 1979, 147).

[648](#) Sab 5,9-14.

[649](#) Véase Grabbe 1997, 55.

[650](#) Winston 1979, 25s., siguiendo a Larcher. Cf. de Boer 1988, 59, donde se señala que la antropología del libro no está en ningún caso formulada de manera coherente.

[651](#) Para un posible paralelo platónico, cf. *Fedón* 66b, 81c; para otro material comparativo, cf. Winston 1979, 207, al cual se puede añadir Hor. *Sat.* 2.2.77-79. Sobre 2 Cor 4-5, véase el cap. 7, *infra*.

[652](#) Cf. Dt 32,39; 1 Sm 2,6.

[653](#) Véase *supra* sobre este tema en Sab 2,13.16.18; 5,5.

[654](#) Cf. Sab 16,17-29; 19,6-12.18-21.

[655](#) La posibilidad de un ataque cifrado contra la Roma imperial, más concretamente contra la celebrada *pax romana*, se ve incrementada por Sab 14,22, donde los paganos, que “viven en grandes conflictos debido a su ignorancia”, “llaman a tan grandes males paz”. Esto nos recuerda el irónico comentario que Tácito pone en boca del britano Calgaco: “Crean un yermo y lo llaman paz” (*Agr.* 30.6). Véase NTPG154.

[656](#) Sobre Pablo, véanse p.ej. Horsley 1997; 2000. Sobre Sabiduría, véanse las observaciones de Winston 19879, 24 n. 35. Collins 1998, 179 tiene razón al decir que el libro no se puede leer como un “velado comentario histórico”, en otras palabras, que no podemos buscar en él el reflejo de una situación precisa. La posibilidad de una marcada intención política permanece abierta. Véase de nuevo el paralelo con Filón establecido por Goodenough 1967 [1938].

[657](#) Dn 12,13; Ap 6,9-11.

[658](#) Cavallin 1974, 128 señala que “los dos tipos de escatología están, al parecer, únicamente yuxtapuestos sin demasiada reflexión sobre la tensión existente entre ellos”, citando también a Larcher 1969, 316ss. Con el debido respeto, señalamos que la falta de reflexión se puede predicar con más propiedad de la tradición investigadora (la de la investigación bíblica preponderante durante muchos años) en la cual se podía hacer una

indicación así. En honor a la verdad, los enigmas que quedan por resolver en 8,19s. y 9,15 han arrojado polvo, por decirlo así, a los ojos de quienes leen 3,1-10; pero no existe incoherencia alguna en los caps. 1-5. Nickelsburg 1972, 87-90 me parece que se complica indebidamente la vida con toda esta cuestión.

[659](#) El resumen de Cavallin (1974, 132s.)> aunque es correcto cuando dice que no se menciona la resurrección, me parece tendencioso y que elude la entera tendencia general de la narración en cuestión. El texto de Sab 3,7-9 no queda suficientemente plasmado, ni mucho menos, en su afirmación de que, “tras la muerte, los justos serán glorificados y transformados en la gloria de los ángeles, disfrutando una vida en estrecha comunión con Dios y compartiendo su dominio” (133); esto suena como si los justos simplemente hubieran “ido al cielo” (según la manera posterior y descuidada de decirlo), lo cual difícilmente está en consonancia con su dominación sobre las naciones y pueblos en el reino de dios. La propia afirmación de Cavallin (133) de que el autor está trabajando con “ideas apocalípticas judías tradicionales acerca de un juicio final universal” es un indicador de la dirección correcta, pero no se han sacado del todo las consecuencias.

[660](#) Véase Barr 1992, 54-56.

[661](#) Aquí seguimos la línea marcada en *NTPG* 324-327, señalando algunas obras más que han aparecido desde que se escribió aquella: p.ej. Masón 1991, 136-170, 297-308; Puech 1993, 213-215. Sobre la manera interesante y actual en que Josefo entendía la “ascensión” de Elías, Eliseo y Moisés, véase Tabor 1989.

[662](#) *Guerra* 3.316-339. Josefo da la fecha exacta: la luna nueva de Panemo en el año décimo tercero del reinado de Nerón, es decir, el 20 de julio del 67 d.C. (3 339).

[663](#) *Guerra* 3.355-360.

