

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Carlos Alberto Blanco Pérez

**RESURRECCIÓN, APOCALÍPTICA,
HISTORIA**

**Emergencia y desarrollo de la idea
de resurrección en el judaísmo del
II Templo**

Tesis de doctorado dirigida por el

Prof. Dr. D. Gonzalo Aranda Pérez

PAMPLONA (2010)

ÍNDICE

Tabla de abreviaturas	7-8
Introducción	9-26
Estado de la cuestión.....	9-19
Objetivo del trabajo.....	20
Fuentes.....	21
Método.....	22-24
Esquema a seguir.....	25-26
Cuerpo del trabajo	27-607
Primera Parte: Ambientación histórica y estado de la cuestión	27-167
Capítulo 1: Ambiente histórico y cultural de la época persa	29-83
Sociedad, economía y cultura en Palestina bajo el helenismo.....	35-53
Historia política y religiosa del II Templo.....	55-67

Los <i>hasidim</i> y la efervescencia religiosa.....	69-83
Capítulo 2: La resurrección y la religión de Israel.....	85-157
Hipótesis negativa: ruptura entre resurrección y tradición israelita.....	89-111
Hipótesis positiva: continuidad entre resurrección y tradición israelita.....	113-148
Hipótesis complejiva: novedad de la resurrección.....	149-157
Síntesis de la primera parte.....	159-167
Segunda parte: Trascendencia divina y vida humana.....	169-298
Capítulo 3: sustrato pre-apocalíptico sobre la resurrección.....	173-200
La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán.....	173-190
El poder divino sobre la muerte en la Biblia.....	191-200
Capítulo 4: La historia según la apocalíptica.....	201-298
Ideas generales sobre la apocalíptica.....	201-220

La apocalíptica y el profetismo.....	221-226
El lenguaje apocalíptico y su dimensión socio-política.....	227-241
Periodización de la historia en la apocalíptica.....	242-257
La apocalíptica y el determinismo.....	258-278
La apocalíptica y su entorno cultural.....	279-298

Tercera parte: Consideraciones sobre los textos

.....	299-607
-------	---------

Criterios de clasificación.....	301-315
---------------------------------	---------

Capítulo 5: Restauración colectiva y resurrección individual (espiritual o de la carne).....

.....	317-437
-------	---------

Restauración colectiva.....	317-330
-----------------------------	---------

Resurrección individual (espiritual o de la carne).....	331-437
---	---------

Obras del judaísmo palestinese.....	331-421
-------------------------------------	---------

Obras del judaísmo de habla griega de la Diáspora	423-437
--	---------

Capítulo 6: Pervivencia (espiritual) y escatología realizada.....

.....	439-496
-------	---------

Pervivencia (espiritual).....	443-489
-------------------------------	---------

Escatología realizada.....	491-496
Apéndices.....	497-535
Textos de la Septuaginta.....	497-521
Los <i>Targumim</i>	523-526
Textos de Qumrán.....	527-535
Síntesis	537-542
Capítulo 7: Resurrección y corporalidad: la teología de la resurrección de la carne	543-560
Capítulo 8: La resurrección en el marco de la visión universal de la historia	561-607
Conclusiones	609-617
Bibliografía	619-649

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Antiguo</i>	Neh: Nehemías	Dn: Daniel
<i>Testamento</i>	Tb: Tobías	Os: Oseas
	Jdt: Judit	Jl: Joel
Gn: Génesis	Est: Ester	Am: Amós
Ex: Éxodo	Job: Job	Ab: Abdías
Lv: Levítico	Sal: Salmo	Jon: Jonás
Nm: Números	Prov: Proverbios	Mi: Miqueas
Dt:	Qo: Qohelet	Na: Nahum
Deuteronomio	Ct: Cantar de los	Hab: Habacuc
Jos: Josué	Cantares	So: Sofonías
Jue: Jueces	Sb: Sabiduría	Ag: Ageo
Rt: Ruth	Si: Sirácida	Zac: Zacarías
I-II Sam:	Eclo:	Mal:
primero y	Eclesiástico	Malaquías
segundo de	Is: Isaías	I-II Mac:
Samuel	Jer: Jeremías	primero y
I-II Re: primero	Ez: Ezequel	segundo de
y segundo de		los Macabeos
Reyes		
I-II Cro:		
primero y		
segundo de		
Crónicas		
Esd: Esdras		
<i>Nuevo</i>	Ga: Gálatas	Heb: Hebreos

<p><i>Testamento</i></p> <p>Mt: Mateo Mc: Marcos Lc: Lucas Jn: Juan Hch: Hechos Rm: Romanos I-II Co: primera y segunda carta a los Corintios</p>	<p>Ef: Efesios Flp: Filipenses Col: Colosenses I-II Tes: primera y segunda carta a los Tesalonicenses I-II Tm: primera y segunda carta a Timoteo Tt: Tito Flm: Filemón</p>	<p>St: Santiago I-II Pe: primera y segunda carta de Pedro I-III Jn: primera, segunda y tercera carta de Juan Judas: Judas Ap: Apocalipsis</p>
<p><i>Otras</i></p> <p>a.C. antes de Cristo d.C. después de Cristo</p>	<p>Cf. Confróntese Op. Cit. Opere citato</p>	<p>Ibid. Ibidem.</p>

INTRODUCCIÓN

Estado de la cuestión

El campo de los estudios bíblicos y de la historia de las religiones del Oriente Próximo antiguo ha producido en los últimos años diversas monografías que abordan la problemática del surgimiento de la fe en la resurrección en el judaísmo.

Con el concepto de “resurrección de los muertos” nos referimos a la creencia en que, al final de los tiempos, la muerte del individuo será superada gracias al poder divino sobre el mundo, la historia y la vida. En lugar de una negación de la muerte, esta creencia propone que la muerte será vencida y que el individuo volverá a vivir en una realidad nueva. No nos atrevemos, por el momento, a precisar más el significado de esta noción, que discutiremos ampliamente más adelante, en especial en lo concerniente a la dimensión corporal y a la relación entre la resurrección de los muertos y otras tematizaciones paralelas de la convicción fundamental de que es posible vivir después de la muerte¹.

¹ Trataremos este aspecto con mayor detalle en la parte III, capítulos 7 (“Resurrección y corporalidad: la teología de la resurrección de la carne”) y 8 (“La resurrección en el marco de la visión universal de la historia”).

La importancia de la doctrina de la resurrección de los muertos y de la carne en el cristianismo es visible ya en algunos de los textos más tempranos del Nuevo Testamento. Así, en I Co 15, 16-17 leemos: “pues si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado; pero si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, todavía estáis en vuestros pecados”.

La resurrección de Jesucristo pertenece al kerigma fundamental del cristianismo, constituyendo una parte central de su mensaje, pero la resurrección de Jesucristo exige, como trasfondo teológico, la afirmación de la resurrección de los muertos. En efecto, “si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado” (I Co 15, 13). Si la resurrección de los muertos no fuese posible, tampoco sería posible la resurrección de Jesucristo, sin la cual no tendría sentido la fe cristiana en su alcance redentor y soteriológico.

Nuestro trabajo no abordará la doctrina de la resurrección en el cristianismo primitivo, ni el sentido de la resurrección de Jesucristo y cómo afecta a la comprensión de la resurrección en cuanto tal, pero las conclusiones referidas a la emergencia y al desarrollo de esta idea en el judaísmo ofrecerán un interesante espacio para entender las semejanzas y las divergencias entre la resurrección judía y la cristiana. Ciertamente, la diferencia principal reside en el propio acontecimiento de Cristo, que obliga a situar el concepto de resurrección en una perspectiva nueva.

Con todo, esa novedad no podría ser adecuadamente apreciada si previamente no se hubiera dilucidado el significado de una idea, la de resurrección, que estaba ya presente en determinados grupos judíos, los cuales, de un modo u otro, tuvieron que influir en la primitiva comunidad cristiana. Y en este punto siguen siendo muy valiosas las consideraciones que expresara K. Stendahl: es necesario fijarse en la función que conceptos como los de resurrección o inmortalidad desempeñan en los contextos literarios, teológicos y sociales en que aparecen, para así comprender adecuadamente su sentido. En otras palabras, “¿a qué pregunta(s) respondieron o responden las creencias en la inmortalidad y en la resurrección?”² Tan importante como conocer el significado de la idea de resurrección en cuanto tal es dilucidar su papel dentro de una determinada cosmovisión teológica.

Se hace necesaria una no siempre fácil clarificación terminológica. Entendemos por “apocalíptica” el movimiento literario, socio-político y teológico surgido en el judaísmo del II Templo, pero con importantes conexiones con el profetismo clásico de Israel, que enfatiza la revelación de un mensaje sobrenatural en el que desempeña un papel central la temática escatológica, asociada con la ultimidad del mundo y de la historia, y que generó un importante conjunto de escritos

² K. Stendahl (ed.), *Immortality and Resurrection*, The Macmillan Company, Nueva York 1965, 7.

dentro de lo que suele dentro de lo que suele denominarse “literatura intertestamentaria”³.

El estudio del fenómeno de la apocalíptica como movimiento religioso y sociológico es de vital importancia para la comprensión del sustrato cultural en el que se alumbró la idea de resurrección, al menos en su forma más cercana al posterior concepto canónico, propio del judaísmo y de cristianismo. Entender los condicionantes que lo alentaron exige, como herramienta privilegiada, la determinación de las estructuras sociales, políticas y religiosas que subyacen a algunas de las nociones fundamentales del judeocristianismo, y por tanto sirve de complemento al estudio puramente intrabíblico o desde una perspectiva exclusivamente teológica que pueda realizarse sobre la escatología judía.

La apocalíptica representa uno de los movimientos religiosos más fecundos, teológicamente hablando, del judaísmo. Conocida es la tesis de E. Käsemann: “la apocalíptica

³ La caracterización del fenómeno de la apocalíptica será tratada con mayor detalle en el capítulo cuarto, sección sobre “la tematización apocalíptica de la historia”. El problema del “uso indiscriminado” del término “apocalíptica” fue señalado por K. Koch en *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1970. Sobre el alcance de la literatura intertestamentaria, cf. G. Aranda Pérez –F. García Martínez – M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Filadelfia 1981.

es la madre de la teología cristiana”⁴. No sólo la idea de resurrección surgió (aun sin negar los precedentes bíblicos que se puedan identificar) y cobró fuerza en el contexto de grupos de tendencia apocalíptica, sino que otros conceptos de no menor importancia como el de una visión universal de la historia también le deben mucho a la creatividad de los apocalípticos en el terreno de las ideas religiosas.

Podemos afirmar que en la Biblia hebrea late una dinámica de progresiva orientación hacia una visión trascendente de Dios, del mundo y de la historia. El marco de relación entre lo divino y lo humano se sitúa cada vez más en un plano que va más allá de los acontecimientos puntuales o de las intervenciones específicas de Dios en la historia, y pasa a considerarse en la teología más desarrollada desde una dimensión de cierta atematicidad: la imagen de Dios pierde sus primitivos elementos antropomórficos para extrapolarse a lo que va más allá de todo concepto y de todo deseo humano; la historia no se contempla ya desde la perspectiva de la historia del pueblo, de la historia etnocéntrica, sino de la historia universal que comprende a todos los imperios de la tierra y que es regida por el poder absoluto de la divinidad; la revelación no se restringe a las teofanías particulares sino al escenario de la historia que, como un todo, se dirige hacia la consumación escatológica⁵.

⁴ E. Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology”, en R.W. Funk (ed.), *Apocalyptic*, Nueva York 1969, 17-46.

⁵ Nos detendremos en este punto en la parte II: “Trascendencia divina sobre la historia y sobre la muerte en la concepción apocalíptica”.

El tránsito de la particularidad a la universalidad que caracteriza la evolución tardía de la teología veterotestamentaria, y que se refleja también en los principales escritos apocalípticos intertestamentarios, es sumamente significativo para la historia de las ideas religiosas. Un concepto trascendente de Dios y de la historia, paulatinamente desligado de las representaciones singulares y excesivamente circunscritas a la experiencia del pueblo, permitió alumbrar una idea que subyacía en los grandes escritos proféticos: el poder divino no está limitado a lo que ocurre antes de la muerte, sino que va más allá de la muerte, precisamente porque la trascendencia de Dios y su señorío sobre la historia no pueden dejar nada fuera de su alcance.

La noción judía de resurrección de los muertos está revestida, en este sentido, de un carácter de trascendencia, y la conciencia de la trascendencia se fue intensificando con el tiempo. Así, en una obra tan tardía como III Henoc (el denominado “Henoc hebreo”), que suele datarse en el siglo VI d.C., el contenido fundamental es la trascendencia divina: rabí Ismael asciende a los cielos para contemplar la *mercabá*, el carro o trono de Dios, símbolo de su absoluta trascendencia, y en el séptimo palacio del séptimo cielo se le aparece Metatrón, que se identifica con Henoc, convertido ahora en el ángel más poderoso de la corte celestial⁶.

⁶ Cf. A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, sobre III Henoc. A juicio de G. Scholem, III Henoc incluye una “verdadera gnosis rabínica” cuyo epicentro

Con independencia de las representaciones particulares que pueda adoptar, el significado más profundo de la resurrección de los muertos remite a la omnipotencia de Dios y a la visión de la historia como una realidad universal y total. La historia trasciende el pasado y el presente para orientarse decididamente al futuro, al futuro escatológico en espera de la consumación y, análogamente, la vida humana trasciende la existencia terrena para proyectarse a un nuevo escenario: el de la vida eterna.

La resurrección no es sino la expresión de una convicción profunda: el poder de Dios no se agota en la historia y en la vida presentes, sino que necesariamente incluye lo que trasciende el presente. Dios es soberano de la historia y, por ende, soberano de toda existencia presente que tiene lugar dentro de ese marco de historia universal. No es de extrañar que sea en los libros apocalípticos que poseen un contenido más explícito relativo a la universalidad de la historia donde también aparezca con mayor explicitación y detalle la idea de resurrección de los muertos. Así sucede en Dn 12, 1-3 (teniendo en cuenta los pasajes anteriores referentes a la periodización de la historia), la Epístola de Henoc (I Henoc 92, 3-5, previo al apocalipsis de las diez semanas que recoge una periodización de la historia) o IV Esdras 7⁷.

conceptual es la trascendencia de Dios (cf. *Jewish Gnosticism, Mercaha Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York 1965, 10).

⁷ Cf. a este respecto la parte III, “consideraciones sobre los textos”.

Si las primeras alusiones a la idea de resurrección están ligadas a la temática de la exaltación de justo sufriente⁸, G.W.E. Nickelsburg engloba un conjunto de textos en los que la resurrección no aparece como consecuencia de un escenario de persecución religiosa o de flagrante injusticia contra el que cumple la Ley de Dios. Así, por ejemplo, los Salmos de Salomón asocian la resurrección con el juicio divino pero no ven ambas realidades escatológicas como resultado de la injusticia terrena, sino como fruto del temor de Dios.

La progresiva descontextualización de la resurrección del problema de la teodicea (que podría calificarse de *resurrección negativa* o *resurrección subsidiaria*: la creencia en la resurrección como postulado necesario para dar respuesta al interrogante del justo que sufre sin merecerlo) va dejando paso a la *resurrección positiva*, a la afirmación de la idea de resurrección en sí misma, dentro de la dinámica de universalización (o de “ampliación de sentido”⁹) que tiene lugar en la escatología apocalíptica¹⁰. En IV Esdras la resurrección se muestra como una teofanía divina,

⁸ Esta primera concepción de la resurrección ha sido brillantemente resumida por el filósofo alemán E. Bloch (1888-1977) en *El Principio Esperanza*: “la fe en la vida perdurable se transforma aquí en uno de los medios para disipar las dudas en la justicia de Dios y, sobre todo, la esperanza de la resurrección se convierte en una esperanza jurídico-moral”; cf. E. Bloch, *El Principio Esperanza*, Trotta, Madrid 2004, vol. III, 229.

⁹ Cf. G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006, 177.

¹⁰ Cf. capítulo 8: “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

como una manifestación de Dios, y no como una herramienta para que Dios obre justicia. De manera similar, los Oráculos Sibilinos también exponen la resurrección en un contexto de enfatización de la soberanía y del poder divino¹¹. La resurrección será vista, por tanto, como una prueba más de la soberanía de Dios sobre todo lo creado.

El aprecio griego por el conocimiento habría causado un hondo impacto en los *hasidim*, en los “piadosos” de Israel que se afanaban por permanecer fieles a las tradiciones de su pueblo y quienes, en su intento de situarse en continuidad con el teocentrismo que definió la religiosidad de Israel durante siglos, lo habrían interpretado teológicamente, desde la perspectiva de la revelación de los misterios divinos¹²: “la comprehensiva búsqueda apocalíptica de conocimiento –von Rad habla de ‘una gnosis universal de apariencia cuasi híbrida’- sólo se entiende cuando consideramos su trasfondo histórico. Esta conjunción de saber sobreabundante, de sistematización racional y de una visión teocéntrica de la historia en una perspectiva escatológica era algo bastante nuevo en la historia del pueblo judío”¹³.

El año 175 a.C. había presenciado la fundación de una escuela griega en Jerusalén, y la dialéctica entre la visión judía del mundo (eminentemente teocéntrica) y la griega (tendente al

¹¹ Cf. *op. cit.* 183.

¹² Este aspecto constituye una nota esencial de la apocalíptica judía; cf. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005, 15.

¹³ M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974, 208.

cosmocentrismo) propició lo que Hengel llama una “ilustración crítica”¹⁴ que habría atraído a las clases altas a la órbita del helenismo, y que habría sometido a examen aspectos fundamentales de la religiosidad tradicional judía.

No sería exagerado sostener, siguiendo a M. Hengel, que la especulación apocalíptica ofrecía una respuesta al destino del individuo y, de hecho, también constituía una respuesta específicamente judía (a pesar de las representaciones importadas del extranjero) al problema del más allá, frente al auge de cultos místéricos que tuvo lugar durante la época helenística. Suponía, por así decirlo, que el judaísmo plantease su propia alternativa a la imaginería helena. La necesidad de buscar una respuesta al destino del individuo y no sólo al destino del pueblo (temática privilegiada por la teología tradicional de Israel) habría generado una individualización de la piedad y una acentuación de la redención escatológica de cada ser humano¹⁵.

Es característico del movimiento apocalíptico el que todas las influencias exógenas (orientales y helenas) fueran integradas con los conceptos nucleares e irrenunciables del judaísmo y, en particular, con el teocentrismo. Semejante síntesis no habría sido posible sin un desarrollo en clave de trascendencia de los contenidos tradicionales de la fe de Israel, logrando así una universalización de la visión judía de Dios, de

¹⁴ Cf. *ibid.*

¹⁵ Cf. *op. cit.* 202.

la historia y del ser humano que significaba una alternativa significativa al *logos* griego, sin necesidad de romper con la idea de un Dios único y soberano de todo. La escatología propiciada por la apocalíptica no es sino una expresión de esta dinámica intelectual, y en su desarrollo se enmarca la idea de resurrección de los muertos y de la carne.

Objetivo del trabajo

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar la emergencia y el desarrollo de la doctrina de la resurrección de los muertos en el contexto del judaísmo del II Templo, esclareciendo la naturaleza de los cambios históricos, culturales y teológicos que permitieron la génesis de una idea tan revolucionaria y al mismo tiempo tan en consonancia con determinadas líneas de la esperanza escatológica de Israel.

Para ello, el estudio del movimiento profético y, especialmente, del apocalíptico, a modo de matrices del concepto de resurrección, se convierte en una etapa esencial del proceso de análisis, mediante el examen de la interrelación entre la concepción apocalíptica como un todo y la temática escatológica relativa a la resurrección de los muertos en particular. Se trata, en definitiva, de dilucidar cómo la cosmovisión apocalíptica ofrece el marco teórico adecuado para la creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos.

Fuentes

Por razones de metodología y de extensión, nuestro estudio se circunscribirá a los escritos generalmente denominados “apócrifos del Antiguo Testamento” (o “pseudo-epígrafos” en la tradición académica protestante). Excluiremos el análisis detenido de la literatura rabínica, y las menciones de autores como Filón de Alejandría o Flavio Josefo serán sólo ocasionales, aunque haremos referencia a la discusión actual sobre la escatología en los escritos de Qumrán.

El trabajo se centrará en los apócrifos del Antiguo Testamento, en libros canónicos judíos relevantes para la cuestión de la resurrección, y en libros canónicos católicos, como el Libro de la Sabiduría o I y II Macabeos, necesarios para entender la concepción de la vida eterna en el judaísmo del II Templo.

Asimismo, nos serviremos de la bibliografía más reciente en el campo del estudio de la apocalíptica y de la historia y de la escatología del II Templo, incluyendo un capítulo (el segundo) específico sobre las hipótesis principales que se vienen barajando en las últimas décadas en lo referente al origen de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo.

Método

Para abordar el objetivo del presente trabajo adoptaremos una perspectiva que conjuga el planteamiento propio de la historia y de la sociología de las religiones, en sus vertientes diacrónica y fenomenológica, y que se propone investigar sobre el origen y la evolución de la creencia en la resurrección de los muertos.

Examinaremos también sus implicaciones dentro de la cosmovisión judía, con una aproximación que bien podría calificarse de “teológica”, ya que tiene como intención comprender el significado de esta fe en el judaísmo del II Templo, y la imagen de Dios, del mundo y de la historia que refleja.