[664](#) *Guerra* 3.371. Las traducciones de Josefo, salvo que se indique otra cosa, son más.

[665](#) *Guerra* 3.374s.

[666](#) *Ap.* 2.217s.

[667](#) Contra la indicación de p.ej. Harvey 1982, 150s., seguido por Carnley 1987, 53; y cf. p.ej. Barr 1992, 133 n. 32. Harvey se queja de que los especialistas han “acallado a gritos” las implicaciones pitagóricas del lenguaje de Josefo en su afán por encontrar en él doctrina rabínica ortodoxa, aunque reinterpretada para que resulte inteligible a lectores griegos. El problema de esto es (a) que existen abundantes pruebas, en Josefo y en otros lugares, de que él y otros “tradujeron” ideas judías a equivalentes griegas (p.ej. su descripción de los partidos judíos como escuelas filosóficas), y (b) que Josefo en otros lugares habla más explícitamente de la resurrección como tal. Véase también Sanders 1992, 301, donde se previene contra la insistencia excesiva en el lenguaje de Josefo.

[668](#) Para una mención fortuita de su creencia en la inmortalidad del alma, cf. *Ant.* 17.354.

[669](#) No está claro, al menos no para mí, por qué no sigue las distinciones de Cicerón (*De nat. deor.*) al no incluir a los académicos en lugar de los pitagóricos.

[670](#) *Guerra* 2.162. Como se señala con frecuencia, “destino” es aquí un término con el cual los lectores paganos estaban familiarizados, aunque los pensadores judíos podrían haberse referido más espontáneamente a la “providencia”.

[671](#) *Guerra* 2.163. Segal 1997, 108 comenta acertadamente que esto no supone una metempsicosis o reencarnación, sino el don de un tipo diferente de cuerpo: “como Pablo,



[Josefo] ve una nueva carne incorruptible”. Esto, indica Segal, tal vez esté cerca de las creencias encontradas en *1 Hen*.

[672](#) *Guerra* 2.163.

[673](#) P.ej. Thackeray en la edn. Loeb 386 n.; Schürer 2.343 n. 103 (Cave).

[674](#) Esto socava la teoría de Porter 1999a, 54-57, de que Josefo indica que “el pensamiento griego tradicional sobre la otra vida es el motivo dominante”, incluso entre los fariseos.

[675](#) *Ant.* 18,14.

[676](#) Loeb 13 n., contra Thackeray. Masón 1991, 156-170 sostiene que la resurrección es una peculiar forma judía, no dualista, de “reencarnación”, y, desde luego, en cierto sentido es así. Pero las distinciones entre “resurrección” y “reencarnación” son tan importantes como las semejanzas, y el significado habitual y popular de esta última idea, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, tiende a centrar la atención en esas diferencias (una visión cíclica de la historia personal y cósmica, lo no deseable de que el alma se corporeice, etcétera), lo cual hace inútil, en mi opinión, dejar fuera de consideración las dos creencias.

[677](#) Éste es el punto fundamental de la argumentación de Masón (véase la nota anterior).

[678](#) Así Feldman, loc. cit.

[679](#) Sobre este episodio, cf. *NTPG* 1972.

[680](#) *Guerra* 1.650. Los jóvenes repiten esta lección cuando Herodes les pregunta por qué hicieron tal cosa (1.653).

[681](#) *Ant.* 17.152-154. También en este caso los inculpados repiten sus lecciones cuando son sometidos a interrogatorio (17.158s.).

[682](#) Sobre estos movimientos, véase *NTPG* 170-181, 185-203.

[683](#) *Guerra* 7.343-348 (tr. Thackeray). Las primeras líneas aquí citadas recuerdan un fragmento de Eurípides (*Frag.* 634, ed. Dindorf): véase la nota de Thackeray en Loeb 3.605. La línea final en un eco de Sóf. *Traq.* 235 (Thackeray 603).

[684](#) Dn 12,2; 1 Cor 15,20.51; 1 Tes 4,13-15.

[685](#) *Guerra* 7.349s.; y la nota de *NTPG* 327 n. 145.

[686](#) Smith 1999, 560.

[687](#) Así, acertadamente, Segal 1997, 109.