Nuestro acercamiento metodológico incluye tres momentos conceptuales:

- 1) El estudio del contexto sociohistórico de la literatura intertestamentaria, tratando de examinar las condiciones en las que surgió la creencia en la resurrección de los muertos. El análisis de las principales hipótesis que se barajan en la actualidad ofrece, asimismo, información relevante en torno a los distintos juicios sobre el *Sitz im Leben* de la escatología del judaísmo del II Templo que se han venido realizando en los últimos años.

2) El estudio del universo simbólico, cultural y teológico que contribuyó a la asunción de la doctrina de la resurrección de los muertos por parte del judaísmo: la concepción apocalíptica del mundo, de la historia y del ser humano.

3) El estudio de los textos que presentan referencias a la fe en la vida futura, con la mediación de un entendimiento adecuado de las implicaciones que se derivan de la cosmovisión apocalíptica y de cómo éstas se plasman en los diferentes pasajes intertestamentarios.

Haremos alusión, en cada caso, a los hechos y a las categorías más relevantes que permitan entender por qué determinados sectores del judaísmo, en tiempos del II Templo, comenzaron a adoptar la doctrina de la resurrección, considerando sus motivaciones, las tradiciones teológicas en las que se basan y la problemática a la que intentan dar respuesta.

En primer lugar, se hace necesario comprender el contexto sociohistórico para así poder posicionar al movimiento apocalíptico, en el cual la doctrina de la resurrección encontró un terreno fértil, dentro del judaísmo, reflexionando sobre los desafíos específicos a los que se enfrentaba el pueblo de Israel en la época del II Templo, que es cuando se alumbra esta creencia.

Lo anterior facilita la indagación en el universo simbólico y teológico de la apocalíptica, señalando las dimensiones de continuidad y de discontinuidad con las tradiciones religiosas de Israel, para así valorar hasta qué punto la idea de resurrección constituía una novedad.

Ambas dimensiones, la sociohistórica y la simbólico-teológica, permiten, finalmente, comprender el sentido de los textos que versan sobre la resurrección de los muertos.

Plantear el significado de los textos después de haber prestado atención a la cosmovisión apocalíptica no supone imponer un *a priori* a su comprensión. Lo que a día de hoy sabemos sobre la teología apocalíptica se nutre de un mayor número de fuentes, y no sólo de las que presentan alusiones directas a la temática escatológica.

Por ello, el análisis de estas últimas debe subordinarse ineludiblemente a un juicio sobre la teología apocalíptica que no parta en exclusiva de su escatología, sino que se fundamente en aspectos diversos y epistemológicamente previos como el contexto sociohistórico, el tipo de lenguaje y las funciones que adopta, la idea de historia o las posibles influencias exógenas en la configuración de su universo simbólico.

Esquema a seguir

Nuestra investigación se estructurará de la siguiente manera:

1) En primer lugar, se expondrán los prolegómenos necesarios para la investigación de la temática que nos ocupa, presentando una panorámica sobre el trasfondo histórico, ideológico y cultural en el que se gestó la idea de resurrección, con especial atención a los cambios sociales y religiosos, dentro del contexto de la historia política de Palestina en tiempos del helenismo. Examinaremos también las tendencias actuales en la investigación sobre el origen y el desarrollo de la idea de resurrección en el judaísmo. Para ello, nos centraremos en los autores más relevantes de la literatura contemporánea, esbozando una clasificación de las grandes líneas que siguen, según conciben la resurrección en clave de continuidad o de ruptura con la teología tradicional del pueblo de Israel.

2) Seguidamente nos detendremos en la cosmovisión apocalíptica y en su tematización de la historia, con la intención de estudiar el posible surgimiento de la idea de resurrección en el marco de una visión universal de la historia favorecida por la concepción apocalíptica del tiempo.

3) Posteriormente procederemos a analizar los principales textos de la Biblia hebrea y de la literatura intertestamentaria que presentan alusiones claras o discutidas a la idea de resurrección, teniendo como objetivo una elucidación del significado y de la evolución de esta noción.

**PRIMERA PARTE: AMBIENTACIÓN
HISTÓRICA Y ESTADO DE LA CUESTIÓN**

CAPÍTULO 1: AMBIENTE HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA ÉPOCA PERSA

Con el objetivo de conocer cuáles son los factores históricos, sociales y teológicos que motivaron la emergencia de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo, intentando inscribirla dentro de un marco de creatividad religiosa y cultural más amplio que permita relacionar esta noción con un paradigma teológico determinado, es imprescindible comprender el sustrato sociohistórico y cultural en que se suscitó una escatología resurreccionista que, si bien no constituía una ruptura radical con las esperanzas más profundas de la fe de Israel, tal y como vienen recogidas sobre todo en el profetismo tardío y en algunos escritos sapienciales, sí suponía una notable novedad con respecto a la comprensión del más allá y del destino de la vida humana en la religiosidad tradicional israelita.

No se trata de vincular unívocamente las dinámicas sociohistóricas a la génesis de una idea teológica como es el concepto de resurrección. No se trata, en definitiva, de subordinar la creatividad teológica a la infraestructura sociohistórica, como si las circunstancias históricas y sociales de una época bastasen por sí solas para dar cuenta del genio religioso de Israel. Lo que se pretende es identificar la plataforma socio-cultural y existencial-situacional, inscrita en un momento histórico, que hizo posible que aflorase una comprensión de Dios y del hombre desde la que se configurase

una escatología resurreccionista que contrastaba con convicciones previamente tenidas por verdaderas. Por otra parte, el influjo de elementos religiosos exógenos a Israel (que no habría representado, en absoluto, un hecho nuevo, si tenemos en cuenta el amplio elenco de motivos religiosos de otros pueblos orientales en la Biblia hebrea)¹⁶ tampoco es explicación suficiente de la emergencia de la idea de resurrección. Establece, ciertamente, un factor determinante que no se puede obviar, pero no da cuenta plenamente de las peculiaridades de la idea judía de resurrección, y tampoco justifica por qué esa influencia se dejó sentir precisamente a partir del siglo III a.C. y no antes.

Los cambios sociales pueden interpretarse como condiciones necesarias, aunque no suficientes, de los procesos que tienen lugar en el plano de las ideas. La perspectiva ofrecida por las ciencias sociales hace extremadamente difícil, si no imposible, preservar una especie de historia paralela de las ideas (en este caso, de las ideas religiosas) que fluya con independencia de la historia de los procesos sociales, políticos y culturales¹⁷. Del mismo modo que el paso del nomadismo al

¹⁶ Para un estudio sistemático de la dialéctica entre la concepción israelita de Dios y la que se encuentra en las civilizaciones circundantes, examinando tanto los elementos de rechazo como de aceptación, cf. P. D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2000, especialmente el capítulo I: "God and the Gods: Deity and the Divine World in Ancient Israel"

¹⁷ "Ninguna 'historia de las ideas' tiene lugar con independencia de la sangre y del sudor de la historia general" (P. Berger -T. Luckmann, *The*

sedentarismo dejó una importante huella en la religión de Israel (por ejemplo, en el plano de las leyes y de las costumbres rituales y festivas)¹⁸, o en el terreno propiamente político el Destierro a Babilonia marca un antes y un después en la autoconciencia del pueblo de Israel¹⁹, la situación de Palestina en el siglo III a.C., y por encima de todo la creciente presencia del helenismo en los diversos estratos de la vida social, no puede haber sido ajena al auge de la apocalíptica como movimiento matriz de la idea de resurrección más difundida que nos ha llegado a través de obras de la literatura veterotestamentaria e intertestamentaria.

En este sentido, resulta necesaria la implementación de una perspectiva que emprenda una tarea análoga a la de la sociología del conocimiento, y en particular al modo en que el pensamiento subjetivo de determinados actores se transforma en una objetividad social, adquiriendo la condición de *factum*,

Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Doubleday and Company, Nueva York 1966, 117).

¹⁸ Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Éditions du Cerf, París 1958, vol. I. "Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles", donde se presenta un estudio detallado de la relación entre el nomadismo, la familia y las instituciones civiles del primitivo pueblo de Israel. La evolución social de la civilización israelita se plasmó progresivamente en su cuerpo legal, como ya advirtiera M. Weber al caracterizar las leyes de Israel como índices de desarrollo social (cf. *Ancient Judaism*, Free Press, Glencoe Ill 1952, 61-70).

¹⁹ En palabras de R. Albertz, "ninguna etapa en la historia de Israel contribuyó tanto a la teología como el Exilio" (*Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 435).

como en el caso de la cosmovisión apocalíptica y, en especial, de su escatología. Si bien, en palabras de P. Berger y de T. Luckmann, “el pensamiento teórico, las ‘ideas’, las *Weltanschauungen* no son tan importantes en la sociedad”, ya que “sólo un grupo muy limitado de personas en cualquier sociedad participa en el proceso de teorización, en la empresa de las ‘ideas’, y en la construcción de *Weltanschauungen*, mientras que todos en la sociedad participan en su ‘conocimiento’ de un modo u otro”²⁰, no puede ignorarse que las *Weltanschauungen* acaban convirtiéndose en hechos sociales que determinan tanto la percepción que una sociedad posee de sí misma como la percepción que esta sociedad posee del mundo y de la historia. Afectan, por así decirlo, a todos los miembros de la sociedad, pese a que sólo unos pocos hayan sido activos en su creación.

El objetivo de todo análisis sociológico de las ideas religiosas es esclarecer, en primer lugar, el contexto en que esas ideas emergieron, prestando atención a las motivaciones de los actores que protagonizaron su génesis (sean individuos o grupos con afinidades e intereses comunes), para así entender mejor el porqué de su impacto y su eventual extensión a otros grupos sociales, examinando, a su vez, qué circunstancias permitieron que colectivos *a priori* ajenos a las circunstancias y a la problemática a las que se enfrentaban quienes las originaron, acabasen adoptándolas y se integrasen, finalmente, en una cosmovisión religiosa similar.

²⁰ P. Berger – T. Luckmann, *op. cit.* 13.

Las anteriores consideraciones pueden proyectarse sobre dos ejes fundamentales: el que vincula helenismo y apocalíptica, y el que conecta apocalíptica y judaísmo. Se busca, por un lado, estudiar en qué consistió exactamente el influjo de la cosmovisión helena en la génesis de ciertos conceptos clave de la apocalíptica, tanto positiva (aceptación) como negativa (rechazo), y por otro de aplicar un análisis similar a las relaciones entre la apocalíptica y el judaísmo: qué aspectos asume la apocalíptica del judaísmo tradicional y contemporáneo, y en qué aspectos se distancia (fundamentalmente por asimilar elementos de una cosmovisión distinta, ya sea endógena o exógena).

Sociedad, economía y cultura en Palestina bajo el helenismo

A la hora de estudiar la conexión entre los múltiples factores que rodean la irrupción del helenismo (movimiento que se extiende, en términos generales, del 333 al 31 a.C., fecha de la batalla de Actium)²¹ en Palestina y en el Oriente Próximo desde Alejandro Magno, el trabajo de M. Hengel²² continúa siendo una referencia obligada.

El *contexto histórico* que dibuja Hengel muestra que Palestina nunca fue una región aislada del resto del mundo antiguo. Ya desde el segundo milenio a.C. hay evidencias de intercambios comerciales entre Palestina, Chipre y las islas del Mar Egeo²³, y desde el siglo VII a.C. se dio la presencia de mercenarios griegos en tierras palestinas y sirias. De hecho, se han hallado monedas griegas del siglo VI a.C. en un suburbio de la ciudad fenicia de Tiro, así como inscripciones de ofrendas a Apolo por parte de “hieronautas”. En palabras de Hengel, “esto indica que los fenicios fueron los mediadores de la cultura griega para Palestina en el período pre-helenístico”²⁴. Los fenicios, pueblo caracterizado por una extraordinaria expansión comercial a lo largo del Mediterráneo, habrían favorecido los

²¹ Cf. P. Sacchi, *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, Trotta, Madrid 2004, 219.

²² Cf. M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974.

²³ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 32.

²⁴ *Ibid.*

contactos entre Grecia y Palestina, aunque por entonces los contactos parecen limitarse al terreno económico y no se percibe una influencia cultural importante.

Cabe preguntarse, entonces, por lo que supuso realmente la conquista macedonia y el inicio del movimiento cultural conocido como helenización en Palestina. Para Hengel, más que fomentar la irrupción radical de unas formas culturales totalmente novedosas para los pueblos semitas de Siria y Palestina, la conquista macedonia se habría limitado a propiciar “una intensificación de muchas maneras de las influencias griegas anteriores”²⁵. Y, más relevante aún, la conquista macedonia sancionó el carácter del griego como *lingua franca* del Mediterráneo oriental, así como la imposición de los patrones griegos de pesos y medidas²⁶. Significó, también, una

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En libros como Esdras y Nehemías encontramos menciones de divisas griegas como *darkemonim*, del genitivo plural griego δραχμων, una moneda ática. Así, en Esd 2,69 leemos: “según sus posibilidades, entregaron al tesoro de la obra 61,000 dracmas de oro, 5,000 minas de plata y 100 túnicas sacerdotales”. Y en Neh 7,69: “Algunos de los cabezas de familia hicieron ofrendas para la obra. El gobernador entregó al tesoro mil dracmas de oro, 50 copas, 30 túnicas sacerdotales y 500 (minas de plata)”. Además, parece que la moneda griega era más usada que la persa, lo que daría una idea de la importancia de los intercambios comerciales entre griegos y gentes de la franja de Palestina y Fenicia²⁶. Estos datos le llevan a Hengel a afirmar que “en la esfera fenicia de influencia, se puede hablar de una ‘cultura mixta’ en la que influencias egipcias, persas y de modo creciente griegas se encontraron entre sí” (*op. cit.* 34). El comercio estaba en manos de fenicios y de cananeos, y de hecho pocos judíos desempeñaban tareas comerciales.

internacionalización del comercio y la creación de una cultura cosmopolita en la que, pese a la diversidad cultural del Mediterráneo oriental, se dio una cierta unificación en base a ideales y cánones griegos.

Tras la muerte de Alejandro Magno, y después de las sucesivas guerras que tuvieron lugar entre sus diádocos por el reparto de su gigantesco imperio, los ptolomeos de Egipto pasaron a gobernar en Palestina. La rivalidad con los seleúcidas fue prácticamente constante, y el imperio sirio era más poderoso en lo militar. Los ptolomeos, sin embargo, gozaban de una inmensa riqueza agrícola proveniente del trigo egipcio, y se dispusieron a movilizar todos los recursos del país cuando lo necesitaron para financiar sus guerras con los seleúcidas, asumiendo una idea de soberano oriental dotado de un poder casi omnímodo sobre la nación que gobierna que contrastaba, ciertamente, con la mentalidad helena.

El rey de Egipto disfrutaba de un monopolio casi absoluto sobre productos varios como los aceites vegetales o los metales, así como en la acuñación de monedas²⁷. Egipto se convirtió en sinónimo de riquezas fabulosas, paradigma visible en la frase de Herondas: “pues todo lo que hay y habrá, puede encontrarse en Egipto”. El dominio sobre las rutas de caravanas en el desierto de Palestina y Jordania permitió a los ptolomeos dominar, aunque por poco tiempo, a los nabateos. Nuevamente, se trataba de una dominación de tipo comercial,

²⁷ Cf. *op. cit.* 36.

dirigida sobre todo a ejercer poder sobre el comercio: “los fundamentos de la política ptolemaica descansaban sobre todo en consideraciones económicas”²⁸.

Esta aparente exclusiva fijación por la dimensión económica de las culturas circundantes habría tenido un efecto positivo sobre las tradiciones de Israel, ya que los ptolomeos no se propusieron extrapolar los cánones culturales y menos aún la religiosidad helena a los pueblos vecinos. Interesados únicamente por la supremacía económica y por el aumento de sus riquezas que, eventualmente, les permitiese vencer a los seleúcidas y consagrar su dominio sobre todo el Oriente Próximo, no se preocuparon por establecer una unificación religiosa o cultural como luego tendrá lugar, por ejemplo, bajo Antíoco IV.

La carencia de una perspectiva política helena en la dinastía ptolemaica se tradujo en la ausencia de un intento de someter los modos culturales no helenos a los cánones helenos. Sin embargo, tampoco conviene olvidar que existieron tensiones ocasionales entre helenos y no helenos, especialmente en el contexto de los conflictos que implicaron a las clases bajas egipcias con los griegos de clase alta, pero no queda claro si estos conflictos pueden explicarse como meros conflictos de clase y, por tanto, como conflictos socioeconómicos, o si realmente supusieron conflictos culturales y religiosos. El hecho de que entre los grupos enfrentados se diese una disparidad

²⁸ *Op. cit.* 38.

económica significativa permite pensar que se trataba, en realidad, de un conflicto de clases socioeconómicas y no de un conflicto interreligioso o intercultural. Como señala Hengel, la helenización acabó convirtiéndose en una alternativa entre pobreza o riqueza más que en una opción de trascendencia cultural o religiosa²⁹. Asumir la cultura helena indicaba que se había alcanzado un estatus socioeconómico distinguido, frente a la preservación de las formas culturales nativas, que habría sido interpretada como expresión de pertenencia a grupos económicamente menos favorecidos.

Es interesante notar, llegados a este punto, que el proceso de helenización, el cual se había caracterizado primordialmente como un movimiento de naturaleza económica y comercial, sólo fue adquiriendo las notas de corriente cultural o cultural-religiosa con el tiempo. Inicialmente se trató de un fenómeno económico, y se tradujo en cambios que afectaron principalmente a la dinámica de las clases sociales en los países en que se asentó el helenismo. Más que de helenismo, habría que hablar de advenimiento de los modos de producción económica y de organización social importados de Grecia y de Macedonia³⁰, que sólo con el transcurso de los años se transformarían en modos culturales. En este sentido, la comprensión del sustrato socioeconómico del cosmopolitismo

²⁹ Cf. *ibid.*

³⁰ Para un estudio de las formas de organización social y económica asociadas con el helenismo, cf. A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford 2003, especialmente 331-354 (“Society and Economy”).

griego y de la filosofía que suscitó se presenta como un elemento absolutamente esencial para entender la Palestina de los últimos siglos antes de Cristo. La oposición más acusada entre judaísmo y helenismo no se dará hasta que el helenismo rebase la esfera socioeconómica para interferir en la esfera cultural y religiosa, en el núcleo más profundo de la identidad del pueblo de Israel, bajo Antíoco IV. La falta de conflictos significativos entre judíos y helenos antes de las revueltas contra los seleúcidas se comprueba, por ejemplo, en la presencia de inmigrantes judíos en el Egipto de los ptolomeos³¹, tanto de trabajadores libres como de esclavos ya desde Ptolomeo I. El comercio de esclavos en Palestina habría sido muy importante en la época de los ptolomeos³².

También P. Sacchi ha puesto de relieve que los griegos fueron sumamente tolerantes en lo referente a las costumbres religiosas de los pueblos orientales conquistados, al menos inicialmente. De hecho, la interacción entre el mundo griego y el mundo oriental que potenció el helenismo desde las conquistas de Alejandro Magno afectó a los propios griegos, quienes intentaron adaptarse a las costumbres orientales y

³¹ La presencia de judíos en Egipto es, sin embargo, anterior. Los papiros en lengua aramea encontrados en Elefantina se remontan al siglo V a.C., y dan cuenta de una colonia en tiempos de la ocupación persa de Egipto, aunque los orígenes de esta comunidad podrían ser más tempranos. Cf. A. Joisten-Pruschke, *Das Religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008. Los papiros arameos pueden encontrarse en P. Grélot, *Documents araméens d'Égypte*, Éditions du Cerf, París 1972.

³² Cf. M. Hengel, *op. cit.* 38.

acusaron la intensa influencia de los cultos religiosos del oriente. Alejandro asumió categorías políticas orientales, como la ideología imperial: “los griegos eran más abiertos, menos vinculados –o no vinculados de hecho- a preceptos religiosos, puesto que su ética era ciudadana y separada del culto. La facilidad con la que Alejandro asumió las costumbres orientales muestra la fascinación que ejerció en él la ideología imperial del oriente”³³. El hombre griego tenía una mayor conciencia de la libertad y de la individualidad que el hombre oriental, y si bien la tolerancia no constituía un ideal, sí era una realidad social en el mundo heleno³⁴.

El helenismo favoreció la progresiva ampliación del concepto de “griego”: si para no pocos filósofos de la Grecia clásica griegos y bárbaros eran esencialmente enemigos (sin posibilidad real de diálogo intercultural)³⁵ y los griegos se definían fundamentalmente por su pertenencia étnica a la raza griega, con el advenimiento del helenismo la contraposición entre griego y bárbaro se fue desplazando de lo étnico a lo cultural: griego es quien conoce la lengua y las costumbres griegas (el *pepaideumenos*), aunque no pertenezca a la raza griega³⁶. El cosmopolitismo universalista heleno, que admitía como griegos no sólo a los que lo fuesen étnicamente, sino a los que profesasen los modos culturales griegos, tuvo que dejar su

³³ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 224.

³⁴ Cf. *op. cit.* 223.

³⁵ Aristóteles llega a sugerir que los bárbaros son, por naturaleza, más serviles que los griegos, proponiendo una drástica diferenciación entre ambos grupos. Cf. *Política* 1.2-7; 3.14.

³⁶ P. Sacchi, *op. cit.* 221.

huella en el judaísmo. Frente al etnocentrismo que había adquirido una cierta predominancia con las reformas de Esdras y Nehemías³⁷, el cual discriminaba al extranjero frente al judío, ya se habían alzado voces como las de los libros de Ruth o Jonás que abogaban por una perspectiva distinta, y “posteriormente, cierta apocalíptica seguirá decididamente la vía del universalismo”³⁸.

El *impacto de la cultura griega* se dejó sentir con especial fuerza en el judaísmo de la Diáspora, y sobre todo en el de Alejandría. Escritos como la Carta de Aristeas reflejan esa tensión entre la propensión a aceptar el modo cultural griego y la necesidad de mantenerse fieles a las tradiciones judías³⁹, no sin el desarrollo de un cierto “complejo de inferioridad” ante la evidencia superioridad griega en terrenos como el científico, el filosófico, el técnico y el militar, por lo que “a partir del siglo II a.C., muchas personas importantes comenzaron a ponerse nombres griegos y a absorber la lógica de poder según los esquemas del mundo que las rodeaba”⁴⁰. La extraordinaria

³⁷ Sobre la importancia de estas reformas, cf. J. Blenkinsopp, *Judaism. The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2009, especialmente 189ss en lo que se refiere a la discusión sobre el carácter sectario de sus reformas.

³⁸ *Op. cit.* 222.

³⁹ De hecho, no pocos autores han visto en la Carta de Aristeas un intento de legitimación apologética del judaísmo frente al helenismo. Cf. N. L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Brill, Leiden-Boston 2000, 3.

⁴⁰ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 226.

vitalidad cultural, social y económica que significó el helenismo para el Próximo Oriente contribuyó a difundir la convicción de que existía una *politeia*, una ciudadanía griega que unía a los hombres más que el origen étnico. Con los griegos llegó la difusión del conocimiento mediante los libros; se construyeron múltiples bibliotecas y tuvo lugar una honda reflexión antropológica sobre el individuo y su sentido, con el consecuente auge de las religiones mistericas, que integraban elementos orientales (como la noción de salvación) con ideas griegas⁴¹.

Hengel habla de la eclosión de un auténtico “boom” comercial en Palestina en el siglo III a.C.: se intensificó la producción de asfalto en las zonas cercanas al Mar Muerto, pudo haberse introducido la irrigación artificial, etc., por lo que “puede asumirse que en Palestina, como en Egipto, la producción agrícola y comercial se incrementaron considerablemente”⁴², conduciendo no sólo a un aumento sustancial de los ingresos por vía de impuestos, sino a un aumento demográfico de gran relevancia⁴³.

⁴¹ Cf. *op. cit.* 225.

⁴² M. Hengel, *op. cit.* 47.

⁴³ R. Albertz también expone esta idea: “bajo el régimen de los Ptolomeos, Palestina vivió una época de gran prosperidad económica. De los *Papiros de Zenón* se deduce que, hacia el año 260 a.C., Palestina experimentó un febril desarrollo económico. Ahora bien, el objetivo primordial de los Ptolomeos que, fieles a la mentalidad económica de los antiguos faraones, consideraban el territorio nacional como propiedad privada de la corona, consistía en aprovechar lo mejor posible los recursos de la tierra. Para ello, impusieron a la provincia ‘siro-fenicia’ una

El helenismo, nuevamente, se manifestó en primer lugar como un *fenómeno de desarrollo económico y social*. De hecho, difícilmente podrían comprenderse los ideales helenos de cosmopolitismo, racionalidad y propensión al diálogo y al intercambio cultural (reflejo de la inclinación hacia el

rígida administración económica y financiera perfectamente centralizada. El gobernador regional (*diokétes*), con residencia en Alejandría, se ocupaba de supervisar, según el patrón griego de economía doméstica, todo un ejército de funcionarios locales de finanzas (*oikónómoi*) y de agentes centrales, hasta el último rincón del país, en prácticamente todos los resultados económicos, desde la producción agrícola y los rendimientos comerciales hasta la exacción de tributos. De este modo, se impulsó el cultivo de las plantaciones más rentables y productivas (trigo, vino, aceite), se introdujeron sensibles mejoras en los métodos de labrantío (como la construcción de terrazas y la implantación de sistemas de riego artificial), para incrementar lo más posible el potencial económico del país, y se fomentaron en especial las relaciones comerciales con la difusión del sistema monetario. Por medio de un sofisticado sistema de impuestos, que superaba con mucho al modelo persa, se logró multiplicar significativamente la recaudación en cada una de las regiones, con respecto a los ingresos de la época persa. Se puede partir del hecho de que también la región de Judea salió considerablemente beneficiada de esa gran prosperidad económica (...). Pero los que más se beneficiaron del desarrollo económico fueron las familias acomodadas de la aristocracia (...). A eso se añadía, como una posibilidad totalmente nueva, el ‘sistema de arrendamiento del derecho a recaudar impuestos públicos’ con el que el Estados ptolemaico sacaba provecho de la desmesurada ambición de ganancia de los aristócratas” (R. Albertz, *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. II: “desde el Exilio hasta la Época de los Macabeos”, Trotta, Madrid 1999, 734-735).

intercambio comercial) sin una base socioeconómica de prosperidad⁴⁴.

Por otra parte, el desarrollo económico parejo a la expansión del helenismo estaba vinculado con una organización comunitaria muy particular: la primacía de la ciudad sobre el entorno rural⁴⁵. El helenismo era una cultura eminentemente urbana, porque sin ciudades habría sido imposible establecer centros comerciales importantes a nivel internacional que concentrasen los flujos comerciales (terrestres y marítimos) con otras partes del Mediterráneo. Los ptolomeos potenciaron la creación de ciudades como Alejandría frente al campo egipcio, que se limitaba a ser un mero proveedor de recursos agrícolas. El ideal de *polis* griega, aunque sustancialmente modificado por la idea imperial de Alejandro Magno, subsistió en la preponderancia de lo urbano sobre lo rural en el helenismo, acentuando una acusada diferenciación entre el centro y la periferia. Las grandes masas de la población, que en Egipto (epicentro del reino ptolemaico) vivían en el campo, se

⁴⁴ Reiteramos que señalar la importancia de los cambios en el orden socioeconómico y en los modos de producción que tuvieron lugar con el advenimiento del helenismo no significa que estos factores puedan erigirse en causa suficiente de la emergencia de una filosofía y de una ideología que influiría de manera tan determinante en Israel, sino que constituyen causas necesarias que no pueden marginarse en el análisis de la evolución de las ideas religiosas.

⁴⁵ Sobre el elemento urbano en el helenismo, cf. P. Green, *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley 1993, especialmente la sección "The new urban culture : Alexandria, Antioch, Pergamon".

beneficiaron poco o nada de la prosperidad que se percibía en los núcleos urbanos⁴⁶.

La anterior situación se reflejó también la teología judía, que en ningún caso pudo permanecer incólume ante las circunstancias socioeconómicas y políticas de la época. Si la teología sacerdotal fue relativamente ambigua con respecto al tema de la riqueza (probablemente porque quienes la formularon asumían tesis de los estratos privilegiados de la sociedad judía, que habían sucumbido a una cierta helenización), combinando aprecio y condena del dinero⁴⁷, en la

⁴⁶ Este hecho, que Hengel califica de “explotación” en toda regla del campesinado egipcio por parte de la dinastía ptolemaica y de la aristocracia helena, junto con la intensificación de reclutamiento de fuerza de trabajo esclava necesaria para mantener los pilares de un gran imperio, se habría traducido en tensiones sociales y en la generación de un resentimiento de la población indígena hacia el opresor heleno. Los diadocos privilegiaron lo griego sobre lo nativo (cf. P. Sacchi, *op. cit.* 220). El resentimiento no fue exclusivo de los nativos egipcios, sino que también pudo darse en Palestina, teniendo en cuenta además que muchos judíos se veían tentados de ascender socialmente, sin importarles que esto conllevara el compromiso explícito o tácito con el opresor heleno (cf. M. Hengel, *op. cit.* 50). Esta tendencia de muchos israelitas al compromiso con la cultura helena, que saldrá a relucir con toda intensidad durante la crisis macabea, es señalada por historiadores y viajeros griegos de la época, e hizo aflorar tensiones semejantes a las ya mencionadas entre las clases altas helenizadas y las clases bajas judaizantes, con el agravante de que paulatinamente dejó de ser un simple conflicto de clases socioeconómicas para convertirse en un conflicto cultural y religioso.

⁴⁷ Sobre el tratamiento de la riqueza y de la pobreza en el Antiguo Testamento, cf. H.L. Bosman – I.G.P. Gous –I.J.J. Spangenberg (eds.),

tradicón hasídica, enfrentada al helenismo cultural, se dio una clara condena del rico y una simpatía por el pobre⁴⁸. Los judíos más tradicionales, preocupados por la creciente influencia del helenismo y por los efectos que podría tener sobre la identidad del pueblo de Israel, condenaron el afán de acumular riquezas. Después de los Macabeos la problemática habrá adquirido tales dimensiones que se llegará a restringir el comercio con los extranjeros y se adoptará una especie de proteccionismo económico sobre Israel.

J. Goldstein ha cuestionado que existiese una tensión tan marcada entre el judaísmo y el helenismo como la sugerida por Hengel. Según él, la tesis que postula un enfrentamiento entre griegos y hebreos, extendido a un enfrentamiento más general entre helenismo y judaísmo, no hace justicia a la realidad. El helenismo no desempeñó el papel de gran antagonista cultural del judaísmo desde el siglo IV a.C., en opinión de este autor, que acusa a Hengel de haber “sobredimensionado la oposición entre judaísmo y helenismo”⁴⁹.

Para Goldstein, la condena o el rechazo de determinadas prácticas culturales griegas no significa un rechazo del helenismo en cuanto tal, que para él posee seis notas

Plutocrats and Paupers: Wealth and Poverty in the Old Testament, J.L. van Schaik, Pretoria 1991.

⁴⁸ Cf. *op. cit.* 52.

⁴⁹ Cf. J. Goldstein, “Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism”, en E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II “Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period”, SCM Press, Londres 1981, 65.

características: la presencia de ciertos individuos griegos, el conocimiento y el uso de la lengua griega, el influjo de filosofías racionales, el impacto literario (en épica, drama y lírica), el desarrollo de una educación atlética y gimnástica, y un determinado tipo de legado arquitectónico. Ninguno de estos aspectos había sido explícitamente prohibido o rechazado por la Biblia hebrea. Goldstein estima que Ben Sirá no se opone al helenismo⁵⁰, ya que de hecho nunca emplea el término “griego”, algo que, de por sí, no prueba nada, ya que el rechazo pudo ser implícito⁵¹.

Goldstein insiste en el elevado grado de tolerancia de que disfrutó el judaísmo en época helenista, hasta los tiempos de Antíoco IV. Parece que las restricciones al culto pagano fueron muy intensas hasta entonces, y el Papiro de Zenón demostraría que los griegos no poseían propiedades en Judea. Emprendían, sí, negocios y otras actividades en Jerusalén y Jericó, pero no residían allí. Los gentiles expulsados por Judas Macabeos (según relata II Mac 14,14) podrían haberse instalado en tiempos de Antíoco IV y no antes. El enfrentamiento directo entre judaísmo y helenismo sólo habría sido real con el advenimiento de lo que Goldstein llama “período crítico”⁵², entre los años 175 y 163 a.C., con las reformas helenizadoras promovidas por el usurpador del sumo sacerdocio Jasón. El establecimiento de un

⁵⁰ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 73.

⁵¹ Por ejemplo, en Si 2,12; 3,20-23; 41,8; o en su rechazo al dualismo de alma y cuerpo, que contrasta con una actitud más conciliadora presente en el Libro de la Sabiduría; cf. J.L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2000, 265-266.

⁵² Cf. E.P. Sanders (ed.), *op. cit.* 76.

gimnasio y de una organización efébrica en Jerusalén habrían provocado un gran rechazo entre los sectores más apegados al judaísmo tradicional, pero Antíoco IV no habría pretendido oponerse al judaísmo, sino transformar su imperio a imitación de la Roma republicana, su principal enemigo político, favoreciendo la creación de espacios de reunión para los ciudadanos.

Goldstein recuerda que la Torá no prohibía la entrada en gimnasios, y que las reformas helenizadoras de Jasón no representaban una afrenta o una violación de la Ley para los judíos piadosos⁵³, pero este punto de su argumentación no parece muy sólido. En el contexto al que se enfrenta la Torá, y sobre todo en sus estratos más tempranos, los gimnasios no representaban un conflicto serio de consideración, porque todavía no había tenido lugar una penetración notable del helenismo⁵⁴. La polémica, entonces, se centraba más en las relaciones con la cultura cananea, y no con una civilización, la griega, que todavía no se había implantado en Palestina. Si el helenismo no hubiera supuesto un desafío de primera magnitud para el judaísmo, difícilmente encontraríamos historias de mártires perseguidos o un movimiento teológico del alcance de la apocalíptica, que en cierto sentido constituye una alternativa

⁵³ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 81.

⁵⁴ Sobre la redacción del Pentateuco, cf. F. García López, *El Pentateuco: Introducción a la Lectura de los Cinco Primeros Libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2003, 319ss.; M. D. Coogan, *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Nueva York 2006, especialmente la sección: "The formation of the Pentateuch".

cultural-teológica al helenismo, influenciada, con todo, por conceptos clave de la cosmovisión griega.

Por otra parte, Goldstein presta excesiva atención al hecho, incuestionable, de la aquiescencia de muchos judíos al proceso de helenización, que se manifiesta en la adopción de nombres y de costumbres griegas, pero no examina el sustrato sociológico que está detrás: qué sectores fueron propicios a la helenización y qué colectivos (la gran mayoría de la población) quedaron excluidos de este fenómeno. El análisis de Hengel resulta más convincente porque examina la polarización por clases y grupos sociales que resultaba del proceso de helenización, focalizado casi por completo en los sectores más privilegiados de Jerusalén y en la aristocracia sacerdotal, y que dejaba de lado a las clases populares y medias. Las zonas rurales permanecieron, por lo general, al margen de las potenciales ventajas del helenismo. Si el tema hubiese sido tan pacífico, no se entiende el amplio apoyo que tuvieron los macabeos en su revuelta contra Antíoco IV⁵⁵.

⁵⁵ En cualquier caso, no puede negarse que la helenización tuvo sus límites, ya que con anterioridad a las reformas de Antíoco IV se preservaron patrones lingüísticos, teológicos y religiosos que remitían a las prácticas tradicionales de Israel. Cf. J.J. Collins – G.E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame, Notre Dame IN 2001. Estos límites habrían estado relacionados, como ha indicado Hengel, con el afianzamiento de una férrea distinción entre el centro y la periferia, concentrándose el proceso de helenización en los estratos más elevados de la sociedad de Jerusalén.

Las florecientes clases medias de Jerusalén, compuestas por pequeños comerciantes y trabajadores cualificados, junto con el campesinado, miraban con recelo a la aristocracia judeo-helena. La extracción social de los Macabeos remite, de hecho, al bajo clero levítico de las afueras de Jerusalén, y sintetizan ese resentimiento y con el tiempo religioso y cultural hacia el helenismo⁵⁶. La creciente importancia que había tomado la economía⁵⁷ (y el poder asociado al dinero) es denunciada en la literatura sapiencial de la época⁵⁸.

En *la esfera estrictamente teológica*, el helenismo alimentó la consideración de problemas que hasta entonces no habían desempeñado un papel realmente importante en el judaísmo,

⁵⁶ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 54.

⁵⁷ El dinero fomentaba una relajación de las costumbres y un alejamiento de las prácticas tradicionales de Israel, un materialismo cultural que se cebaba principalmente sobre las clases bajas, privadas del disfrute de la prosperidad económica que se palpaba en los grandes núcleos urbanos de población. Con el tiempo, lo que primariamente había sido un fenómeno socioeconómico fue percibiéndose como un fenómeno cultural y religioso de trascendencia y, sobre todo, de un peligro potencial inmenso para la fe de Israel. Esto se debió al progresivo asentamiento de la cultura helena gracias a la expansión económica, militar y política. La cultura griega causó un gran impacto en Palestina de orden militar, técnico, económico, organizativo y filosófico. Como dice Hengel, la fijación exclusiva por lo económico que habían favorecido los diadocos helenos, y de la que se habían contagiado las clases altas judías, sólo sirvió para exacerbar la situación en los estratos más bajos de la sociedad, sembrando el terreno para la apocalíptica y para la especulación sobre guerras cósmicas que inunda este tipo de literatura (cf. *op. cit.* 56).

⁵⁸ Así, en Qo 10, 19 leemos: “para holgar preparan su banquete, y el vino alegra la vida, y el dinero (*ba-kesef*) todo lo allana”.

como por ejemplo la cuestión sobre el alcance del conocimiento humano (presente tanto en Qohelet como en la apocalíptica, no sin dialéctica entre ambos planteamientos). Para Sacchi, se generó una tendencia a llevarlo todo a sus últimas consecuencias, en línea con el interés de la filosofía griega por los interrogantes últimos del mundo y del ser humano: “es como si en la conciencia judía actuase entonces un catalizador que impulsara a todos los problemas hacia soluciones extremas. Este catalizador debe identificarse con el pensamiento griego, tal como fue conocido por los judíos a través del helenismo”⁵⁹.

El énfasis en el papel del individuo y en su búsqueda de salvación es patente en el auge de los cultos místicos en el mundo helenista, dentro del contexto de un acusado sincretismo religioso⁶⁰. La creciente individualización de diversos estratos de la vida social puede verse, por ejemplo, en la práctica funeraria en época macabea, cuando las familias más acomodadas empiezan a erigir sepulcros conmemorativos para sus miembros⁶¹.

La orientación en clave universalista de la teología judía, especialmente perceptible en la apocalíptica y en la emergencia

⁵⁹ P. Sacchi, *op. cit.* 226.

⁶⁰ Cf. K.M. Woschitz, *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, LIT Verlag, Viena 2005, 37-41, sobre el individualismo religioso en el helenismo.

⁶¹ Cf. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1995, 153.

de una visión de la historia como realidad universal, así como en el alumbramiento de una escatología universal, no puede explicarse sin la profunda impronta y sin el profundo desafío del helenismo. Hubo un auténtico cambio en el *Zeitgeist*, en el espíritu de la época, por difícil de tematizar que resulte: “se tiene la impresión de que mientras el helenismo llevó a los griegos al desarrollo de los elementos irracionales y patéticos de su ánimo, el judaísmo, tras el contacto con Grecia, desarrolló los elementos más racionales y humanamente autónomos de su espíritu en la búsqueda de una organización sistemática de los datos”⁶². El influjo fue, por tanto, recíproco. Ninguna cultura quedó al margen de la interacción propiciada por el helenismo. Los griegos incorporaron elementos de irracionalidad a su pensamiento (bien es cierto, en cualquier caso, que estos elementos ya subsistían en la Grecia clásica⁶³), o al menos acentuaron los elementos de irracionalidad que ya conformaban la cultura griega, al tiempo que los orientales, que no habían desarrollado una reflexión sistemática (sino preferentemente religiosa) sobre el cosmos y el hombre, adoptaron una dinámica que remite al ímpetu racionalizador de la cultura griega.

⁶² P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 227.

⁶³ Prueba de ello es la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la Grecia clásica que realizara F. Nietzsche (1844-1900) en *El Origen de la Tragedia*, de 1872.

Historia política y religiosa del II Templo

La relación pacífica entre helenismo y judaísmo, que como hemos visto había estado sujeta a crecientes tensiones sociales, cambió radicalmente de rumbo con la llegada al poder de Antíoco IV Epifanes. El dominio seleúcida sobre Palestina se remontaba a la batalla de Panión, que el año 200 a.C. enfrentó a Ptolomeo V (205-180) de Egipto con Antíoco III (232-187) de Siria, resultando en la victoria de este último.

Sin embargo, la mencionada victoria seleúcida no se tradujo en un gobierno directo e inmediato sobre Palestina: “el paso de una esfera de influencia a otra no fue tan brusco como podría suponerse por haber sucedido tras una batalla”⁶⁴. Se trató de un tránsito gradual en unas décadas en las que también se experimentó “una profunda evolución de la mentalidad judía”⁶⁵. De hecho, la resistencia a la penetración cultural helena y a su proyecto de *oikumene* en todo el oriente bajo una forma cultural griega, que amenazaba con ahogar las tradiciones locales, no fue exclusiva de una época ni de una región, tal y como ha sido analizado por S.K. Eddy⁶⁶.

⁶⁴ P. Sacchi, *op. cit.* 231.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cf. S.K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-41 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln 1961; se trata de un tipo de resistencia que alumbró diversos mitos sobre la superioridad de las culturas pre-helenas orientales. Cf. J.H. Han, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America,

El problema que tenemos para disponer de un conocimiento fidedigno y certero de este período reside en la escasez de fuentes y en las razonables dudas sobre su rigor en la narración de los hechos, tanto en los escritos bíblicos como en los extra-bíblicos. La referencia principal es el libro XII de las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo, que cubre desde la muerte de Alejandro Magno hasta la de Judas Macabeo, pero la mayoría de los críticos se inclina por dudar de la fiabilidad de las fuentes que toma Josefo para la elaboración de su obra, ya que presentan características que en determinados casos las acercan más a la categoría de novela que a la de historia⁶⁷, por no hablar de las serias confusiones cronológicas en fechas de reinados y de sumos sacerdotes.