[688](#) Sobre los esenios, véase el esbozo de *NTPG* 203-209; la bibliografía de esta última década sobre este tema es, desde luego, enorme. Presupongo, con la mayoría de los especialistas, que los rollos encontrados en Qumrán representan, al menos en términos generales, la enseñanza esenia. Nada de mi argumentación global depende de las cuestiones todavía disputadas de datación, evolución de las ideas de la secta, etc. La presente sección se completó antes de que apareciera el importante artículo de Lichtenberger 2001.

[689](#) Podemos dejar fuera de consideración la explicación que Filón da de los “terapeutas” (*De Vita Contempl.* 13), donde dice que los miembros de esta secta, en su anhelo de la vida inmortal y bienaventurada, consideran que ya han terminado su vida mortal, y por tanto



dejan sus propiedades a sus parientes. La explicación que Filón da de los esenios (*Quod omn.* 75-91) omite cualquier mención de las creencias acerca de una vida futura.

[690](#) Véase el importante estudio de Puech 1993, 703-769. Puech es detenidamente criticado por Bremmer 2002, 43-47.

[691](#) *Guerra* 2.154-158 (tr. Thackeray).

[692](#) *Vida* 9-11.

[693](#) *Guerra* 2.153 (tr. Thackeray). Este pasaje pasa a veces desapercibido en análisis secundarios donde cabría considerarlo importante, p.ej. Nickelsburg 1972, 167-169.

[694](#) 2 Mac 7,11.29.

[695](#) Véase también *Guerra* 2.151 (unas pocas frases antes del pasaje que acabamos de citar), donde Josefo dice, de manera algo desconcertante, que los esenios prefieren la muerte, si llega con honor, a la inmortalidad. “Inmortalidad” parece significar aquí “vida continuada”. Sobre ambos pasajes, véase Puech 1993, 709, que plantea la cuestión de si apuntan a una opinión más preponderante acerca de la resurrección, sin llegar a concluir que sea necesariamente así.

[696](#) *Ant.* 18.18.

[697](#) Véase la detallada nota de Feldman en la edn. Loeb ad loe. Nickelsburg 1972, 169 no analiza esta expresión, lo cual deja la impresión de que una afirmación de la inmortalidad del alma zanja otras cuestiones.

[698](#) P.ej. Platón *Leyes* 8.847a.

[699](#)

[700](#) Hipól. *Ref.* 9,27.1-3. Como sucede con la descripción que Josefo hace en el Libro 2 de la *Guerra*, ésta va encabezada (9.26.3b-4) con una afirmación de la impávida actitud de los esenios ante la muerte, aunque sin incluir en ese punto indicación alguna de su esperanza futura.

[701](#) O quizá, como han sostenido algunos (Smith 1938), Josefo e Hipólito utilizan una fuente común, o más de una. Las conjeturas respecto a lo que es probable que hicieran estos dos escritores muy diferentes tal vez no nos lleven demasiado lejos. Hipólito quizá no quisiera alterar una fuente herética para hacerla parecer más ortodoxa, pero esto podría significar simplemente que recibió de una fuente el material en su forma actual. Véanse Black [1954]; Nickelsburg 1972, 167s.

[702](#) Nickelsburg 1972, 168.

[703](#) 1 Cor 15,52. Sobre Tertuliano, véase 627-631, *infra*. Véanse también las críticas de Nickelsburg en Puech 1993, 716-718.

[704](#) Puech 1993, 760-762, tras un análisis largo y concienzudo; con el debido respeto a Bremmer 2002, 45s.

[705](#) Puech 1993.

[706](#) Además de los indicios procedentes de los lugares de enterramiento de Khirber Qumran y Ain el-Ghuweir; véanse Puech 1993,693-702; Lichtenberger 2001, 88-90.

- [707](#) 4Q521 frag. 2 col. 2.1-13; frags. 7 y 5 col. 2.1-7. Tr. Vermes 39 1s.; GM 1045-1047 (combinadas y ligeramente adaptadas). La cursiva es mía y la he añadido para facilitar referencias posteriores (véase *infra*).
- [708](#) Sobre los pasajes sinópticos, cf. *JVG* 494-497; 530-533. Para más bibliografía, véase GM 1044s. Collins 1995, 117-122 sostiene que el Mesías en cuestión es profético, no sacerdotal ni regio, y que su actuación al resucitar a los muertos va unida a las historias y conjeturas relativas a Elías, entre otros.
- [709](#) Frags. 7 y 5, 2.6. Sobre la fórmula de oración, véase *supra*, 197s.
- [710](#) 1QH 14.29s. (edns. anteriores, 6.29s.). Sanders 1992, 302 ve esto como un claro indicio de esperanza de resurrección (aunque curiosamente no menciona los pasajes posteriores de *infra*).
- [711](#) 1QH 14.34s. (edns. anteriores, 6.34s.); tr. Vermes 274; cf. GM 176s.
- [712](#) 1QH 19.10-14 (edns. anteriores, 11.10-14); tr. Vermes 288; cf. GM 188s.
- [713](#) Véase 1QH 14[6]. 14-18. Vermes 1997, 88 no parece definirse sobre esta cuestión; a la luz de nuestros análisis anteriores, no bastará con indicar que donde encontramos la mención de una inmortalidad post mórtem esto excluye una resurrección final.
- [714](#) 4Q246 2.1s. (Vermes 577; GM 492s.). El texto está claramente enraizado en Daniel.
- [715](#) 1QH 19[11].3.
- [716](#) Contra p.ej. Collins 1995, 133 (que da a entender que las únicas refs. claras son 4Q521 y 4Q385). Para debates anteriores acerca de la interpretación de estos pasajes, véase p.ej. Nickelsburg 1972, 150s.
- [717](#) 4Q385 frag. 2.2-9 (GM 768s.); véanse también 4Q386 frag. 1.1-10 (GM 774s.); 4Q388 frag. 8.4-7 (GM 778s.).
- [718](#) Puech 1993, 792.
- [719](#) 1QS 4.23; CD 3.20; 1QH 4.15 (edns. anteriores, 17.15); 4Q171 3-1s (donde el texto habla de toda la “herencia” de Adán).
- [720](#) Véanse Harrington en Charlesworth 1985, 297-303 (y cp. Harrington 2002); Nickelsburg 1984, 107-110. La denominación que recibe el autor se debe a que la obra fue transmitida junto con las obras auténticas del filósofo alejandrino. La obra se abrevia a veces como *LAB* por su título latino, *Liber Antiquitatum Biblicarum*.
- [721](#) *LAB* 23.13, 28.10 habla de que los justos están en “reposo” o “duermen con sus padres”; 51.5 habla de que el justo “va a dormir” y así queda liberado.
- [722](#) *LAB* 3.10. Sobre el futuro “recordar el mundo” por parte de YHWH, cf. 48.1.
- [723](#) *LAB* 19,12s.
- [724](#) Cf. p.ej. *LAB* 23.7.
- [725](#) Sobre fariseos y rabinos, véanse *NTPG* 181-203; Cavallin 1974, 171-192; Puech 1993, 213-242; Segal 1997, 113-125. Con la mayoría de los autores actuales, presupongo un grado razonablemente alto de continuidad más allá del crucial año 70 d.C.

[726](#) Véase el comentario de Rabí Nehunya ben ha-Kanah citado en mAb. 3.5 (analizado en *NTPG* 199).

[727](#) Muchos pasajes que hacen al caso están oportunamente anotados en SB 3.473-483.

[728](#) Para los indicios del NT, cf. esp. Hch 23,6-9, analizado *supra*, 249, e *infra*, 562; y los escritos de Pablo, analizados en la Segunda parte, *infra*. Para Josefo, véase *supra*, 231-238.

[729](#) Segal 1997, 123.

[730](#) De Sola 1963, 184. “Revivir a los muertos” se dice en hebreo *lehahyoth methim*; la frase “que revives a los muertos” es *mehayyeh hammethim*. Sobre la datación de la segunda bendición de la *Amidah*, véase Cavallin 1973, 177s.

[731](#) Cf. Gn 2,7, y la secuencia de pensamiento de Sal 104,29s. (aunque la palabra allí es *ruaj*). Cp. Cavallin 1973, 178.

[732](#) mBer. 5.2; bBer. 33a. Cf. mTaan. I.Is., donde sólo se ha de rezar pidiendo lluvia en los tiempos adecuados del año.

[733](#) mAb. 1.3. Para Antígono y la ubicación de Soco, véase Schürer 2.360 (Doubles).

[734](#) Véase *Abot de R. Natán* 5, en recensiones A y B.