E. Meyer considera que Josefo se sirvió de tres fuentes principales: una novela de Alejandro, la Carta de Aristeas y la novela de los Tobías⁶⁸. Según Josefo, tras la batalla de Panión Cleopatra, hija de Antíoco III de Siria, se habría casado el año 193 con el rey Ptolomeo V de Egipto, llevando como dote rentas de Fenicia, Siria y Palestina⁶⁹, hecho que también aparece

Lanham MD 2008, 47: “se advierte que el Libro de Daniel es un vigoroso esfuerzo para contrarrestar el impacto que la cultura griega estaba introduciendo en la sociedad judía”.

⁶⁷ Cf. *ibid.*

⁶⁸ Cf. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, J.G. Cotta, Stuttgart-Berlin 1921-1923, vol. II, 128; citado por P. Sacchi, *op. cit.* 232.

⁶⁹ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 154.

recogido en fuentes griegas⁷⁰, y que explicaría perfectamente la disparidad de “obediencias” que se dio en Palestina en la primera mitad del siglo II a.C.

Se habría alcanzado un acuerdo mediante el cual el estamento sacerdotal (el sumo sacerdote era Onías II) recibía la autorización de Antíoco III de no pagar impuestos, pero el pueblo sí se veía obligado a cumplir con los tributos. Esto habría provocado no pocos conflictos sociales. Lo cierto es que a partir de la batalla de Panión y de la progresiva transferencia de poder de los ptolomeos a los seleúcidas, “el helenismo, que hasta este momento parece haber penetrado lentamente en Jerusalén, protegido por las medidas de Esdras contra toda contaminación pagana, irrumpe en la ciudad bruscamente; es cierto que no con sus valores más profundos sino con sus manifestaciones más patentes: individualismo, amor por la gloria que llega a ser fácilmente sed de poder, una economía que lleva fácilmente al desarrollo de los grandes patrimonios, tendencia al sincretismo que difícilmente podía ponerse de acuerdo con los principios de la más auténtica tradición yahvista”⁷¹.

⁷⁰ Se trata fundamentalmente del historiador griego del siglo II a.C. Polibio de Megalópolis. Sobre la discusión en torno a la relación entre Polibio y Flavio Josefo, cf. S.J.D. Cohen, “Josephus, Jeremiah, and Polybius”, en *History and Theory*, vol. 21, no. 3 (oct. 1982), 366-381; A.M. Eckstein, “Josephus and Polybius: a Reconsideration”, en *Classical Antiquity*, vol. 9, no. 2 (oct. 1990), 175-208.

⁷¹ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 235. Sacchi ve Qohelet como expresión de una crítica de la sociedad de Nehemías que también se aplica al siglo II

La victoria de los seleúcidas sobre los ptolomeos en Panión habría tenido como fruto la concesión de privilegios por parte de Antíoco III, en respuesta al apoyo de los judíos de Jerusalén, quien “permitió a los judíos obtener gratuitamente leña de las posesiones estatales y exoneró a los sacerdotes y a las clases más pudientes de pagar impuestos, mientras que para favorecer la repoblación de la ciudad concedió una exoneración análoga de tres años de duración a quienes se establecieran en Jerusalén”⁷². Es decir, nació un régimen de exenciones fiscales que no había existido con los ptolomeos.

Las exenciones fiscales no tuvieron una repercusión real en las clases populares, porque el acuerdo firmado después de la batalla de Panión incluía entre sus cláusulas que los ptolomeos de Alejandría seguirían cobrando las tasas de Celesiria, Fenicia, Samaría y Judea, con excepciones poco claras⁷³. Quien sí quedó exonerado de las cargas fiscales es, como se ha dicho, el sacerdocio. En cualquier caso, las confusiones sobre el estatus político y religioso de Judea en esta época son notables. Parece que el sumo sacerdote Onías II ostentaba no sólo el poder religioso (*timé arjieratiké*), sino también el civil (*prostasia toú laoû*), pero ante las rebeliones populares por la flagrante injusticia de

a.C. ¿Significa esto que en la época en que se redactó Qohelet, seguramente en el siglo III a.C., ya existían grupos importantes en Palestina que creían en la vida eterna y en la inmortalidad del alma, y es por ello que el redactor de Qohelet muestra una especial virulencia contra estas doctrinas?

⁷² *Op. cit.* 236.

⁷³ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 155.

las exenciones fiscales y las onerosas cargas a los sectores menos favorecidos de la población, habría forzado el viaje de su sobrino, José el Tobíada, a Alejandría, para allí negociar una abolición o al menos una bajada significativa del nivel de impuestos. Finalmente, sus negociaciones se tradujeron en una reducción de impuestos para Judea, y “Jerusalén se desarrolló rápidamente bajo la gestión de José el Tobíada, que aprovechó su posición única dentro del estado ptolemaico”⁷⁴.

La riqueza fluía por Jerusalén, que acumulaba importantes depósitos de dinero en el Templo que luego codiciará Antíoco IV, pero el poder se escapaba paulatinamente del entorno del sumo sacerdote. Hircano, hijo de José el Tobíada y sobrino-nieto de Onías II, terminó suplantando a su padre en el cobro de impuestos, con la problemática de que siendo él favorable a los ptolomeos de Egipto, sus hermanos lo eran a Siria. Onías II es sucedido en el sumo sacerdocio por Simón II, su hijo, también de la facción pro-siria. Con el reinado de Seleuco IV de Siria (187-175) aparecieron los primeros síntomas de disgregación interna dentro de la comunidad de Jerusalén, que se manifestaba ya en la división en dos grandes partidos, uno pro-egipcio y otro pro-sirio. Jerusalén habría sufrido disensiones “que el sumo sacerdote, entonces debilitado en su autoridad, no era capaz ya de controlar”⁷⁵.

⁷⁴ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 238.

⁷⁵ De estas crecientes disensiones nos llega un testimonio en II Mac 3, 4-8. El ansia de los sirios por hacerse con las riquezas de Templo de Jerusalén es totalmente plausible si tenemos en cuenta que Seleuco había

El año 175 sube al trono Antíoco IV Epifanes. El sumo sacerdote, Onías III, había dado un paso importante en su acercamiento a la facción pro-egipcia (encabezada por Hircano) al expulsar de Jerusalén a los hermanos Tobíadas. Pero su estrategia le resultó poco fructífera, porque su hermano Yashúa (Jesús), que cambió el nombre a Jasón⁷⁶, acabó asumiendo el sumo sacerdocio de manos del seleúcida gracias a un pago y a una promesa de helenización. El sumo sacerdocio de Jerusalén estaba definitivamente en manos extranjeras, y para su acceso era imprescindible la práctica de la simonía⁷⁷.

Las promesas de helenización de Jasón a Antíoco tuvieron una pronta traducción en la fundación de un gimnasio en Jerusalén⁷⁸, utilizado principalmente por las clases adineradas y de estirpe sacerdotal. Sin embargo, “la admiración por la cultura griega implicaba de alguna manera el desprecio de la propia”⁷⁹.

incurrido en abultadas deudas tras la derrota de Magnesia. Se había visto obligado a pagar cuantiosos tributos a Roma. Cf. *op. cit.* 239.

⁷⁶ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 239.

⁷⁷ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 241.

⁷⁸ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 241; II Mac 4, 9; I Mac 1, 14. El hecho de que II Macabeos y I Macabeos coincidan en este punto pese a sus frecuentes divergencias, parece indicar la profunda afrenta que la construcción de un gimnasio tuvo que suponer para el pueblo judío.

⁷⁹ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 242. “Era tal el auge del helenismo y el progreso de la moda extranjera a causa de la extrema perversidad de aquel Jasón, que tenía más de impío que de sumo sacerdote, que ya los sacerdotes no sentían celo por el servicio del altar, sino que despreciaban

La situación llegó hasta tal punto que Jasón envió dinero a Antíoco para ofrecer un sacrificio a Hércules⁸⁰. El hecho podría parecer una invención del autor de II Macabeos, cuya escasa simpatía hacia Jasón es bien conocida, de no ser porque resultase perfectamente comprensible dentro de la dinámica de acercamiento sumiso al helenismo emprendida por el nuevo sumo sacerdote.

La *reacción* no podía tardar en llegar. Como señala Sacchi, el problema no era tanto la asimilación de una *forma mentis* helena o el establecimiento de un intercambio cultural entre ambas civilizaciones, sino la asunción superficial y

el templo; descuidando los sacrificios, en cuanto se daba la señal con el gong se apresuraban a tomar parte en los ejercicios de la palestra contrarios a la ley, sin apreciar en nada la honra patria, tenían por mejores las glorias helénicas” (II Mac 4, 13-15). Y por I Macabeos sabemos que muchos renegaron de la circuncisión, aplicando técnicas de cirugía plástica para ocultarla, algo que también aparece en Flavio Josefo (*Antigüedades Judías* XII, 241). Lo más grave no era tanto el afán de los sirios por introducir el helenismo en Judea, sino la participación activa y decisiva de muchos judíos en esta empresa: “en aquellos días surgieron de Israel unos hijos rebeldes que sedujeron a muchos diciendo: ‘Vamos, concertemos alianza con los pueblos que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos, nos han sobrevenido muchos males. Estas palabras les parecieron bien, y algunos del pueblo se apresuraron a acudir donde el rey y obtuvieron de él autorización para seguir las costumbres de los paganos” (I Mac 1, 11-13).

⁸⁰ “El impuro Jasón envió embajadores, como Antioquenos de Jerusalén, que llevaban consigo trescientas dracmas de plata para el sacrificio de Hércules. Pero los portadores prefirieron, dado que no convenía, no emplearlas en el sacrificio, sino en otros gastos” (II Mac 4,19).

sincretista de las prácticas helenas sin que antes se hubiese producido una verdadera asimilación en el plano de las ideas. Por así decirlo, se adoptaban maneras griegas cuando el sustrato ideológico de la cultura judía no había experimentado modificaciones sustanciales, al menos entre las capas populares y, sobre todo, en un período de tiempo tan corto: “si podía darse una confrontación e incluso un acercamiento entre judaísmo y helenismo, sólo podía realizarse sobre bases mucho más profundas, a saber, cuando los valores de la cultura griega hubieran sido comprendidos por los judíos y a condición de que se hubiera sabido distinguir entre la tolerancia cosmopolita y el sincretismo, cosa no fácil en ningún período de la historia”⁸¹. El hombre corriente, en efecto, no podía sino observar el fenómeno del helenismo desde una óptica exclusivamente superficial.

La corrupción en la institución del sumo sacerdocio había llegado a tales extremos que un pretendiente, Menelao, intentó comprárselo a Antíoco IV, que atravesaba serios problemas económicos con Roma. Menelao no era de origen sadoquita y, además, mandó matar a Onías III. Las dificultades monetarias de Antíoco IV le hicieron, en cualquier caso, asaltar Jerusalén donde, según Josefo, no habría encontrado resistencia, gracias al apoyo del partido pro-sirio⁸².

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Cf. *Antigüedades Judías* XII, 246.

Jasón aprovechó el asalto para vengarse de Menelao por haberle arrebatado el sumo sacerdocio mediante prácticas simoníacas, creyendo que Antíoco había muerto. Como en realidad el monarca seleúcida no había fallecido, terminó acudiendo en ayuda de su protegido Menelao, expolió los tesoros del Templo e instauró una helenización forzosa, prohibiendo el cumplimiento de la Ley y la práctica de la circuncisión. La abominación más absoluta, la “abominación de la desolación” de que hablan los textos bíblicos (Dn 9, 27; 11,31; 12,11), llegó el 15 de diciembre del 167 a.C., cuando se creó un altar pagano en el Templo de Jerusalén: “enviará fuerzas que profanarán el santuario y la ciudadela, suprimirán el sacrificio permanente e instalarán el ídolo maldito” (Dn 11,31).

Se habría desencadenado un intenso ataque frente a los judíos, aunque Sacchi opina que el redactor de II Macabeos exagera al sugerir una persecución total, porque los intereses de Antíoco IV no podían llevarle a desear una confrontación radical con el judaísmo tradicional, sino tan sólo a asegurarse un dominio sobre Judea que le permitiese garantizar un nivel aceptable de confianza en esta tierra en el contexto de sus conflictos con los ptolomeos y con los romanos. De hecho, hemos comprobado cómo muchos judíos se avergonzaban ya de la circuncisión, y por otra parte no podemos olvidar que, a diferencia de Nabucodonosor de Babilonia o posteriormente de Tito, Antíoco IV no destruyó el Templo de Jerusalén.

Su intención no podía ser acabar con el judaísmo como tal, sino probablemente con el judaísmo de tipo sadoquita,

sumamente cerrado al influjo del helenismo y que podía constituir un peligro para el afianzamiento de su control sobre una región de gran relevancia geopolítica: “Antíoco quería destruir aquel judaísmo, no el judaísmo”⁸³. Pero, como también reconoce Sacchi, no se puede reducir el judaísmo de la época a una dialéctica simplista entre un judaísmo tradicional sadoquita y un judaísmo más abierto al helenismo: “el problema de la autocomprensión de Israel era antiguo y complejo”⁸⁴.

La reacción frente a Antíoco IV superpuso dos planos, como no podía ser de otra manera: el político y el religioso. El plano político implicaba la lucha contra el poder sirio en Palestina, mientras que el religioso se traducía en un enfrentamiento con el helenismo, necesario para la supervivencia del judaísmo tradicional. Muchos grupos huyeron al advertir la falta de respaldo entre el pueblo, especialmente los movimientos sadoquitas. Quienes abanderaron la lucha armada contra Antíoco IV fueron los Macabeos⁸⁵, aunque Sacchi sospecha que su utilización de la Ley como arenga al pueblo se debió más a causas políticas que auténticamente religiosas. Su

⁸³ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 244.

⁸⁴ *Op. cit.* 245.

⁸⁵ Matatías, el líder de la revuelta frente a Menelao y frente al poder sirio de Antíoco IV, no era de ascendencia sadoquita, aunque sí pertenecía a una familia sacerdotal, los *Yebojarib* (byriêy"Ahæyli, Iarib), que aparecen mencionados en I Cro 24,7: “tocó la primera suerte a Joarib; la segunda a Yedaías”.

ideal habría sido la conquista de los dos poderes, el laico y el religioso⁸⁶.

Hemos señalado el hecho, sumamente significativo, de que las reformas impulsadas por Antíoco IV contasen con el apoyo de amplios sectores de la sociedad judía. El mérito de los Macabeos habría consistido en capitalizar la oposición a la corriente helenista y pro-siria representada por Menelao, enarbolando dos banderas: la de la libertad política frente al imperio seleúcida y la de la pureza religiosa del judaísmo frente al desafío de las leyes de Antíoco. Sacchi llega a pensar que los Macabeos, más que defender la Ley de Israel y su estricto cumplimiento, querían sustituir en el poder a Menelao, siendo capaces de transformar el movimiento contrario a Menelao y Antíoco en una auténtica guerra de liberación nacional frente al opresor extranjero⁸⁷.

⁸⁶ Para Sacchi, los que permanecieron en Jerusalén y en sus alrededores mantuvieron una teología basada en la idea de la Alianza, en línea con las tradiciones anteriores del pueblo de Israel, mientras que los grupos que huyeron de Jerusalén habrían dado lugar a una teología de la promesa, de tintes más apocalípticos (cf. *op. cit.* 247). Lo cierto es que ya se encuentran vestigios de la teología de la promesa en textos bíblicos antiguos (por ejemplo, en la promesa de la descendencia davídica en II Sam 7), aunque no se puede negar que con el advenimiento de la apocalíptica el acento pasó a la proyección escatológica de la promesa de Dios al pueblo.

⁸⁷ Cf. *op. cit.* 256. De hecho, Matatías, según cuenta Flavio Josefo, habría convencido a sus seguidores de la necesidad de luchar incluso durante el sábado, para así no estar en desventaja con el enemigo. Cf. *Antigüedades Judías* XII, 276.

Matatías murió el año 166 a.C., y el liderazgo de la revuelta fue asumido por su hijo Judas, quien alcanzaría un acuerdo con Menelao, de manera que este último conservase el sumo sacerdocio a costa de reconocer la victoria política de la oposición a la dominación siria. El triunfo de los Macabeos cristalizaría en la celebración de la *Hanukkah* o nueva dedicación del Templo el 25 de diciembre del 164 a.C., un auténtico resarcimiento colectivo de la “abominación de la desolación” que había tenido lugar tres años antes⁸⁸.

En Siria sube al trono Demetrio I (162-150 a.C.), sobrino de Antíoco IV⁸⁹ e hijo de Seleuco IV, y los problemas vuelven a surgir cuando Demetrio decide nombrar sumo sacerdote a Alcimo. El acuerdo entre Judas y Menelao había supuesto una “pacífica” división de poderes: el poder religioso para Menelao y el civil para Judas. El nombramiento de Alcimo continuará esa tendencia, y deja entrever que la victoria de los Macabeos no había sido tan contundente como podría pensarse, porque el nombramiento de Alcimo por parte del emperador sirio demuestra que el partido helenista era fuerte en aquel momento⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 321.

⁸⁹ Sobre la muerte de Antíoco IV, se da una interpretación divergente entre Polibio (quien la asocia a una expedición de saqueo del templo de Artemisa en Elimais, Persia) y Flavio Josefo (para el que habría sido el merecido castigo por el saqueo del Templo de Jerusalén). Cf. respectivamente *Historias* 31, 9; *Antigüedades Judías* XII, 9.

⁹⁰ Cf. *Antigüedades Judías* XII, 393.

Judas Macabeo fallece y es sustituido por su hermano Jonatán, mientras que en el lado helenista Alcimo, el sumo sacerdote, muere súbitamente el año 159 (el 153 de la era seleúcida que empieza el 312 a.C.)⁹¹. Jonatán fue lo suficientemente hábil como para aliarse con el pretendiente seleúcida Alejandro Balas, por lo que sería finalmente nombrado sumo sacerdote. Los asmoneos conseguían así unir en su persona los dos poderes, el civil y el religioso, lo que sumado a la independencia paulatina *de facto* de Siria les otorgó un poder inmenso sobre el destino del pueblo judío. Jonatán morirá el año 143 y será sucedido por su hermano Simón, que será elegido sumo sacerdote por el pueblo en vez de ser nombrado por un gobernante extranjero⁹². Había comenzado la dinastía de los asmoneos.

⁹¹ Flavio Josefo interpreta su repentina muerte como un castigo divino; cf. *Antigüedades Judías* XII, 413.

⁹² Josefo dedica la primera parte del libro XIII de sus *Antigüedades Judías* a relatar estos hechos. Cf. también P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 265.

Los *hasidim* y la efervescencia religiosa

Palestina no fue inerte a los profundos cambios sociológicos, económicos y políticos que tuvieron lugar a causa de la penetración del helenismo en el Próximo Oriente. Se dio, por una parte, un extraordinario desarrollo que hizo que muchos judíos, especialmente de las clases aristocráticas, se identificasen con las formas culturales de raigambre griega, mientras que las clases bajas, ancladas en la cultura tradicional, y ajenas a la creciente prosperidad, albergaron no pocos recelos contra el helenismo.

La revuelta macabea del 167/166 a.C. marca un indudable punto de inflexión en las relaciones entre judaísmo y helenismo y en la misma identidad del pueblo judío. Supuso el afloramiento definitivo de tensiones y diferencias creadas durante décadas. La revuelta de Matatías y de sus hijos contra el poder seleúcida, representado en la persona de Antíoco IV, favoreció la fundación de una “asamblea de los justos” [*adat-hasidim*], que se unió al enfrentamiento contra la dominación helena. La importancia de los *hasidim* o justos y su implicación decisiva en la emergencia del movimiento apocalíptico, que probablemente existía con anterioridad pero que adquirió gran importancia a partir de las revueltas macabeas, se deja entrever, por ejemplo, en la redacción del Libro de Daniel, que parece proceder de estos círculos y que habría sido puesto por escrito en el momento del clímax de la revolución contra los seleúcidas. En cualquier caso, este aspecto genera un interrogante legítimo

sobre la relación entre los *basidim* y la apocalíptica. Si los *basidim* estuvieron fundamentalmente relacionados con el movimiento macabeo, que por lo que se refleja en I y II Macabeos no presenta una teología apocalíptica de fondo (al menos en sus rasgos básicos)⁹³, cabe preguntarse por su auténtica vinculación con ella y por hasta qué punto compartieron determinadas concepciones escatológicas.

Este interrogante no es fácil de responder, primero porque habría que distinguir el elemento histórico-político (el hecho de coincidir en una común oposición al poderío seleúcida y al desafío que, en general, la racionalidad griega representaba para el judaísmo) del propiamente teológico. Aunque ambos grupos pudieron estar de acuerdo en reivindicar la herencia judía frente a la cultura griega, esto no significa necesariamente que su modo de hacerlo fuese idéntico. Podían tener fines religiosos y políticos análogos sin por ello adoptar una misma teología en determinadas cuestiones.

Hengel⁹⁴ considera que los *basidim* se establecieron en clara oposición a la aristocracia sacerdotal del Templo de Jerusalén. De extracción social popular, se habrían ganado las simpatías de grandes masas de población, que se identificaban poco o nada con las clases sacerdotales dirigentes de Jerusalén, sumamente helenizadas. La conexión con las esperanzas del pueblo llano puede apreciarse, entre otros muchos factores, en

⁹³ Tendremos oportunidad de discutir el significado preciso del término “apocalíptica” en el capítulo cuarto.