[735](#) mSanh. 10.1. El texto probatorio en cursiva es de Is 60,21. “Epicúreo” se refiere, no a la filosofía pagana de ese nombre, sino a quien se comporta licenciosamente y piensa de manera escéptica. El Talmud comenta irónicamente (bSanh. 90a) que Dios siempre recompensa medida por medida.

[736](#) Para los detalles, véase Urbach 1987, 991 n. 11.

[737](#) Urbach 1987, 653.

[738](#) mSanh. 10.3. Eliezer (ben Hircano) enseñó a finales del s. I d.C. La insistencia en un juicio futuro fue característica de un maestro muy anterior, Nittai el Arbelita (ss. I-II a.C.) (mAb. 1.7).

[739](#) mSot. 9.15. Para la cuestión textual, cf. Urbach 1987, 992 n. 11.

[740](#) Para una secuencia parecida, cf. 2 Pe 1,5-7.

[741](#) Para Elías como causante de la resurrección, cf. también Cant. R. sobre Cant 1,1. Otras refs, en Moore 1927-30, 2.272.

[742](#) Resulta, pues, desconcertante que Barr (1992, 45) describa la opinión rabínica como “una combinación bastante vaga y fluida de resurrección del cuerpo e inmortalidad del alma”. Es verdad que, para el tiempo de Maimónides y Spinoza, había habido tiempo para que todo tipo de cosas se hubieran hecho vagas y fluidas; pero con los rabinos pisamos terreno firme en dos puntos: (a) una resurrección corporal final y, por tanto, (b) un estado intermedio que asegura la continuidad entre el presente y el futuro definitivo.

[743](#) Daube 1956, 303-308.

[744](#) bSem. 49a. En mMo. Kat. 1.5, juntar los huesos de los propios padres se permite en los días centrales de una semana festiva, puesto que (explica la Misná) hacer esto es una ocasión de regocijo, no de duelo -lo cual sólo puede significar que los huesos se recogen y

se guardan esperando la resurrección-. Más detalles en Meyers 1970, 1971; Figueras 1974; 1983; Rahmani 1981-82. La obra de Figueras está llena de detalles fascinantes acerca de la decoración de osarios, lo cual, aunque es importante, nos llevaría en este momento demasiado lejos.

[745](#) Véase Park 2000, 170-172; con Meyers 1970; Puech 1993, 190s., 220.

[746](#) Cf. bKetub. 111a; bBer. 18b; jKetub. 12,3; Gén. Rab. 96.5; Pesiq. Rab. 1.6. Debo estas referencias a Park 2000, 172 (véanse además, respaldándole, Meyers 1970; Fischer 1978; van der Horst 1992; y Puech 1993).

[747](#) Cf. p.ej. jKil. 32c; jKetub. 35b; Targ. Cant. 8.5; cf. Moore 2.380 n.; Cavallin 1974, 192 n. 15.

[748](#) tSanh. 13.3; bRosh ha-Sh. 16b-17a; véase Moore 1927-30, 2.318, 390s. Los sammaítas, como cabía esperar, preveían para esa gente una especie de purgatorio; los hillelitas creían que en ese punto YHWH inclinaría la balanza a favor de la misericordia. Una interesante perspectiva secundaria sobre esta discusión la proporciona el relato sobre Yohanan ben Zakkai en su lecho de muerte, inseguro acerca de si está destinado al paraíso o a la gehenna (bBer. 28b; Abot de R. Natán 25).

[749](#) Muchos de los textos rabínicos relacionados con esta investigación están reunidos en SB 1.885-897.

[750](#) Ambas obras alcanzaron su forma final no antes del 400 d.C. aproximadamente, aunque es probable que incorporen material anterior. Lev. R. muestra signos de dependencia respecto a Gen. R. Véase Strack - Stemberger 1991 [1982], 300-308; 313-317. Sobre las escuelas de Hillel y Sammai y sus debates, cf. *NTPG* 164, 183s., 194-201.

[751](#) Véanse 198-202 *supra* sobre los LXX; y Cavallin 1974, 107. Otra tradición considera que un hueso con forma de almendra, la punta del coxis, es capaz de resistir todos los intentos de aplastamiento, ruptura, quema o eliminación de cualquier otra manera, y de ese modo es utilizable como punto de partida para el cuerpo “todavía por formar” de la resurrección: Gén. R. 28.3; Lev. R. 18 (que con ello proporciona una ingeniosa exégesis de Ecl 12,5, “florece el almendro”).

[752](#) Cavallin 1974, 173.

[753](#) bSanh. 90b-91a.

[754](#) Ibid.

[755](#) Ibid. 91a.

[756](#) bSanh. 90b; cf. también Pirqé de R. Eliezer 33.243; Gén. R. 95.1.

[757](#) Ecl. R. 1.4.

[758](#) Sobre esta cuestión, cf. Moore 1927-30, 2.381-384; Cavallin 1974, 179s.; Segal 1997, 121-123.

[759](#) Sobre la potencial confusión entre los dos Gamalielees y la posibilidad de que esta historia se refiera al que Pablo menciona en Hechos (22,3) diciendo que había sido su maestro, véanse Cavallin 1974, 185; Neusner 1971, 1.34ls.

[760](#) b.Sanh. 90b.

[761](#) Cf. bYeb. 97a; bBer. 31b.

[762](#) bSanh. 90b. En el mismo pasaje, otros maestros dicen que Gamaliel citó Dt 4,4 (“quienes de entre vosotros se aferraron a YHWH vuestro Dios siguen vivos hoy”). Éx 6,4 también es citado en el mismo sentido.

[763](#) bSanh. 90b; el dicho se atribuye a Yohanan (mediados del s. II). El argumento recuerda Heb 7,9, donde Leví paga diezmos a Melquisedec antes de ser concebido (antes, incluso, de que lo fuera su abuelo Isaac).

[764](#) Midr. Tann. sobre Dt 32,3; otras refs. en Moore 1927-30, 2.383s.

[765](#) Visiones de conjunto más detalladas, en Cavallin 1974, 186-192; Puech 1993, 223-242.

[766](#) TgJ. II sobre Dt 32,39; TgJon. sobre 1 Sm 2,6; TgJon. sobre Is 26,19 (el texto utilizado principalmente por Gamaliel en bSanh. 90b).

[767](#) TgJon sobre 1 Sm 25,29; véase también Cavallin 1974, 191 n. 2. Para las inscripciones funerarias que citan este texto, cf. Park 2000, 150-154.

[768](#) TgJon sobre Is 27,12s.; cf. 1 Cor 15,52; 1 Tes 4,16. Cf. también *Sal. Sl.* 11.1s.; *Apoc. Abr.* 31.1; 4 Esd 6.23.

[769](#) Cf. Gn 22,4; 42,18; Éx 15,22; 19,16; Jos 2,16; 2 Re 20,5; Jon 2,1.11; Est 4,16; 5,1; Gén R. 56.1; 91.7; Est. R. 9.2; Midr. Sal 22,5. Cf. McArthur 1971.

[770](#) Véase 199 *supra* sobre la lectura de los LXX en este caso.

[771](#) Véase Urbach 1987, 660; cf. también 628. Confieso mi absoluto desconcierto ante la afirmación de Finkelstein (1962 [1938], 158s.) de que a medida que los fariseos se fueron haciendo más refinados, empezaron a aceptar la doctrina filosófica griega de las almas inmortales, que volvió superflua e innecesaria la creencia en la resurrección corporal. Puesto que Finkelstein no aporta pruebas que avalen esta afirmación, debemos considerarla, como mucho, un intento (¡como el de Josefo en el siglo II!) de hacer los fariseos más aceptables a cierto tipo de público moderno. Como hemos visto desde el primer momento, la fe en la resurrección futura *entraña* algún tipo de continuidad post mórtem, a la cual se le puede aplicar a veces la palabra “alma”, pero esto de por sí no significa que la base ontológica de la existencia humana presente o futura se haya visto radicalmente alterada.

[772](#) Esto es así particularmente en el caso de Carnley 1987. Incluso Wedderburn (1999) parece contento de no aplicar su imponente saber en materia de historia de las religiones a este tema concreto. En efecto, la principal finalidad que para él parece tener el trasfondo farisaico (p.ej. 117, 119, 144, 147) es permitirle decir: “Bueno, uno esperaría que un ex fariseo como Pablo pensara de ese modo, ¿no?”, y añadir (120s.) que si “resurrección” significaba algo como lo que significa en 2 Macabeos, uno estaría mejor sin ella. Cuando, recorridos ya dos tercios del libro (147), dice que “para el siglo I... ‘resurrección significaba habitualmente que algo era devuelto a la vida, y ese algo era un cuerpo”, nos deja con la pregunta, no sólo de qué función desempeña la palabra “habitualmente”, sino también por qué esta idea no se dejó clara mucho antes, lo cual habría permitido que influyera en el análisis.