⁹⁴ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 178.

la primacía que lo escatológico presentará para los *hasidim* y, en general, para todo el movimiento apocalíptico. Frente a una interpretación de la religión de Israel centrada en la identidad del pueblo y en el culto de Jerusalén, paradigmática del sacerdocio oficial y sancionada por Esdras y Nehemías a la vuelta del Destierro, los *hasidim* recogerían una tradición de honda imbricación en los escritos proféticos de la Biblia hebrea, la cual subrayaría el decisivo papel del futuro escatológico y de la orientación de la historia hacia un final de los tiempos en el que toda acción humana habrá de ser juzgada por el Dios omnipotente.

Las clases acomodadas de Jerusalén no tenían necesidad de una radicalización escatológica en la interpretación de la religión judía, y seguramente habrían preferido una hermenéutica más moderada de la religión de sus padres, con un cierto compromiso con las formas culturales y con la racionalidad procedentes del mundo griego. Por el contrario, las clases populares habrían simpatizado con una visión, la apocalíptica, que les daba una esperanza, al concebir una renovación futura del mundo y de la existencia terrena en la que Dios haría justicia a los que le han sido fieles, sin distinción de clases sociales. Pese a que no siempre pueda postularse un binomio inextricable entre acentuación de lo escatológico y clase social, no se puede negar que el mayor o menor acomodo

a la vida influye también en la adopción de una u otra perspectiva⁹⁵.

Para Hengel, en un principio los *hasidim* habrían respetado y promovido el estricto cumplimiento de la Ley, pero progresivamente se habrían replegado sobre sí mismos, y habrían conformado una comunidad o un movimiento de carácter penitencial, como se ve en determinados textos⁹⁶. Esta inclinación hacia lo penitencial también la encuentra Hengel en el ciclo henóquico. La crítica suele coincidir en señalar que el Libro Astronómico (I Henoc 72-82) se remonta al siglo III a.C.⁹⁷ (prueba de que la apocalíptica como tal es anterior a la revuelta macabea⁹⁸, aunque la emergencia de los *hasidim* con motivo de este conflicto le diese un impulso definitivo dentro de la idiosincrasia judía), pero la denominada “Epístola de Henoc” sería más tardía, y reflejaría una teología y una imaginería apocalípticas más asentadas⁹⁹.

⁹⁵ Sobre las implicaciones socio-políticas del mensaje escatológico, cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971 (especialmente el capítulo “escatología y política”).

⁹⁶ Cf. Dn 9, 4-19.

⁹⁷ Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 47.

⁹⁸ De hecho, el Apocalipsis de Isaías (Is 24-27) es post-exílico y apocalíptico, pero claramente anterior a la revuelta macabea, tema que analizaremos en el capítulo quinto.

⁹⁹ Hengel piensa que las admoniciones de la Epístola de Henoc (I Henoc 91ss.) entran en continuidad con la oración de Daniel en 9, 4-19, demostrando el genuino carácter penitencial del movimiento apocalíptico. Cf. M. Hengel, *op. cit.* 208.

Un testimonio de gran importancia para el estudio del surgimiento y del desarrollo de los grupos apocalípticos escindidos del judaísmo jerosolimitano es el denominado “Documento de Damasco” (DD). No se sabe a ciencia cierta si este documento narra el nacimiento del movimiento esenio o si se refiere a una escisión dentro de este movimiento¹⁰⁰. Según él, 390 años después de la destrucción del Templo de Jerusalén por Nabucodonosor II afloró una sensibilidad tendente a recuperar la quintaesencia del judaísmo puro. Estaríamos hablando, por tanto, de inicios del siglo II a.C., con anterioridad de la revuelta macabea, si tomamos literalmente la cifra de 390 años después de la destrucción del Templo.

Quizás como respuesta a la creciente helenización de las clases dominantes de Israel y a las tensiones sociales generadas en este período, una serie de grupos religiosos habrían decidido escindirse progresiva y en algunos casos abruptamente del judaísmo oficial. Se habrían considerado a sí mismos como representantes del Israel auténtico frente a la perversión/traición al Israel verdadero perpetrada por los sectores acomodaticios a la cultura y al poder griegos de Jerusalén. Unos 20 años después, un personaje conocido como “Maestro de Justicia” se habría unido a esa separación, y habría adquirido un rol preponderante en la definición de la identidad de estos grupos que pretendían recuperar el Israel auténtico, hasta que “con el paso del tiempo, este movimiento se organizó en comunidades gobernadas por normas muy rígidas”¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 248-9.

¹⁰¹ *Op. cit.* 251.

Por tanto, los grupos escindidos del judaísmo oficial habrían tenido como motivo fundamental no tanto la ilegitimidad de los asmoneos en la institución del sumo sacerdocio como, en primer lugar, el rechazo del auge del helenismo, que amenazaba con atentar contra los valores esenciales de la religiosidad de Israel. Bien es cierto que estos mismos grupos no fueron ajenos a la asimilación de elementos helenistas en sus concepciones teológicas (como el énfasis en el destino individual de la persona, o el acento en la sistematización de la historia en la línea de lo que Hengel llama “ilustración crítica” -*critical enlightenment*- provocado por el contacto entre el pensamiento judío y los cánones griegos de racionalidad¹⁰²), de las que también se han encontrado vestigios en pueblos próximo-orientales mucho antes del helenismo¹⁰³.

¹⁰² Cf. M. Hengel, *op. cit.* 208.

¹⁰³ Cf. noticia “Monumento al alma de hace 2800 años en Turquía”, por J. N. Wilford, *The New York Times*, edición española preparada por el diario *El País* el 4 de diciembre de 2008. La idea de alma separada del cuerpo, ajena al Israel tradicional, está atestiguada en Egipto. Pero si podía pensarse que Egipto era la excepción que confirma la regla de que en el Próximo Oriente antiguo no se creyó en un alma separada del cuerpo que eventualmente pudiese disfrutar de una vida inmortal, y que su paulatina asimilación a religiones como la judía se habría debido al influjo griego causado por el helenismo, los descubrimientos recientes de un equipo de arqueólogos de la Universidad de Chicago han obligado a realizar un replanteamiento de la cuestión. En 2008 se identificó en las ruinas de una ciudad amurallada en Zincirli, próxima a la frontera entre Turquía y Siria, una estela del siglo VIII a.C. en la que literalmente se puede leer: “Yo, Kuttamuwa, sirviente de[] rey] Panamuwa, soy quien supervisó personalmente la construcción de esta estela mientras aún vivía. La ubiqué en una cámara eterna [] y ordené un festín en esta

El fenómeno de los esenios, o esenismo, constituye uno de los movimientos más relevantes para entender las razones que llevaron a determinados grupos judíos a separarse del judaísmo oficial del Templo de Jerusalén, y la forma que adoptaron sus ideas teológicas. Las comunidades asentadas a orillas del Mar Muerto, generalmente identificadas con los esenios de que

cámara: un toro para [el dios] Hadad, un carnero para [el dios] Asmas y un carnero para mi alma que se halla en esta estela”. La última frase, “para mi alma que se halla en esta estela”, es la que ha llamado la atención de los estudiosos. En efecto: se trataría de la primera alusión a la concepción de un alma separada del cuerpo, un alma que reposa en la estela precisamente porque ha abandonado su sustrato corporal. La palabra empleada para designar el alma es el término arameo *nabsh*. El nombre del funcionario es indoeuropeo, lo que resulta comprensible teniendo en cuenta que la frontera entre Turquía y Siria fue un punto de interacción clave entre culturas indoeuropeas y semíticas. Cf. también el artículo de A. Archi, “The soul has to leave the land of the living”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 7 (2007), No 2, 169-195. En él expone el contenido de una tableta fragmentaria escrita en hitita antiguo que narra el viaje del alma al más allá, ya que el alma pertenece a los dioses. El texto describe la desolación de las almas en el más allá y también expresa la esperanza de que no todo termine con la disolución del cuerpo. En este relato el alma está desnuda, y en el más allá pierde todo lazo familiar: “en las culturas mesopotámicas, el reino de los muertos era visto como un lugar triste, al igual que en el mundo clásico” (*op. cit.* 176), y la muerte era más bien un nuevo nacimiento para el alma (*op. cit.* 189-190). Con todo, es difícil identificar un influjo directo de estas concepciones en la religión de Israel y, en concreto, en la apocalíptica, porque existe una disparidad cronológica evidente. Parece legítimo, por tanto, seguir suponiendo una influencia helenista en la idea de almas separadas en determinados escritos apocalípticos (cf. cap. 8, “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”).

habla Flavio Josefo, habrían creado una especie de sociedad relativamente autosuficiente con respecto al resto de Israel. Se han encontrado explotaciones agrícolas y cerámicas que con toda probabilidad se habrían usado para su subsistencia¹⁰⁴.

Sin embargo, la autosuficiencia y la separación del Israel oficial han sido puestas en tela de juicio por las excavaciones arqueológicas que recientemente se han llevado a cabo en Qumrán. Según los arqueólogos Y. Magen e Y. Peleg¹⁰⁵ no es verosímil pensar que obras que requerían de una gran inversión de recursos humanos y materiales, como las torres, piscinas, establos, canales para el suministro de agua y demás infraestructuras¹⁰⁶ que se han encontrado en Qumrán, fuesen edificadas por una comunidad radicalmente opuesta a los gobernantes asmoneos. Éstos jamás lo hubieran permitido ya que, en virtud de la información que nos proporcionan fuentes como Flavio Josefo¹⁰⁷, los asmoneos se caracterizaron por una gran intolerancia religiosa hacia facciones disidentes. El auge económico y social de la zona de Qumrán en época asmonea

¹⁰⁴ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 251.

¹⁰⁵ Cf. Y. Magen - Y. Peleg, "The Qumran Excavations: 1993-2004. Preliminary Report", Israel Antiquities Council 2007.

¹⁰⁶ Las obras habrían empezado a erigirse en la Edad del Hierro (fase A), y habrían sido continuadas en época asmonea (fase B, donde predomina el estilo griego, a principios del siglo I a.C., y fase C a mediados de ese mismo siglo), seguida por una fase D desde la conquista romana hasta un terremoto del 31 a.C., una fase E hasta la revuelta del 66 y una fase F hasta la revuelta de Bar Kocheba.

¹⁰⁷ Tal y como viene recogido en *Antigüedades Judías* XIII, 257-258, 398-411; XV, 253-254.

sólo podría explicarse, a juicio de estos autores, aceptando que las comunidades que se instalaron allí contaban con el beneplácito de los gobernantes de Jerusalén. Estos hechos les hacen concluir que Qumrán fue desarrollado por los propios dirigentes asmoneos como parte de un sistema de fortificaciones que se extendía a lo largo del valle del río Jordán, sin propósitos comerciales más allá de lo estrictamente militar/defensivo¹⁰⁸, función que no habría experimentado cambios significativos hasta la conquista romana de Judea. No tiene sentido, entonces, creer que Qumrán fue escogido para permitir que determinados grupos se aislasen del resto de Israel¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cf. Y. Magen-Y. Peleg, *op. cit.* 30.

¹⁰⁹ De hecho, dos importantes carreteras secundarias desde Jerusalén llevaban a este sitio, aunque tampoco estuviese localizado en una gran encrucijada de caminos. Y, por otra parte, la magnitud de las obras allí edificadas impide pensar que consistiesen en construcciones individuales para miembros de una especie de secta religiosa retirada al desierto. No pudo tratarse ni de una explotación agrícola rural ni de un monasterio para una secta que quería aislarse del resto de Israel, y la población del lugar no podría haber excedido el número de 20-30 personas, frente a la cifra de casi 250 que normalmente se barajaba en las hipótesis más tradicionales. A la objeción potencial de que las comunidades esenias de Qumrán se habrían asentado en lo que antes fue una explotación agrícola asmonea, estos arqueólogos responden que lo lógico es que se hubiesen instalado en la costa del Mar Muerto y no en el interior, relativamente alejados de la orilla, por ejemplo en Ain Feshka. ¿Por qué los asmoneos habrían decidido levantar una granja en Qumrán? No parece haber motivos suficientes que lo justifiquen.

La importancia del centro de producción cerámica hace pensar que Qumrán consistía, más que en un monasterio religioso separado del mundo, en un lugar de fabricación de utensilios cerámicos. Hay que explicar, entonces, a qué se debe la presencia de tantos manuscritos en las inmediaciones del sitio arqueológico. Para Magen y Peleg, habría que remontarse a tiempos de la primera revuelta contra los romanos, cuando diversos grupos involucrados en la lucha contra Roma habrían trasladado consigo, en su huida, objetos y documentos importantes, incluyendo esta serie de documentos, que habrían depositado en las cuevas de Qumrán para esconderlos. Serían, así pues, refugiados de la guerra contra Roma. Esto explicaría el amplio rango de fechas que las pruebas del carbono 14 han ofrecido para los rollos del Mar Muerto (desde el siglo III a.C. hasta el año 70), y el hecho de que los textos bíblicos no correspondan a una interpretación sectaria de la Biblia, sino a la versión de las sagradas escrituras judías que con mayor plausibilidad se manejaba en el judaísmo de la época.

Los textos sectarios de Qumrán habrían sido escritos no sólo por esenios, sino por otras sectas y corrientes religiosas de Israel¹¹⁰, lo que explicaría la disparidad de materiales hallados: escritos netamente apocalípticos, escritos sadoquitas y no apocalípticos como el Libro de los Jubileos.... A juicio de estos dos arqueólogos, las investigaciones sobre Qumrán se han basado más en hipótesis que en evidencias arqueológicas, ya que cuando se acude a estas últimas, la situación se asemeja más

¹¹⁰ Cf. Y. Magen-Y. Peleg, *op. cit.* 65.

al “trasfondo mundano” del judaísmo del II Templo que a una escisión espiritual retirada al desierto¹¹¹.

Con todo, es interesante advertir que la tesis de Magen y Peleg no niega la existencia de un grupo escindido, de naturaleza sectaria, dentro del judaísmo que pueda identificarse con los esenios. Lo que impugna es la convicción, bastante generalizada hasta el momento, de que ese grupo constituyera una comunidad organizada y autosuficiente, separada del Israel oficial, en el entorno de Qumrán, pero la existencia de un grupo separado con una teología propia no es puesta en cuestionamiento. De este modo, las conclusiones que se derivan del estudio de la teología reflejada en los manuscritos del Mar Muerto siguen siendo válidas para la caracterización de determinadas corrientes del judaísmo del II Templo que divergían en aspectos religiosos fundamentales de las interpretaciones oficiales.

Si el debate en torno a la naturaleza del esenismo no está en absoluto cerrado, máxime con los nuevos trabajos arqueológicos, tampoco lo está la discusión sobre la relación entre esenismo y apocalíptica, a saber, si los esenios fueron un subgrupo de un movimiento de mayor alcance llamado apocalíptica, o si se trata de movimientos distintos y ocasionalmente coincidentes en algunos aspectos teológicos.

¹¹¹ Cf. Y. Magen-Y. Peleg, *op. cit.* 66.

Parece comprobado que la apocalíptica surgió con anterioridad al levantamiento de los Macabeos contra Antíoco IV, ya que partes importantes del ciclo henóquico se remontan al siglo III a.C.¹¹². Resulta innegable, sin embargo, que la guerra contra Antíoco IV, convertida también en una guerra civil contra las facciones pro-sirias y pro-helenistas encabezadas por Menelao, suscitó aún más el desarrollo de una atmósfera sociológica, teológica y cultural apocalíptica. A inicios de la época macabea, apocalípticos y esenios habrían compartido un sentimiento de rechazo al judaísmo oficial. En palabras de Sacchi, “el movimiento apocalíptico se encontraba en posiciones bastante cercanas a las de los esenios a inicios de la época macabea. Aunque participó en su lucha, este movimiento no relacionó directamente la guerra macabea con la instauración del Reino de Dios. Su verdadero problema era el pecado de Israel, que no era entonces el de todos sino solamente el de las ovejas ciegas”¹¹³.

Pueden identificarse temáticas teológicas y géneros literarios comunes a la apocalíptica y al esenismo. Algunos ejemplos vienen dados por el énfasis en las guerras escatológicas que involucran al bien y el mal en un escenario cercano al dualismo, por la importancia que adquiere la división del tiempo en etapas claramente definidas que marcan un ritmo en el desarrollo de la historia, o por el interés en torno al origen del mal. El esenismo tiende a acentuar más el carácter

¹¹² Este aspecto será tratado con mayor detenimiento en el capítulo quinto.

¹¹³ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 260.

anticipado de la escatología, mediante la creencia de que los ángeles viven ya en la comunidad. Qumrán, por tanto, habría adaptado la tradición apocalíptica de Daniel y I Henoc de una manera propia y distintiva¹¹⁴.

La pregunta por la relación entre esenismo y apocalíptica es de gran relevancia para el tema que nos ocupa: la idea de la resurrección. Las posiciones entre los investigadores están, como analizaremos más tarde, enfrentadas. Por un lado, autores como G.W.E. Nickelsburg o J.J. Collins consideran que los esenios no creían en la resurrección, sino en un tipo de escatología anticipada, mientras que É. Puech piensa de otra manera al interpretar determinados fragmentos de los manuscritos del Mar Muerto como afirmaciones implícitas o incluso explícitas de la creencia en la resurrección de los muertos¹¹⁵, discrepancia que históricamente tiene su paralelo

¹¹⁴ Cf. F. García Martínez, “Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls”, en J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I “The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity”, Continuum, Nueva York 1998, 191. Como hace notar García Martínez, la relación entre apocalíptica y esenismo depende, en gran medida, de lo que entendamos por apocalíptica, porque si se acepta una definición laxa que circunscriba la esencia de lo apocalíptico a la revelación divina de un fin inminente de la batalla entre el bien y el mal, es fácil encontrar testimonios de ella en Qumrán (cf. *op. cit.* 162). El problema se complicaría si la definición de apocalíptica se restringiera y excluyera, por ejemplo, la presencia de una escatología anticipada, subordinándola necesariamente a una escatología consecuente o futura.

¹¹⁵ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 179: los manuscritos del Mar Muerto “no contienen ni un solo pasaje que pueda ser interpretado con absoluta certeza como una referencia a la resurrección o a la

con los testimonios de Flavio Josefo¹¹⁶ (quien atribuye a los esenios la creencia en la inmortalidad del alma pero no en la resurrección) y de Hipólito (quien sí sostiene que los esenios creían en la resurrección). Los apocalípticos, por el contrario, habrían albergado y en gran medida configurado la doctrina de la resurrección de los muertos, aunque la variedad de creencias escatológicas que se encuentran en el conjunto de sus escritos dificulta enormemente clarificar en qué consistían realmente sus ideas.

Las tesis de los arqueólogos Magen y Peleg sobre Qumrán poseen implicaciones relevantes para la elucidación de las doctrinas escatológicas del judaísmo del II Templo. Si, efectivamente, Qumrán no fue un lugar de aislamiento voluntario de una comunidad religiosa escindida del judaísmo oficial, sino que los manuscritos encontrados en las cuevas cercanas al Mar Muerto simplemente constituyen una colección de escritos religiosos reunidos por disidentes durante la guerra contra Roma a fin de protegerlos, la conclusión inmediata es

inmortalidad”; cf. J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres y Nueva York 1997, 123. De distinta opinión es É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, J. Gabalda et compagnie, París 1993, vol. II, quien discute extensamente diversos fragmentos de los manuscritos del Mar Muerto relacionados con la temática escatológica. Analizaremos con mayor detalle esta cuestión en el apéndice sobre los textos de Qumrán en la parte tercera.

¹¹⁶ Cf. C.D. Elledge, *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 2, para quien la importancia de Josefo reside en su “tendencia a describir como historiador aspectos de la fe judía referentes a la vida después de la muerte en su propia época”.

que las creencias escatológicas judías de la época eran notablemente confusas. Si grupos como los esenios no estaban totalmente separados de la sociedad judía, sino que presentaban un cierto grado de convivencia, difícilmente se les podrá atribuir una doctrina escatológica en exclusiva, como si únicamente profesasen esa doctrina o fuesen los únicos en asumirla. Habría que admitir la existencia de una gran variedad de creencias escatológicas en el judaísmo de los siglos III, II y I a.C., hasta prácticamente el final del período del II Templo.

El hecho mismo de que en la época se redactasen obras con perspectivas tan divergentes en lo que concierne a la vida eterna como Qohelet, Sirácida o las diferentes partes de I Henoc, indica que en realidad no se produjo un consenso en la escatología judía hasta después del año 70. Esto también explicaría la relativa ambigüedad de los rollos del Mar Muerto en torno a la vida eterna, que parece reflejarse en la presencia de simultánea de elementos tomados de la teología más tradicional, de la escatología anticipada o realizada y, posiblemente, de una escatología trascendente (en la línea de Puech), del mismo modo que dentro de un *corpus* de tendencia apocalíptica como es I Henoc coexisten creencias distintas como la inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos¹¹⁷. Sólo con el tiempo, y especialmente tras el año 70, se llegaría a una formulación escatológica más sistemática y excluyente con respecto a otras creencias.

¹¹⁷ Este aspecto será tratado con mayor detenimiento en el análisis de los textos que se puede encontrar en la parte tercera.

CAPÍTULO 2: LA RESURRECCIÓN Y LA RELIGIÓN DE ISRAEL

Toda tentativa de encuadramiento ideológico¹¹⁸ de un autor se topa siempre con serias dificultades. Sin embargo, y por razones de sistematicidad, en ocasiones es conveniente ofrecer una delimitación, por provisional y susceptible de enjuiciamiento crítico que sea, de las principales posturas que los investigadores más relevantes de la literatura contemporánea han adoptado en torno a una cuestión, en nuestro caso la que concierne a la emergencia y al desarrollo de la idea de resurrección en el judaísmo.

Cabe afirmar que existen tres posiciones fundamentales en la bibliografía reciente:

a) Hipótesis negativa: ruptura entre resurrección y tradición israelita.

b) Hipótesis positiva: continuidad entre resurrección y tradición israelita.

¹¹⁸ Por ideología, en este punto, nos referimos no a la “falsa conciencia”, sino al rango de ideas sobre una cuestión determinada, en este caso la explicación del origen de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo del II Templo.

c) Hipótesis complexiva: novedad de la resurrección (integración de las dos perspectivas anteriores, reconociendo la originalidad de la idea de resurrección e incluso la existencia de préstamos externos, al tiempo que subrayan su enraizamiento en las tradiciones de la religión de Israel).

Los autores cuya obra examinaremos pueden considerarse, de un modo u otro, como los investigadores más representativos de las distintas hipótesis que prevalecen, a día de hoy, en el esclarecimiento del origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo.

Como ejemplos paradigmáticos e influyentes de la primera tendencia encontramos a G.W.E. Nickelsburg, H.C.C. Cavallin y G. Vermes. Puede decirse que, para estos autores, la idea de resurrección constituye una ruptura radical con la idiosincrasia tradicional del pueblo de Israel respecto a la vida eterna. En vano se buscarán precedentes claros de esta doctrina en los pasajes centrales de la Biblia hebrea, ya que la creencia en la resurrección de los muertos y de la carne habría surgido en un contexto histórico determinado (el desafío del helenismo, agudizado en tiempos de Antíoco IV) y como respuesta al problema del justo sufriente, aunque con posterioridad se habría ido desligando de estas circunstancias iniciales para adquirir una entidad propia.

En el segundo grupo destacan, por la extensa base documental que acompaña sus respectivas investigaciones y por

el pormenorizado análisis histórico-crítico de gran cantidad de textos bíblicos e intertestamentarios, K. Spronk, É. Puech y J.D. Levenson. Los autores englobados en esta categoría consideran que, si bien determinados motivos de la imaginaria asociada a la idea de resurrección (como, por ejemplo, el de la inmortalidad astral) pueden tener su origen en préstamos exógenos de las culturas circundantes, la creencia en la resurrección es fundamentalmente un desarrollo interno a la religión del pueblo de Israel, y no entra en contradicción con las convicciones teológicas más firmes del judaísmo.

Finalmente, hemos introducido una tercera categoría, que agruparía a los investigadores que reconocen que, aun no teniendo la idea de resurrección por qué contradecir las creencias tradicionales del pueblo de Israel y pudiendo situarse en continuidad pacífica con algunos desarrollos teológicos previos (notablemente del profetismo), sí representaba una novedad, y en ella habrían sido esenciales también las nuevas situaciones sociohistóricas y los influjos de las culturas y religiones circundantes. Representantes destacados de esta tendencia son J.J. Collins y S. Beyerle.

Hipótesis negativa: ruptura entre resurrección y tradición israelita.

G.W.E. Nickelsburg¹¹⁹ ha analizado los principales textos con alusiones a la inmortalidad del alma y a la resurrección de la carne que se pueden encontrar en la literatura intertestamentaria. El planteamiento de Nickelsburg se basa, en lo fundamental, en un esquema que podríamos denominar temático: la identificación de los grandes temas teológicos y géneros literarios con los que viene asociado, de uno u otro modo, el concepto de resurrección, metodología que entronca con el tratamiento sistemático de la *Formgeschichte*. Se trata de descubrir patrones hermenéuticos detrás de los distintos textos

¹¹⁹ El libro *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, de G.W. E. Nickelsburg, publicado por primera vez en 1967, ha sido reeditado y ampliado: *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge 2006. También es interesante consultar, del mismo autor, la obra *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Fortress Press, Filadelfia 1981. A raíz de la re-edición del trabajo de Nickelsburg sobre el origen de la idea de resurrección en el judaísmo, aparecida en 2006, se han venido publicando numerosas reseñas, entre las que cabe destacar: D.W. Clanton Jr. (*Journal of Hebrew Scriptures* 8, 2008), para quien la mayor contribución de Nickelsburg es, quizás, “demostrar la variedad y vitalidad del pensamiento judío sobre este tema [la resurrección y la vida eterna] en el período del II Templo”, W. Blanton (*Journal for the Study of the New Testament*, 30 n. 5, 2008, 23-24); P.J.W. Schutte (*Hervormde theologiese studies*, 64 n. 2 Je 2008, 1075-1089); J.B. Whitley (*Horizons in Biblical Theology* 30, 2008, 89-90).

para así intentar responder a tres preguntas esenciales que enumera Nickelsburg:

1) ¿Han servido concepciones intrínsecamente diferentes como son la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma al mismo fin?

2) ¿Asumieron estas concepciones nuevas funciones teológicas con el tiempo?

3) ¿Por qué estas concepciones sólo se encuentran en algunos textos?

Podemos advertir cómo estos interrogantes son del todo oportunos. En efecto, la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma son dos ideas divergentes, si no antitéticas, y reflejan trasfondos culturales y religiosos distintos. Por ello, el investigador se enfrenta a un grave problema cuando, al acercarse a determinados textos de la literatura intertestamentaria, observa que con frecuencia se da una notable confusión entre la resurrección de la carne y la inmortalidad de alma, como si el mismo autor no fuese plenamente consciente de lo que implica cada una de estas nociones.

El elenco de textos sobre el que se concentra la investigación de Nickelsburg recoge prácticamente todo el abanico de la literatura referente a la resurrección de los muertos y a la inmortalidad del alma en el Antiguo Testamento y en los escritos intertestamentarios. La aproximación de

nuestro autor es, de esta manera, sumamente comprensiva, diseñada para no dejar de lado ninguna mención de estos conceptos escatológicos.

Nickelsburg comienza examinando el texto de Dn 12,1-3, que toma como la primera referencia totalmente nítida a la resurrección. El pasaje de Daniel se remonta, como señala un consenso casi unánime entre los exegetas, a la época de la persecución de Antíoco IV Epífanes, en torno al 164 a.C.¹²⁰ Las actuaciones del gobernante seleúcida en Palestina habrían provocado una reacción no sólo frente a la figura de Antíoco IV en el plano estrictamente político, sino también contra lo que representaba en la esfera de las creencias: un rechazo de la racionalidad helena y, por tanto, de la concepción griega de la inmortalidad del alma (que afecta tanto al alma justa como al alma impía). Es en esta atmósfera de rechazo del *logos* griego por parte de importantes grupos del judaísmo donde se debe ubicar la emergencia de una idea extraña a las creencias anteriores del pueblo de Israel: la resurrección de la carne. Pero, por otro lado, Nickelsburg atribuye el origen de la idea de resurrección a la progresiva individualización de la práctica religiosa y de la escatología que habría tenido lugar en Israel en esa época.

La vinculación de la idea de resurrección a la dolorosa experiencia de la persecución de Antíoco IV parece suponer que esta noción apareció de manera más bien súbita, casi sin

¹²⁰ Cf. capítulo quinto.

continuidad con las tradiciones precedentes de Israel. Pero hay que advertir, frente a Nickelsburg, que la explicación del nacimiento de la creencia en la resurrección mediante dos causas (la reacción frente al helenismo y la paulatina individualización de la práctica religiosa) esconde una cierta contradicción. No se ve fácilmente cómo se compaginan ambas propuestas. Por un lado, una reacción que involucra a amplios sectores del judaísmo en su lucha contra la idiosincrasia griega y, por otro, una pérdida del sentido de colectividad que habría hecho que la *restauratio* de Israel, predominante en el Antiguo Testamento, fuese sustituida por la *resurrectio* del individuo.

En efecto, si nos preguntamos por la procedencia de esta tendencia hacia la individualización que se habría intensificado en el siglo II a.C., la respuesta estará relacionada con la infiltración de elementos de la misma racionalidad helena contra la que se está combatiendo, ya que el concepto de individuo que goza de una consistencia antropológica e histórica prescindiendo de la comunidad no es genuinamente israelita, sino griego. La reflexión sobre el individuo en los planos ético, religioso y cosmológico halló un desarrollo mucho mayor en la filosofía griega que en la religiosidad hebrea, en la cual el individuo era contemplado sobre todo desde la perspectiva de su pertenencia a la comunidad de los padres, de cuyas prácticas y creencias era partícipe. El rechazo a la racionalidad helena o no habría sido tan radical, o habría perdido de vista que en el surgimiento de la idea de resurrección se estaban admitiendo, aun de forma inconsciente, elementos de esa racionalidad.

En lo que respecta a la individualización de la escatología, Nickelsburg enfatiza la novedad de la resurrección que aparece en Daniel, frente a posibles precedentes tomados del Antiguo Testamento. Para Nickelsburg, si bien es cierto que el lenguaje del Apocalipsis de Isaías (capítulo 26) habría podido inspirar decisivamente el texto de Daniel, no se puede perder de vista que en Daniel hay una resurrección verdaderamente universal, que afecta a justos e impíos, y una resurrección concebida no como una defensa o vindicación del justo, sino como un medio para que todos sean juzgados.

Más relevante aún que Is 26 en la génesis de la idea de resurrección de los muertos en Daniel habría sido, para Nickelsburg, la relectura de Is 66 en un contexto de persecución. Is 66 habla del doble destino del justo y del impío, lo que sumado a la fe incommovible en el poder creador de Dios, capaz de renovar los cielos y la tierra y de hacer renacer a la nación, habría delineado la nueva creencia en la resurrección. El sufrimiento del justo durante la persecución de Antíoco IV presentaba un problema que no era, desde luego, desconocido para la teodicea hebrea, pero que reaparecía con mayor fuerza si cabe: ¿cómo es posible que el impío logre destruir la voluntad del justo de cumplir la Ley de Dios? ¿Acaso el justo se limita a morir sin más y a participar de un destino escatológico que no difiere en gran medida del destino del impío? La contradicción entre la tesis del triunfo del justo y la antítesis del triunfo del impío habrían alumbrado una nueva síntesis teológica: la idea de resurrección como prolegómeno al juicio de Dios, de naturaleza particular en consonancia con la dinámica de

individualización de la escatología de Israel a la que ya se ha referido Nickelsburg. La resurrección emerge como una condición de posibilidad de que se dé el juicio: “la resurrección está al servicio del juicio”¹²¹.

La resurrección, instrumento para la realización del juicio de Dios sobre las acciones de los hombres, representaría la síntesis teológica que una situación tan compleja como la persecución de Antíoco IV demandaba, situación que podía socavar los cimientos de la religiosidad de Israel. Aunque tendremos oportunidad de detenernos más adelante en este aspecto, no pocos autores han expresado sus discrepancias con el esquema “dialéctico” de Nickelsburg a la hora de dar razón del surgimiento de la idea de resurrección¹²², en particular porque no resulta adecuado para explicar por qué no todos los grupos judíos la aceptaron de inmediato.

La estructura de Daniel sería, por tanto, la siguiente: necesidad de juicio, que lleva pareja la necesidad de resucitar para ser juzgado. En Daniel, sin embargo, no contemplamos una resurrección estrictamente universal: el texto de Dn 12,2 dice “muchos de” (*rabim mishné... polloi ton...*), y Nickelsburg considera que la resurrección es una noción funcional en Daniel que sirve para solucionar el problema de los que tuvieron un fin injusto en esta vida, pero que por el momento no se inscribe dentro de una reflexión escatológica de mayores pretensiones:

¹²¹ G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 23.

¹²² Cf. J.D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven y Londres 2006, 194.

“el libro no es un tratado general de teodicea. Trata específicamente de los problemas suscitados por la controversia helenístico-hasídica y la persecución de Antíoco”¹²³, y sólo con el tiempo se extenderá la idea. La perspectiva que propicia el concepto de resurrección habría sido, en consecuencia, local/situacional, pero como en tantas otras ocasiones, una óptica tan aparentemente reducida no habría sido óbice para el desarrollo de una idea de innegable trascendencia.

Nickelsburg señala que las referencias a la resurrección en un contexto de persecución vuelven a aparecer en el Testamento de Judá 25,4: “los que mueren a causa del Señor despertarán”. La resurrección, prosigue Nickelsburg, se establece como garantía de que el cumplimiento de lo mandado por el Señor no conduzca a la muerte, sino que a la larga lleve a la vida, aunque el Testamento, más que una situación de persecución, lo que trasluce es una preocupación por la renovación de Israel: “su resurrección está motivada no por necesidad, sino por derecho”¹²⁴. Otros textos relacionados con el pasaje de Daniel que Nickelsburg menciona son Asunción de Moisés 10 y Jubileos 23.

En cuanto al contraste con la mentalidad helena, Nickelsburg expone cómo la persecución del justo es un motivo recurrente en la literatura veterotestamentaria e intertestamentaria. Tanto en Sab 1-6 (la justicia de Dios traerá

¹²³ G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *ibid.*

¹²⁴ *Op. cit.* 42.

vida e inmortalidad) como en las diferentes historias de las condenas injustas del piadoso (José en Egipto, Ahikar, Mordecai, la condena de Daniel, la condena de Susana...) subyace una finalidad sapiencial y, al igual que en los cantos del Siervo del deuteró-Isaías, una exaltación del justo sufriente: “nuestro análisis ha mostrado que el siervo y los protagonistas en las historias sapienciales son figuras análogas”¹²⁵. De hecho, Nickelsburg consagra gran parte de su estudio al esclarecimiento de la temática de la exaltación del justo en sus paralelos proféticos, sapienciales e intertestamentarios (especialmente I Henoc 62), poniendo de relieve que la resurrección es también una prueba de la soberanía de Dios sobre todo lo creado: Él es quien juzga y exalta y la resurrección, en este sentido, constituye una concreción de la sistematización de la creencia en el señorío universal de Yahvé, que tiene una raigambre profética evidente. Este planteamiento es a todas luces nuclear al relato de II Mac 7: el sufrimiento no significa abandono divino. Y la óptica de la exaltación del justo persiste en los escritos intertestamentarios más tardíos, como II Baruc 49-51.

En lo concerniente a Qumrán, es de notar que las consideraciones llevadas a cabo por Nickelsburg han sido relativizadas por el exhaustivo estudio de É. Puech, al que nos referiremos más adelante. Para Nickelsburg (como para J.J. Collins¹²⁶), los manuscritos del Mar Muerto “no contienen ni un solo pasaje que pueda ser interpretado con absoluta certeza

¹²⁵ *Op. cit.* 66.

¹²⁶ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 123.

como una referencia a la resurrección o a la inmortalidad”¹²⁷. Los *Hodayot*, los himnos de la comunidad, más que de resurrección hablarían de una escatología realizada en la participación presente de la vida futura: “las bendiciones del *ésjaton* ya son una realidad para el autor del himno de Qumrán”¹²⁸. De hecho, Nickelsburg recalca que el tema de la muerte aparece poco en Qumrán, lo que explicaría el escaso o nulo tratamiento de la idea de resurrección.

De manera conclusiva, podríamos afirmar que para Nickelsburg la resurrección se manifiesta como una exigencia teológica suscitada por el problema fundamental de la teodicea clásica, el sufrimiento del justo, que se agudizó durante la crisis experimentada en tiempos de Antíoco IV. La religión judía necesitaba nuevas repuestas y de gran envergadura para afrontar una temática especialmente compleja y poco pacífica: la exaltación futura del justo. La idea de resurrección emerge como una brillante síntesis teológica que incorporaba la religiosidad tradicional de Israel en una nueva perspectiva. Lo importante no es tanto el modo en que se vaya a producir la resurrección (si cabe hablar en términos de realismo de la carne o de una mera resurrección del espíritu), sino el significado profundo de la resurrección como mecanismo de reivindicación de la herencia del justo en la vida terrena, que merece la recompensa de Dios.

¹²⁷ G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 179.

¹²⁸ G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 190.

Una perspectiva similar es la que adopta *H.C.C. Cavallin*¹²⁹. Los textos que propone no difieren sustancialmente de los examinados por Nickelsburg, salvo algunas excepciones. Cavallin cita Dn 12,2 y Dn 12,13 como los principales textos veterotestamentarios que darían cuenta de la creencia en la resurrección. A continuación, divide su estudio no en base a la temática de los textos sino tomando como punto de partida su procedencia geográfica y cultural. De esta manera, Cavallin distingue dos grandes grupos: los textos del judaísmo palestinese y los textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora.

Entre los primeros, cabe destacar el ciclo de Henoc, los Testamentos de los Doce Patriarcas, los Salmos de Salomón o los manuscritos de Qumrán. Es de notar, en este punto, que Cavallin encuentra uno o a lo sumo dos textos de los manuscritos del Mar Muerto que reflejen claramente la creencia en la resurrección (4Q181 1 II 3-6, 4QPsDn 38-40). También incluye Vida de Adán y Eva (con el Apocalipsis de Moisés), el Libro de las Antigüedades Bíblicas o Pseudo-Filón, IV Esdras, II Baruc, el Apocalipsis de Abraham, el Testamento de Abraham, el Apócrifo de Ezequiel, así como un análisis de las inscripciones más significativas que los arqueólogos han hallado en Palestina.

¹²⁹ La primera parte del libro *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*¹²⁹, Gleerup, Lund 1974, de H.C. C. Cavallin, se titula "An Enquiry into the Jewish Background", y recoge un detallado análisis de los textos intertestamentarios concernientes a la creencia en la resurrección de los muertos.

La exposición de los textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora que hace Cavallin se inicia con el estudio de los pasajes de la Biblia de los LXX que se apartan del original hebreo, de tal modo que dejan entrever la creencia en la resurrección como fondo teológico que ha inspirado la traducción griega. También incluye el segundo libro de los Macabeos, IV Macabeos, el Libro de la Sabiduría, los escritos de Filón de Alejandría (que no hablarían de resurrección de la carne sino de inmortalidad del alma), los testimonios de Flavio Josefo (que escribe para gentiles sobre las creencias de ultratumba de fariseos y esenios), los Oráculos Sibílicos, el Pseudo-Focílides, José y Asenet, el Testamento de Job, II Henoc (el Henoc eslavónico) y determinadas inscripciones de tumbas de judíos de la Diáspora que aluden a la vida post-mortem aunque no manifiesten claramente la creencia en la resurrección.

Estudiando este conjunto de textos, tanto los de origen palestinoses como los surgidos en el ambiente de la Diáspora judía, Cavallin concluye que en ningún momento hizo su aparición una antropología unitaria, sino que en su aproximación a la idea de vida post-mortem “el escritor se propone afirmar que la personalidad sobrevive”¹³⁰, pero no se puede esperar una mayor especificación o precisión en el modo en que la personalidad sobrevive, porque no existe una perspectiva unificada sobre la estructura del ser humano.

¹³⁰ H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 212.

Cavallin encuentra tres motivos recurrentes en los textos de la literatura intertestamentaria que ha examinado:

1) La inmortalidad astral de los justos (Dn 12,13; I Henoc 104, 2; Sab 3,7; IV Esdras 7,97; Libro de las Antigüedades Bíblicas 33,5), que aparece ya en algunos pasajes del Antiguo Testamento (como Dt 12,3), pero que también podría reflejar el influjo de los teologúmenos orientales.

2) La ascensión o exaltación del justo, que remite a Is 52,13.

3) El tema de los santos de Israel, de raigambre veterotestamentaria.

Cavallin enumera doce importantes tesis como colofón de su investigación¹³¹:

1) “Obviamente no existe una única doctrina judía sobre la vida después de la muerte en el período que se está considerando”¹³².

¹³¹ *Op. cit.* 199-201.

¹³² Este aspecto también lo subraya S. Mowinckel: “These ideas were never systematically arranged; and any attempt so to present them would only result in an artificial picture” (*He that Cometh*, Blackwell, Oxford 1959, 267).

Los textos examinados por Cavallin demuestran que, en efecto, el judaísmo del II Templo no conoció una escatología uniforme. Esta escatología no existe ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura intertestamentaria. Hay, al menos, tres grandes perspectivas: la más antigua que concibe el *Sheol* como el destino común de todos los hombres, la óptica de la resurrección de la carne y la óptica de la inmortalidad del alma.

2) “Estas ideas, en parte contrarias, en parte armonizables, pero en realidad raramente armonizadas, no sólo cambian de una corriente de tradición a otra, sino que parecen haber sido simplemente yuxtapuestas en los mismos escritos e incluso en pasajes muy cercanos entre sí”.

La resurrección y la inmortalidad del alma pueden comparecer conjuntamente en determinados escritos (por ejemplo, en IV Esdras 7), lo que indica que cuando se redactaron estos escritos no se había producido una reflexión sistemática sobre antropología y escatología, sino que la confluencia de ideas de distinto origen (griego, hebreo antiguo, oriental...) sólo refleja una creencia en la persistencia de la personalidad después de la muerte. El problema se agudiza cuando se consideran la escatología general (la consumación del mundo) con la escatología particular (la resurrección, el juicio y la retribución individuales), que en escritos como IV Esdras se han intentado conciliar en base a la idea de un estado intermedio entre la escatología individual y la escatología general.