[773](#) A la vista de las últimas cincuenta páginas más o menos, resulta extraordinario encontrarse con que Porter 1999a, 67s. declare que en este período “tan sólo cabe encontrar una tenue insinuación del concepto de resurrección corporal”.

[774](#) Éste es el núcleo del problema que plantea el lenguaje p.ej. de Carnley 1997, 38 acerca de “la existencia celestial de Cristo resucitado”. Resulta inevitable (y probablemente se pretendía) que en expresiones así se perciba la insinuación de que decir “Jesús resucitó de entre los muertos” es una manera especial de decir “Jesús fue al cielo cuando murió”. Esto se basa p.ej. en Carnley 1987, 74s., 246.

[775](#) Véanse mis observaciones sobre literal/metafórico y concreto/abstracto en Wright “In Grateful Dialogue” 261s.

[776](#) Mc 6,14-16 y pars.; cf. 512 *infra*.

[777](#) Harvey 1994, 74 (la cursiva es del original).

[778](#) Avis 1993b, 6. Véase, correctamente, Brown 1973, 70: las refs. del NT a la resurrección de Jesús no pueden ser ambiguas en lo tocante a si significan o no resurrección corporal, porque “no había otro tipo de resurrección.

[779](#) Johnson 1995, 134, 136.

[780](#) Contra p.ej. Lohfink 1980.

[781](#) Sal 72,5; 89,36s.

[782](#) Véase en particular la discusión de Jesús con los saduceos (*infra*, 516-532).

[783](#) Excepto en el sentido de que la resurrección se produciría en tiempos del Mesías, o en virtud de su obra; p.ej. *Test. XII (supra*, 211). Esto pone en duda la indicación de Barr (1992, 109) de que la gente esperaba que un líder religioso volviera a la vida tras la muerte.

[784](#) Contra Carnley 1987, 7s., que ya en la introducción a su libro parece abandonar una comprensión histórica de los términos clave; también Johnson 1995, 136. Johnson, como Carnley, desvirtúa reiteradamente la verdadera cuestión histórica (“el esfuerzo por reducir la experiencia de la resurrección a un simple acontecimiento histórico más” [139]; “no una simple resucitación del cuerpo de Jesús, sino su entrada en la vida propia de Dios” [142], etc.).

[785](#) Evans 1970, 40.

[786](#) Véase particularmente Wright, *Climax; Romans*; y el proyectado cuarto volumen de la presente colección. Presupongo los muchos comentarios clásicos a cada una de las cartas.

[787](#) Sobre hipótesis evolutivas, véase recientemente Longenecker 1998.

[788](#) Ejemplos tomados de uno o dos simposios recientes: Avis 1993b, 6; Badham 1993, 30-33. Cf. también p.ej. Wedderburn 1999, 111, 118s., que argumenta en una dirección semejante a la de Robinson 1982; Borg 1999, 123. Sobre 1 Cor 15,42-49, véase 432-444 *infra*. Una obra anterior, todavía útil, sobre el significado de la resurrección para Pablo es Stanley 1961.

[789](#) Véase Hch 17,1-8.

[790](#) 1 Tes 1,10. Nótese que en las citas de Pablo y en los resúmenes de su pensamiento pongo Dios con “D” mayúscula, reflejando su punto de vista propio.

[791](#) 1 Tes 2,12.

[792](#) Sobre la cuestión central, cf., además de los comentarios, Plevnik 1984.