3) Por tanto, las imágenes o símbolos particulares no eran lo más importante, lo que hace necesario “desmitologizar” los textos para extraer lo verdaderamente relevante.

Para entender adecuadamente esta tesis es necesario recordar que la obra de Cavallin fue publicada a principios de los años '70, tiempo en que la propuesta de desmitologización [*Entmythologisierung*] de R. Bultmann¹³³ y de la Escuela de

¹³³ La desmitologización aboga por dejar a un lado los elementos mitológicos que se encontrarían en lo primitivos escritos cristianos y que harían incompatible el anuncio del Evangelio con la mentalidad y la racionalidad del hombre moderno. La obra de Bultmann constituye una asimilación de la filosofía existencialista (notablemente, de la analítica existencial de M. Heidegger) a la teología cristiana. Cf. K. Jaspers – R. Bultmann, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, Noontday Press, Nueva York 1958. En la línea de Bultmann se sitúa también la obra del teólogo alemán F. Gogarten (1887-1968), profesor primero en Jena y después en Göttingen y autor de libros como *Politische Ethik* (1932), *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952) o *Entmythologisierung und die Kirche* (1953), y que ha dado lugar a la denominada “teología de la secularización”. Sobre la interpretación bultmanniana de la fe en la resurrección de los muertos, cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus-Verlag Hubert Fingen, Essen 1969, 109-125. Un problema fundamental que todo eventual proyecto de desmitologización se ve obligado a abordar es el de la definición del “mito”. ¿Qué es, en efecto, un mito? ¿Todo discurso humano alcanza la categoría de lo mítico? ¿Es suficiente una caracterización desde la perspectiva del estudio de los ritos, o desde lo mitopoyético, o desde el estudio del inconsciente? Parece claro, como escribe R. Barthes, que la mitología presenta al menos dos dimensiones: una formal-semiológica (que podríamos asociar con lo sincrónico) y una histórico-ideológica

Marburgo dominaba el panorama teológico y exegético internacional.

4) La resurrección corporal no prima en la mayoría de los documentos.

En realidad, de pocos textos escatológicos del Antiguo Testamento y de la literatura intertestamentaria puede decirse que contengan referencias explícitas a la resurrección de la carne, y que ésta no se confunda meramente con una resurrección espiritual. Además, la mayoría de estos textos se enmarcarían en los que Cavallin ha clasificado como pertenecientes al judaísmo palestínense (Dn 12,2, la Vida de Adán y Eva, el Libro de las Antigüedades Bíblicas, IV Esdras, II Baruc...).

5) La resurrección, más que con una dimensión material, se asocia con una glorificación divina del justo.

Nickelsburg ya había puesto de relieve cómo la idea de resurrección, tanto en las primeras referencias

(conectada con lo diacrónico; cf. R. Barthes, *Mythologies*, Hill and Wang, Nueva York 1972, 112). En este sentido, todo mito exhibe unos elementos estructurales constantes que reproducen situaciones humanas universales, pero la expresión de estas situaciones viene mediada por el escenario histórico. Para una aproximación estructuralista al estudio del mito, cf. R.A. Segal (ed.), *Structuralism in Myth: Lévi-Strauss, Barthes, Dumézil, and Propp*, Garland Pub, Nueva York 1996; R. Barthes, *Mythologies*, Hill and Wang, Nueva York 1972, 112.

veterotestamentarias como en los testimonios intertestamentarios más antiguos, posee un carácter funcional con respecto a la exaltación del justo sufriente por parte de Dios, elemento temático que entronca con la literatura profética anterior. La reflexión sobre la resurrección en clave antropológica sólo vendrá más tarde.

6) Las fuentes palestinas no enfatizan la inmortalidad del alma.

Los escritos más importantes del judaísmo de habla griega de la Diáspora, como las obras de Filón de Alejandría o el Libro de la Sabiduría, no mencionan la resurrección de la carne, sino que parecen centrarse exclusivamente en la idea de la inmortalidad del alma, tan importante en la filosofía griega (órfica, pitagórica y platónica)¹³⁴. Por el contrario, la tendencia de las fuentes palestinas es la inversa: la inmortalidad del alma no es un concepto central, aunque cabría matizar esta tesis aludiendo a diferentes pasajes del ciclo de Henoc como I Henoc 22¹³⁵, donde se dan referencias explícitas al carácter imperecedero de los espíritus de justos y de impíos.

¹³⁴ Para una introducción a las concepciones de pitagóricos, platónicos y órficos sobre el más allá, cf. G. Reale – D. Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. I Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona 1995.

¹³⁵ Así, en I Henoc 22, 9-11 leemos:

“Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos. Así se separan las almas de los justos, [y permanecen] allí [donde] hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz. Del mismo modo se ha hecho [un lugar] para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la

7) En Qumrán existe una escatología anticipada, de inmortalidad o resurrección ya realizadas.

En este punto, Cavallin coincide con Nickelsburg y con J.J. Collins aunque, como hemos apuntado, el trabajo de É. Puech obliga a prestar atención a determinados textos de Qumrán que probablemente reflejen la creencia en la resurrección de los muertos.

8) El final inminente de la historia cobra gran importancia en estos escritos, aunque IV Macabeos, Filón de Alejandría y el Testamento de Abraham se centran en el destino de individuo.

La escatología general y su idea de consumación de la historia están intrínsecamente unidas a la idiosincrasia apocalíptica, como tendremos oportunidad de analizar con mayor detalle¹³⁶. De hecho, difícilmente se puede entender el surgimiento de una creencia como la de la resurrección sin el desarrollo paralelo de una teología de la historia. La preocupación escatológica de los escritos apocalípticos atañe a la historia como un todo y al final del mundo. Los escritos

tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida. Aquí son apartadas sus almas, en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, [para] venganza, tormento y castigo de esas almas de los que eternamente maldicen. Aquí los atará [Dios] por la eternidad (9-11)". Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. IV.

¹³⁶ Cf. capítulo cuarto.

imbuidos del ambiente cultural griego, como las obras de Filón de Alejandría o IV Macabeos, no confieren tanta importancia a la temática de la consumación de la historia, que implica una perspectiva de linealidad en el decurso del tiempo que, en principio, resultaba ajena a la mentalidad helena¹³⁷. El interés por el destino del individuo prima sobre el interés por el destino de la historia como un todo. En cualquier caso, y como ha puesto de relieve Cavallin, ambas perspectivas, la general y la individual, también coexisten en determinados escritos, lo que genera no pocos problemas de interpretación.

9) En estos escritos tiene lugar una armonización entre el final común de la historia y la salvación inmediata para el individuo.

Este aspecto ya ha sido mencionado a colación de IV Esdras y de su noción de “estado intermedio”, una propuesta de solución para la aparente imposibilidad de conciliar el juicio y el destino del individuo con el juicio y el destino de la historia como un todo.

10) El “estado intermedio” supone una armonización entre las dos perspectivas (la de la escatología general y la de la escatología individual o particular).

¹³⁷ Sobre este aspecto, cf. 4,4: “historia, periodización y tiempo en la apocalíptica”.

En palabras del propio Cavallin, “parece haber una tendencia en IV Esdras a intentar combinar y armonizar diferentes ideas escatológicas, en cuanto describe el estado intermedio, armonizando la resurrección al final del tiempo con la retribución inmediata después de la muerte”¹³⁸.

11) “El tema más consistente en todos los tipos de textos es, por supuesto, el del juicio y el de la retribución final”.

Cavallin, como Nickelsburg, reconoce que la idea de resurrección constituyó inicialmente una especie de herramienta funcional para expresar la noción de juicio y de reivindicación del justo a pesar de su sufrimiento terreno. No es de extrañar, por tanto, que en la mayoría de los textos examinados la resurrección venga en paralelo al juicio escatológico.

12) La canonización rabínica de la resurrección de los muertos culmina un proceso que empieza en la literatura intertestamentaria temprana.

Al igual que Nickelsburg, Cavallin defiende el origen de la idea de resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria temprana, a finales del siglo III a.C. y sobre todo a lo largo del siglo II a.C., con una continuidad restringida con las concepciones escatológicas del Antiguo Testamento.

¹³⁸ H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 84.

A la hora de realizar una valoración de la obra de Cavallin hay que tener en cuenta que los cambios de apreciación en las tendencias teológicas y exegéticas obligarían a matizar algunas de sus tesis (como, por ejemplo, las que reflejan como trasfondo un proyecto de desmitologización en sentido bultmanniano¹³⁹), pero lo cierto es que su planteamiento esconde una perspectiva que no se puede ignorar: las divergencias entre las diferentes concepciones escatológicas presentes en la literatura veterotestamentaria e intertestamentaria, sin que prevalezca claramente ninguna de ellas, hacen necesario que tanto el teólogo como el exegeta busquen el núcleo conceptual subyacente a estas concepciones por encima de las representaciones particulares que hayan podido adoptar. Este núcleo es, para Cavallin, la exaltación o glorificación divina del justo (recogida en la tesis quinta). La resurrección de los muertos constituiría un “teologúmeno” destinado a proporcionar una representación simbólica de la idea de que la justicia divina no puede dejar al justo desamparado ante una muerte inmerecida.

A nivel estrictamente filosófico, es interesante notar cómo este intento de llegar a la esencia de la escatología del

¹³⁹ La propuesta de una lectura desmitologizada de las ideas de resurrección y de inmortalidad del alma ha sido señalada también por K. Stendahl: “la inmortalidad y la resurrección en sus contextos originales son ideas que requieren de una interpretación creativa y desmitologizadora si quieren integrarse en algún patrón del pensamiento del siglo XX”. Cf. K. Stendahl (ed.), *op. cit.* 5.

judaísmo pre-rabínico, más allá de las representaciones simbólicas que se han ido sucediendo, guarda una estrecha relación con la apelación de la filosofía de G.W.F. Hegel a trascender la representación para alcanzar el concepto, y así retener el contenido universal¹⁴⁰. En cualquier caso, resulta extremadamente complicado, aunque no imposible, desligar del todo simbolismo e idea para así reconocer la escatología en su dimensión más genuina.

De modo esquemático, puede afirmarse que *G. Vermes* prosigue la línea de investigación marcada por Nickelsburg y Cavallin, la cual contempla la resurrección de los muertos como una creación tardía en el judaísmo, cuya finalidad sería la de representar la idea de una recompensa post-mortem para el justo, en la línea de la exaltación/glorificación divina del que ha sido recto en vida. Vermes sostiene que “la resurrección es incuestionablemente uno de los conceptos más importantes e intrigantes de la fe cristiana (...). En el judaísmo del Antiguo Testamento, la resurrección hizo sólo unas apariciones tardías y veladas, probablemente no antes del final del siglo tercero a.C.”¹⁴¹, pero resulta innegable que, con rapidez, esta creencia de aparición tardía y velada acabó convirtiéndose una noción

¹⁴⁰ Así, en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* Hegel considera el concepto como “el contenido formal, universal, de los hechos” (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, traducción de J. Gaos, Altaza, Madrid 1997, 41).

¹⁴¹ G. Vermes, *The Resurrection*, Doubleday, New York 2008, xvi. Sobre la obra de Vermes, cf. las recensiones de R. J. Miller (*Catholic Biblical Quarterly*, 70 n. 4 O 2008, 848-849); J. Byron (*Ashland Theological Journal*, 40 2008, 98-100).

central del judaísmo. Y, en cualquier caso, la emergencia tardía de la idea de resurrección no se debe, piensa Vermes, a un préstamo exógeno, a modo de importación ideológica en la historia de las religiones, sino que “la resurrección o, más exacto, la resurrección corporal, es a todas luces una idea judía”¹⁴².

Vermes muestra cómo la idea de resurrección comenzó como metáfora del renacimiento de la nación, en Ez 37: “el sueño de los israelitas bíblicos, especialmente en la época pre-exílica –antes del siglo VI a.C. - era disfrutar de una vida feliz, larga y en temor de Dios junto con sus familias, y esperar al final, tras haber alcanzado la plenitud de los años, unirse pacíficamente a sus predecesores en la tumba de los ancestros”¹⁴³. Aunque la teología tradicional de Israel albergaba la esperanza en una presencia continua con el Señor, como se puede apreciar en algunos Salmos (en particular, en Sal 73,23), “para la mayoría de los judíos del período del Antiguo Testamento –las excepciones pertenecen a los últimos doscientos años de la era pre-cristiana y al primer siglo d.C. - la sepultura marcaba el final de la historia de un hombre”¹⁴⁴.

Paulatinamente empieza a surgir la distinción entre justo e impío en relación a la muerte, y en Is 26,19 se habla de la victoria sobre el Sheol como forma de reanimar los cuerpos de los justos. Es decir, la resurrección cumpliría aquí el papel de

¹⁴² G. Vermes, *op. cit.* xvi.

¹⁴³ *Op. cit.* 7.

¹⁴⁴ *Op. cit.* 14.

actuar como recompensa para los justos, como un mecanismo de aplicación de justicia por parte de Dios hacia quienes la merecen. Con Daniel, la resurrección se transforma en una realidad casi universal y viene seguida del juicio. Vermes resalta que el concepto de resurrección fue menos problemático para el judaísmo palestinese, a diferencia del judaísmo más helenizado de regiones como Alejandría, donde la influencia de la filosofía griega era mayor.

En la literatura intertestamentaria el marco de comprensión de la muerte cambia por completo. En obras como los Salmos de Salomón o II Baruc se expresa la creencia en la resurrección de los muertos, aunque reservada en exclusiva para el justo. No se puede negar, sin embargo, que en otras obras intertestamentarias como Pseudo-Focílides o Filón de Alejandría es la inmortalidad del alma y no a la resurrección la noción predominante. Y con respecto a Qumrán, “el resultado del estudio de los textos de Qumrán, tanto del tema de la vida eterna en general como de la resurrección en particular, es bastante frustrante”¹⁴⁵. De hecho, Vermes (que reconoce el exhaustivo trabajo llevado a cabo por É. Puech en el estudio de los manuscritos del Mar Muerto que aluden a las convicciones escatológicas de la comunidad de Qumrán) sólo ve en 4Q 521, fragmento 2ii, línea 12 una probable referencia a la resurrección: “cura a los heridos y revive a los muertos y trae buenas noticias para los pobres”.

¹⁴⁵ *Op. cit.* 44.

Hipótesis positiva: continuidad entre resurrección y tradición israelita.

K. Spronk ha abordado de manera extensa el tratamiento comparativo entre las concepciones de ultratumba existentes en Israel y las propias de las civilizaciones circundantes, aspecto del todo necesario para contextualizar la escatología hebrea¹⁴⁶.

A juicio de Spronk, ni Egipto, ni Persia, ni Grecia, ni Canaán ofrecen una plataforma adecuada para encontrar la raíz de la creencia judía en la resurrección de los muertos. Ésta idea tendrá que explicarse no en base a factores exógenos, sino a *factores endógenos* y a un desarrollo interno dentro de las concepciones religiosas del antiguo Israel. La pregunta se refiere, por tanto, a los factores que, en el seno del yahvismo, permitieron alumbrar una idea, la de resurrección de los muertos, que contrastaba de modo evidente con la fe primitiva en el destino común de todos los individuos, con independencia del valor moral de sus acciones, al Sheol, descartando todo hábito de vida futura y menos aún de recuperación del cuerpo terreno.

¹⁴⁶ Cf. K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Butzon und Becker, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986. Cf. también la recensión de la obra de Spronk elaborada por M.S. Smith y E. Bloch-Smith (*Journal of the American Oriental Society*, 108 n. 2 Ap-Je 1988, 277-284).

Para Spronk, “los factores dentro del yahvismo que normalmente se supone que llevaron en último término a la creencia en la vida futura beatífica pueden resumirse en un creciente sentido de individualidad, junto con la creencia en el poder y en la justicia de Yahvé y la esperanza en una comunión duradera con Yahvé”¹⁴⁷. El primer argumento, el de la progresiva individualización de la fe y de la praxis religiosas, lo hemos visto ya en G.W. E. Nickelsburg, aunque este autor enfatizaba que experiencias históricas traumáticas para la autoconciencia judía, como la persecución de Antíoco IV, habrían sido igualmente responsables de la emergencia de la creencia en la resurrección.

Lo cierto, prosigue Spronk, es que “Dt 32,39¹⁴⁸; I Sam 2,6¹⁴⁹; Am 9,2¹⁵⁰ y Sal 139,18¹⁵¹ son interpretados por la mayoría de los investigadores como indicaciones tempranas de la convicción de que el poder de Yahvé también se extiende a los muertos y al más allá”. Los textos en cuestión reflejan, precisamente, una puerta abierta en la primitiva religión de Israel a la esperanza en una vida futura beatífica.

¹⁴⁷ *Op. cit.* 72.

¹⁴⁸ “Ved ahora que yo, sólo yo soy, y que no hay otro Dios junto a mí. Yo doy la muerte y doy la vida (*aní amit wabayeb*), hiero yo, y sano yo mismo”.

¹⁴⁹ “Yahvé da muerte y vida, hace bajar al Sheol y retornar (*waya'l*)”.

¹⁵⁰ “Si fuerzan la entrada del Sheol, mi mano de allí los sacará (*misham yadé tiqabem*); si suben hasta el cielo, yo los haré bajar de allí”.

¹⁵¹ “¡Son más, si los recuento, que la arena, y al terminar todavía estoy contigo (*we'odí ymaj*)!”

La búsqueda de precedentes veterotestamentarios a la creencia en la resurrección de los muertos no es en absoluto nueva. Si bien los autores reconocen que la escatológica más antigua de Israel no vislumbraba la resurrección como tal, no son pocos¹⁵² los que hallan en determinados pasajes de la Biblia hebrea elementos que pueden vincularse con la fe posterior. Ya Sellin, en 1919¹⁵³, conectaba el ascenso de Henoc y de Elías con Dn 12,3 y su idea de inmortalidad astral.

La dinámica general de individualización de la religiosidad israelita, causante de que la escatología no se concibiese únicamente en función de la supervivencia de la colectividad (o del género sobre el individuo)¹⁵⁴, como en los tiempos más antiguos, remite a un fenómeno que está presente en las enseñanzas de profetas como Jeremías y Ezequiel, con su acentuación de la responsabilidad del individuo en sus acciones.

En cualquier caso, y como Spronk resalta, colectivismo e individualismo nunca estuvieron del todo separados. De hecho, el tránsito desde la *restauratio* de Israel hasta la *resurrectio* del individuo no implica un abandono de la importancia

¹⁵² Uno de los estudios recientes más interesantes al respecto es el de J.D. Levenson, *op. cit.*, al que a continuación nos referiremos más detenidamente.

¹⁵³ Se trata del artículo “Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben”, citado por K. Spronk, *op. cit.* 73.

¹⁵⁴ Tomamos aquí la célebre expresión del joven Marx en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844: “la muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo...”; cf. K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001, tercer manuscrito.

previamente atribuida a la colectividad del pueblo de Israel como un todo, ya que la escatología general sigue albergando la esperanza en una nueva creación que restaure la soberanía divina sobre el pueblo de Israel.

Otro factor que ayudaría a justificar la emergencia de la creencia en la resurrección de los muertos es la esperanza en la continuación de la comunidad con Yahvé, que adquiere inusual relevancia en determinados Salmos y textos sapienciales¹⁵⁵, Estos textos entrarían en contraposición con otros que describen la muerte y el Sheol como una especie de punto de no retorno¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Un ejemplo es el Salmo 16: “Pues no has de abandonar mi alma al Sheol, ni dejarás a tu amigo ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces, delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre” (Sal 16,10-11).

¹⁵⁶ Esta perspectiva subyace, por ejemplo, en los siguientes pasajes:

“Que el Sheol no te alaba
ni la muerte te glorifica,
ni los que bajan al pozo esperan
en tu fidelidad” (Is 38,18).

“¿Qué ganancia en mi sangre, en que baje a la fosa?
¿Puede alabarte el polvo, anunciar tu verdad?” (Sal 30,10).

“No alaban los muertos a Yahvé,
ni ninguno de los que bajan al Silencio” (Sal 115,17).

La anterior oposición no puede ser sino el reflejo de la tensión latente en las concepciones escatológicas veterotestamentarias, y que no será plenamente resuelta hasta prácticamente la canonización del judaísmo rabínico con posterioridad al año 70. También es interesante advertir, como hace Spronk, que no conviene confundir la tendencia que conduce a la resurrección individual (como aparece en Dn 12) con la que lleva a una visión más mística y menos material (en el sentido de la resurrección corporal) de la vida futura¹⁵⁷.

Spronk ha estudiado detenidamente las concepciones de la vida futura beatífica en el antiguo Israel. Las costumbres funerarias tienden a ser notablemente conservadoras¹⁵⁸ y los testimonios arqueológicos, prosigue Spronk, “también han revelado que no podemos hablar de un modo típicamente

¹⁵⁷ *Op. cit.* 75. Un elemento de no menor importancia que los anteriores, y al que también alude Spronk, es la teología de la alianza. La resurrección sería posible porque Dios ha establecido una alianza imperecedera con el pueblo de Israel.