- [793](#) Véase también Flp 3,20s., sobre el cual véase *infra*, 286-298.
- [794](#) Véase también Jn 11,11-13; Hch 7,60.
- [795](#) Éste fue un tema muy importante de controversia entre los reformadores del s. XVI. Véase p.ej. Tavad 2000 sobre la cuestión en Calvino; Juhász 2002, sobre la controversia entre Tyndale y Joye.
- [796](#) Sobre *psyche*, cf. 1 Tes 5,23. Otros usos de Pablo se analizarán *infra* (425-444).
- [797](#) Si Pablo hubiera supuesto que este estado era inconsciente, no creo que hubiera escrito 2 Cor 5,8 o Flp 1,23, sobre los cuales véase *infra*, 290, 457, 459.
- [798](#) 1 Cor 7,5-13; Flp 2,27, por no hablar de las aflicciones personales de 2 Corintios.
- [799](#) No hay duda de otras alusiones también, p.ej. a la escala de Jacob (Gn 28,10-17; cf. Jn 1,51).
- [800](#) P.ej. Flp 2,12.
- [801](#) Sobre los matices antiimperiales del pasaje entero, véase Wright, “Caesar”.
- [802](#) 1 Tes 4,1-12; nótese la insistencia en la santificación en 5,23.
- [803](#) Gál 1,4s.
- [804](#) Gál 1,1, única ocasión en la que la resurrección se menciona explícitamente en la carta.
- [805](#) Véase esp. p.ej. 1 Cor 15,17: “si el Mesías no ha resucitado... seguís en vuestros pecados”. En otras palabras, sin la resurrección, la gran liberación todavía no se ha producido; pero la entera cosmovisión de Pablo se basa en la creencia de que sí se ha dado.
- [806](#) Véase p.ej. Martyn 1997a, 255-260. Sobre la conversión de Pablo, y el significado de Gál 1,13-17, véase el cap. 8 *infra*.
- [807](#) Sobre los significados paulinos de “carne”, véase p.ej. Wright, *Romans*, 417s.
- [808](#) Sobre *pistis Christou* aquí y en otros lugares, véanse p.ej. Hays 2002 [1983]; Hooker 1989; Dunn 1991 (reimpreso y actualizado en Hays 2002 [1983], 249-271), con más bibliografía.
- [809](#) Gál 3,14. Sobre este pasaje, véase Wright, *Climax*, cap. 7.
- [810](#) La misma secuencia de pensamiento se puede observar en 3,22, que dice, siguiendo la sintaxis del griego y no la de un castellano pulido: el dios de Israel, mediante “escritura”, encerró todo bajo el pecado, para que la promesa se pudiera dar a quienes crean, sobre la base de la fidelidad del Mesías, Jesús. Como frecuentemente en 2 Corintios (véase *infra*), tal yuxtaposición de negativo y positivo expresa el régimen de muerte y resurrección.
- [811](#) Véase Keesmaat 1999, caps. 2-4; Wright, *Romans*, 510-512.
- [812](#) La filiación y resurrección de Jesús están vinculados en Rom 1,3s. (*infra*, 700, 880-884).
- [813](#) 5,5.
- [814](#) P.ej. Rom 14,17; 1 Cor 4,20. Véase *infra*, 692-695.
- [815](#) Cf. p.ej. 1 Cor 6,9s.; cp. 15,50; Ef 5,5.



[816](#) Rom 2,7; 5,21; 6,22.23. Fuera de aquí, en el resto del Corpus paulino, la expresión se encuentra únicamente en 1 Tim 1,16; 6,12; Tit 1,2; 3,7. Es frecuente en Juan; véase 546 *infra*.

[817](#) Cf. Sal 125,5; 128,6.

[818](#) Véase Wright, "Paul's Gospel".

[819](#) Flp 1,18b-26.

[820](#) Véase Gál 2,20; Rom 8,3

[821](#) Cf. Wright, *Climax*, cap. 4; sobre la dimensión política, Wright, "Paul's Gospel". Sobre "exaltación y no resurrección", cf. Reumann 2002, 410-413, 418-422.

[822](#) Robinson 1982 marcó una tendencia que hoy en día se sigue rutinariamente: p.ej. Evans 1970, 138s.; más extremada en Riley 1995, 106.

[823](#) Jn 20,17. Véase *infra*, 811s., 820s.

[824](#) P.ej. Rom 8,34, etc. Sobre este punto, cf. Rowland 1993, 77.

[825](#) Hch 17,7. Cf. Oakes 2001, cap. 5, y más material allí analizado.

[826](#) Nerón era descrito como *ho tou pantos kosmou kyrios*; cf. Oakes 2001, 149.