¹⁵⁸ *Op. cit.* 237. La expresión del luto que tenía lugar en Israel, según lo expresa el Antiguo Testamento, no difiere sustancialmente de las costumbres de otros pueblos próximo-orientales, como Mesopotamia (véase el relato de la muerte de Enkidu en el ciclo de Gilgamesh, VIII ii 19-22) o Ugarit (KTU - siglas para *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits*, edición estándar de los textos de Ugarit- 1.5: VI. 11-22). En estos pueblos, como en Israel, los que hacían luto se identificaban con los muertos: dejaban de lavarse, se descuidaban..., como actos de simpatía con el difunto (cf. K. Spronk, *op. cit.* 245). Para Spronk, la cremación y el afeitado se habrían prohibido, quizás por estar relacionados con la religión de Baal (cf. Lv 19,27-28; 21,5; Dt 14,1; I Re 18,28; Zac 12,11), aunque en Is 22,12 se permiten.

israelita de enterramiento”¹⁵⁹, y “el modo en que los fallecidos eran enterrados indica que se creía que el estado de los muertos se parecía al de su vida antes de la muerte”¹⁶⁰. Es complicado, sin embargo, definir qué creían los primitivos israelitas sobre la naturaleza de los muertos. De hecho, en Dt 26,14 leemos que los muertos necesitan sustento, lo que se asemeja más a las concepciones egipcias de ultratumba¹⁶¹.

Sobre el culto a los muertos, Spronk juzga que el hallazgo de ofrendas alimenticias no representa una prueba concluyente de la existencia de un culto a los muertos, sino simplemente de un cuidado especial hacia los difuntos, por lo que la “evidencia clara de culto a los muertos practicado por israelitas es escasa”¹⁶². Lo que se puede concluir de la enumeración de las prácticas funerarias es que “las costumbres funerarias de los antiguos israelitas apuntan a una creencia en algún tipo de existencia continuada de la vida después de la muerte”¹⁶³. Prácticas como la necromancia (la cual, si bien condenada en la Ley, siguió siendo frecuente en Israel) o los

¹⁵⁹ *Op. cit.* 238.

¹⁶⁰ *Op. cit.* 241.

¹⁶¹ “No he comido nada durante mi duelo, nada impuro he consumido, nada he ofrecido al Muerto (*we lô-natatí mimenó lemet*). He obedecido a la voz de Yahvé mi Dios y he obrado conforme a todo lo que me has mandado”.

¹⁶² *Op. cit.* 249.

¹⁶³ *Op. cit.* 251.

exorcismos, atestiguadas en la Biblia, revelan que los muertos podían tener un efecto positivo o negativo sobre los vivos¹⁶⁴.

En lo que respecta a las temáticas del Antiguo Testamento que presentan una gran importancia en la posterior configuración de la creencia en la resurrección, Spronk destaca, en particular, los ascensos de Henoc y de Elías (que no mueren, sino que son llevados al cielo, a la presencia de Dios). También es importante, como señala, esclarecer aquellos textos que pueden interpretarse como una reacción frente a determinadas concepciones extranjeras que se veían contrarias a la fe de Israel. Los textos que señala Spronk son los siguientes: el ya citado Dt 32,39 y Os 11,2-3, como reacción frente al concepto ugarítico de que Baal cura y revive¹⁶⁵.

Para Spronk, el silencio yahvista sobre el más allá tiene que verse en relación con el rechazo del *baalismo* más que con una deliberada negativa de la existencia de una vida futura, ya que “la creencia en un Yahvé que ayuda e incluso revive a los

¹⁶⁴ Ya B. Duhm consideraba que Sal 103,13 podía interpretarse como una muestra de que los antepasados eran capaces de ayudar a sus hijos: “cual la ternura de un padre para con sus hijos, así de tierno es Yahvé para quienes le temen”. A juicio de Spronk, la práctica de la necromancia y de otras costumbres relacionadas con la magia y la superstición sobre los muertos en Israel no son diferentes de las que se han identificado en otros pueblos próximo-orientales. Cf. *ibid.*

¹⁶⁵ “Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: sacrificaban a los Baales, e incensaban a los ídolos. Y con todo yo enseñé a Efraín a caminar, tomándole en mis brazos, mas no supieron que yo cuidaba de ellos (*ky refatym*)” (Os 11,2-3).

muertos, como pudo haber sido popular entre algunos grupos de israelitas, podía confundirse muy fácilmente o identificarse con las creencias cananeas sobre la resurrección anual de Baal¹⁶⁶. Frente a esto, textos como Dt 32,39 no dudan en atribuir a Yahvé el mismo poder que a Baal, al igual que I Sam 2,6 o Sal 22,30.

La figura del rescate de la muerte también podría contemplarse como un importante precedente en la evolución de las concepciones escatológicas israelitas hasta la formulación de la doctrina de la resurrección de los muertos. Sin embargo, la opinión predominante entre los autores es, desde C. Barth¹⁶⁷, que esta temática tan común a varios Salmos no se refiere a la vida futura, a modo de rescate desde la realidad terrena hasta una realidad supraterránea post-mortem. Así, por ejemplo, en Sal 118,17¹⁶⁸ y Sal 119,75¹⁶⁹ la vida se concibe como una alabanza a Yahvé. Vivir es alabar a Yahvé, y la muerte priva de la posibilidad de alabar al Señor, Dios de Israel. De hecho, el rescate en varios Salmos tiene como finalidad permitir que se pueda seguir alabando a Yahvé¹⁷⁰. En Sal 103, 3-5 leemos que

¹⁶⁶ *Op. cit.* 281.

¹⁶⁷ C. Barth expuso su tesis sobre este aspecto en *Die Erretung vom Tode in der individuellen Kluge und Dankliedern des Alten Testaments*, de 1947, citado por K. Spronk, *op. cit.* 286.

¹⁶⁸ “No, no he de morir, que viviré (*ky ehyeh*), y contaré las obras de Yahvé”.

¹⁶⁹ “Yo sé, Yahvé, que son justos tus juicios, que tú me humillas con verdad”.

¹⁷⁰ Así, por ejemplo:

“Tenme piedad, Yahvé, ve mi aflicción,

Yahvé rescata y en paralelo cura: el rescate va asociado a la cura que obra Yahvé, por lo que todo apunta a que se refiere a un rescate previo a la muerte¹⁷¹. Por otra parte, como Spronk pone de relieve, se pueden apreciar numerosos elementos cananeos e incluso egipcios en la redacción de este Salmo, pese a que la concepción yahvista de fondo (el monoteísmo, la eternidad de Dios y la naturaleza mortal del hombre) no se han perdido¹⁷².

El trabajo de Spronk constituye una valiosa aportación al estudio del desarrollo de la escatología judía desde la óptica de la historia comparada de las religiones del Próximo Oriente antiguo. Una contribución interesante de este autor es la vinculación entre el silencio yahvista sobre el más allá y la oposición a los cultos baálicos de origen cananeo, lo que permitiría explicar por qué no es hasta época tardía que la temática de la vida post-mortem adquiere gran importancia.

De gran relevancia para la investigación actual son las consideraciones de *É. Puech*¹⁷³ sobre la creencia en la vida futura

tú que me recobras de las puertas de la muerte (*merommi misha're mot*),
para que yo cuente todas tus alabanzas,
a las puertas de la hija de Sión, gozoso de tu salvación” (Sal 9,14-15).
O en Sal 30,4: “Oh Yahvé, tú has sacado mi alma del Sheol (*he'litá min-sheol nefsbî*), me has recobrado de entre los que bajan a la fosa”.

¹⁷¹ *Op. cit.* 286.

¹⁷² *Op. cit.* 289.

¹⁷³ El principal trabajo de Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien.*, 2 vols., J. Gabalda et compagnie, París 1993, cuyo primer volumen está dedicado a “la résurrection des morts et le contexte

en el judaísmo del II Templo. Aunque Puech ha estudiado principalmente los textos de Qumrán, también ha analizado los escritos procedentes de la literatura bíblica y de la literatura intertestamentaria.

Para Puech, de las creencias de ultratumba imperantes en las culturas mesopotámicas puede concluirse que “la práctica funeraria de sepultar en una tumba sin duda ha favorecido la convicción de que, a pesar de que el cuerpo se debilitaba en la tierra, el doble del hombre, su *etemmu* (‘sombra, fantasma, espíritu’) mantenía bajo la tierra, en ‘el país de no-retorno’ [*reset látári*] una existencia (...) en relación cierta, aunque misteriosa, con el cadáver”¹⁷⁴. Como observa Puech, hay evidencias de que en Qumrán se conocía un texto tan importante de la literatura mesopotámica como la “Epopéya de Gilgamesh”, lo que da una idea del grado de difusión que determinadas creencias o marcos de comprensión referentes a la vida post-mortem pudieron haber alcanzado en el Oriente Próximo.

En cuanto a Siria-Palestina, entorno geográfico-cultural del que proceden textos significativos como el “Descenso de

scripturaire”, ha suscitado numerosas recensiones : F. García Martínez (*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 25 n. 1 Je 1994, 114-118), J.C. Vanderkam (*Journal of Biblical Literature*, 114 n. 2 Sum 1995, 320-322), para quien la obra de Puech constituye el “trabajo más comprehensivo e impresionante publicado por ahora sobre la escatología de Qumrán en su contexto antiguo”; P. Sacchi (*Biblica*, 76 n. 3 1995, 439-442), S. Ausín (*Scripta Theologica*, 27 n. 3 S-D 1995, 1007-1012), J. Maier (*Biblische Zeitschrift*, ns 41 n. 2 1997, 308-311).

¹⁷⁴ É. Puech, *op. cit.* 3.

Baal a los infiernos”, en el que aparece la denominación *Baal rap’u* o “Baal taumaturgo” [*Baal guèrisseur*], puede decirse que se albergó la creencia en el poder curativo de Baal, en su poder sanador y hasta cierto punto salvífico, probablemente referida a los ancestros difuntos que continuaban vivos en la memoria y en el culto que les tributaba la comunidad¹⁷⁵. Puech señala, a nuestro juicio acertadamente, que la fiera oposición a la que se enfrentaron los cultos al dios Baal por parte del profetismo israelita no es sino una prueba de que estas prácticas gozaron de gran aceptación entre la población incluso en época tardía. Con todo, el contexto escatológico global del Oriente Próximo en los dos primeros milenios a.C., pese a su complejidad (por ejemplo, las diferencias entre la religión egipcia y las religiones mesopotámicas en lo que concierne a la muerte y el juicio), parece sugerir que no se excluía la posibilidad de una existencia ultraterrena, a pesar de que este concepto estuviese muy poco desarrollado, siendo enormemente difícil establecer si en dicha existencia se preservaba la individualidad o simplemente una presencia vaga del espíritu del difunto en un espacio post-mortem igualmente oscuro. Puech indica que, en efecto, hay constancia de la creencia fenicia en un viaje al más allá, a una nueva existencia¹⁷⁶.

Centrándose ya en el caso de Israel, Puech estima que en las épocas más tempranas de la religiosidad israelita prevaleció el influjo de las concepciones cananeas y siro-fenicias sobre el más allá, de tal manera que “parece que en el Oriente

¹⁷⁵ Cf. *op. cit.* 5.

¹⁷⁶ Cf. *op. cit.* 9.

Próximo antiguo la práctica funeraria y la creencia en el más allá asociada no ha evolucionado mucho desde los testimonios ugaríticos hasta los fenicios de la época persa y de las épocas posteriores¹⁷⁷. Esta afirmación es suficientemente significativa, porque apunta al hecho de que durante varios siglos no hubo un desarrollo religioso-teológico notable en lo que respecta a la creencia en el más allá y en la vida futura. Las mismas concepciones heredadas de las culturas mesopotámicas y que se extendieron, con matices y particularidades, pero preservando un fondo común, por Siria y Canaán, perduraron durante mucho tiempo y sólo acabarían siendo sustituidas o bien por el zoroastrismo y su escatología, o por el helenismo y sus temáticas parejas (como la idea de inmortalidad del alma) a partir del siglo IV a.C. Con anterioridad, la misma y etérea idiosincrasia sobre el más allá predominó en las principales culturas semíticas.

Por tanto, el hecho de que la mentalidad bíblica no subvierta claramente las creencias más tempranas sobre la vida futura hasta el advenimiento de la apocalíptica (que, como han puesto de relieve otros autores, incorpora elementos esenciales de la religiosidad profética y sapiencial de Israel¹⁷⁸) no puede verse como un fenómeno propio de Israel, como si se debiese a un excesivo celo religioso o a una incapacidad de alumbrar

¹⁷⁷ *Op. cit.* 12.

¹⁷⁸ Cf. J.D. Levenson, *op. cit.* 207.

nuevas ideas escatológicas, sino que afectó a todas las culturas próximo-orientales¹⁷⁹.

En opinión de Puech, existieron dos grandes respuestas judías al problema de la muerte: la negación de la vida futura o la convicción de que se daría una victoria sobre la muerte. Esta segunda opción recibió, a su vez, diversas categorizaciones (por la vía de la inmortalidad del alma, de la resurrección o incluso de la anticipación escatológica de la vida futura), pero el núcleo conceptual es el mismo: la vida humana no termina con la muerte.

¹⁷⁹ La metodología de trabajo de Puech en su pormenorizado examen de los escritos de Qumrán es la siguiente: “nuestro enfoque consistirá en presentar con bastante brevedad los pasajes ‘bíblicos’ y ‘pseudepigráficos-apócrifos’ o asimilados que se relacionan con este aspecto de las esperanzas en la vida futura, así como las posiciones de los movimientos religiosos judíos aparecidos al mismo tiempo que el esenismo, con la finalidad de situar en primer lugar las posiciones de cada uno de ellos en la prolongación de los datos bíblicos que hayan servido de terreno más o menos común. En un segundo momento, estudiaremos con más detalle los pasajes de los textos de Qumrán aportados por unos y otros –a menudo contestados por haberse conservado mal o descifrado mal- a favor de una u otra solución, incluso de una vía media, como específicas de las creencias esenias” (E. Puech, *op. cit.* 29.). El objetivo fundamental consiste, de esta manera, en el esclarecimiento de la naturaleza de las esperanzas escatológicas de las comunidades de Qumrán, y para ello se dispondrá a analizar los testimonios bíblicos que apuntan en una u otra dirección (negación de la vida futura, inmortalidad del alma, resurrección de la carne, escatología anticipada...), contextualizando así las posiciones de los distintos grupos en torno al siglo I a.C. (saduceos, fariseos, esenios...).

En lo que afecta al término “resurrección”, Puech advierte que con frecuencia se trata de una noción ambigua: “¿se refiere a una vuelta a la vida anterior o a una entrada en la vida eterna, y bajo qué forma?”¹⁸⁰. De todas formas, este detalle, en absoluto irrelevante, no parece que haya estado claro en la escatología intertestamentaria, máxime si tenemos en cuenta que un libro tardío como IV Esdras, cercano al año 100 de nuestra era, en el capítulo séptimo se pregunta cómo serán los cuerpos una vez que hayan resucitado¹⁸¹.

Los textos veterotestamentarios que examina Puech son, por lo general, los mismos en los que se han detenido otros autores como Nickelsburg o Cavallin. Puech comienza con los textos relativos a las resurrecciones obradas por Elías y Eliseo mostrando, como otros autores, que estas resurrecciones no constituyen acontecimientos definitivos (resurrecciones en sentido estricto), sino meras reanimaciones que “muestran el poder de Dios sobre la muerte y el Sheol”¹⁸², pero que no pueden confundirse con el concepto escatológico de resurrección, que alude a la incorporación definitiva a la vida futura, y no a un regreso a la vida terrena y por tanto a la esfera de la muerte¹⁸³.

¹⁸⁰ *Op. cit.* 33.

¹⁸¹ Cf. la sección dedicada a IV Esdras en el capítulo quinto.

¹⁸² *Op. cit.* 38.

¹⁸³ Puech menciona tres textos proféticos a estos efectos: Os 6,1-3; Ez 37, 1-14 e Is 52,13-53,12. El primero da muestra de la esperanza de Israel en el retorno a la vida, mientras que el de Ezequiel representa un testimonio de la restauración de Israel. El texto de uno de los cantos del Siervo de Isaías expresa la esperanza en una rehabilitación del siervo, en

En su análisis de la versión griega de los LXX en lo que respecta a la doctrina sobre la vida eterna, Puech aduce una serie de ejemplos que mostrarían una doble dinámica: por un lado, una dinámica de concreción escatológica por la vía de la doctrina de la superación de la muerte y en ocasiones de la doctrina de la resurrección, y por otro una dinámica de generalización/abstracción (visible en el tránsito del sustantivo concreto “fosa” al abstracto “corrupción”). A simple vista, ambas dinámicas parecerían contradictorias: especificación/generalización. A nuestro juicio, sin embargo, en realidad no se da una incompatibilidad tan acusada, si pensamos que la propia doctrina de la superación de la muerte y su concreción en la idea de resurrección supone, de por sí, un acercamiento al problema del final de la existencia desde la óptica de una “abstracción” de la vida terrena: la vida que gozamos en la tierra se amplía hasta alcanzar también la etapa

el triunfo de la vida, que para Puech no consiste en una retribución a nivel individual, sino en una gracia que se manifiesta en el cumplimiento del plan divino (cf. *op. cit.* 44). Lo cierto es que ninguno de estos tres textos puede proponerse como una evidencia de la creencia en la resurrección de los muertos sino, como mucho, de una esperanza en la continuación de la vida, generalmente derivada en una escatología de tipo colectivo. Sin embargo, la carencia de un testimonio explícito sobre la creencia en la resurrección no oculta el hecho, enormemente importante para la escatología de Israel, de que la esperanza en una continuidad de la vida se fue imponiendo progresivamente en la *forma mentis* de la religiosidad israelita. Sin esta esperanza no se podría comprender la emergencia de la idea de resurrección, que tematiza la noción, por otro lado sumamente genérica, de continuidad de la vida.

posterior a nuestra presencia en el mundo. Este fenómeno de ampliación o prolongación escatológica de la vida terrena asume, de hecho, la imaginería de la existencia en el mundo, e incorpora nociones como juicio y retribución que se abstraen, por un proceso de antropomorfización común a varias religiones (destacando las religiones egipcia y zoroastriana), para simbolizar también el juicio y la retribución post-mortem.

De esta manera, el desarrollo de la escatología de la victoria sobre la muerte, y su expresión máxima en la doctrina de la resurrección, constituyó una “apertura” del primitivo concepto de vida, una generalización y abstracción de esta idea hasta hacerla capaz de abarcar el modo de existencia posterior a la muerte terrena. Se trata de una perspectiva que se vio reflejada ya, como ponen de relieve Cavallin y Puech¹⁸⁴, en las

¹⁸⁴ En su recorrido por la literatura sapiencial, en busca de los precedentes bíblicos de las posteriores doctrinas post-mortem del judaísmo, Puech se detiene en un pasaje de Proverbios al que también hace referencia Cavallin (cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 103ss.) en su análisis de las traducciones que la LXX efectúa de determinados versículos de la Biblia hebrea que reflejan una concepción escatológica probablemente divergente del sentido original hebreo: Prov 15,24, donde leemos “para el sabio el camino de la vida, que va arriba, para que se aparte del Sheol, que está abajo”. En hebreo dice:

ׁhJ'm'(1AaiV.mi rWst÷^a ![:m;îl. lyKi_f.m;l. hl'[:m;äl.

~yYIx;â xr;aoâ

En griego, sin embargo, el traductor opta por incluir el término σωθη, de connotaciones soteriológico-escatológicas:

traducciones griegas de la Tanak, aunque desde la perspectiva del puro análisis bíblico es imposible determinar qué otros factores (de orden sociológico, político, cultural...) influyeron asimismo en un giro tan decisivo en la teología del pueblo de Israel¹⁸⁵.

La doctrina de la resurrección representaría así una asombrosa integración de tradiciones religiosas y teológicas previas en un contexto sociohistórico propio que demandaba una nueva escatología. En ella habrían confluído la teología del cumplimiento y de la Alianza, de raigambre deuteronomista, la teología profética isaiana sobre el Siervo de Yahvé, la apocalíptica con la noción de mundo nuevo y de consumación de la historia, el cuestionamiento sapiencial de las doctrinas tradicionales sobre el mal y la justicia o la idea, visible en varios Salmos, del gozo continuo de la presencia de Yahvé. Se trataría de una genial síntesis teológica configurada por la apocalíptica que, lejos de suponer una ruptura radical con las tradiciones previas, asimilaba elementos importantes de éstas, añadiendo nociones nuevas para así dar respuestas a los problemas acuciantes suscitados por una etapa histórica determinada.

οδοι ζωης διανοηματα συνετου ινα εκκλινας εκ του αδου

σωθη

¹⁸⁵ Este tema será desarrollado con mayor detenimiento en el capítulo octavo.

Existan o no influjos exógenos claros en la génesis de la doctrina de la resurrección (por ejemplo, del zoroastrismo), Puech cree que desde la perspectiva de los estudios bíblicos y del análisis de la literatura judía semejante doctrina no tenía por qué significar una quiebra o un extrañamiento nítido con respecto a la religiosidad del pueblo de Israel. En cualquier caso, el camino hacia la doctrina rabínica (y también cristiana) de la resurrección universal de justos e impíos para el juicio divino fue largo.

En el análisis de la escatología que se desprende de la literatura apócrifa del Antiguo Testamento, Puech opta por un criterio de clasificación filológico de los escritos disponibles: libros en lengua semítica¹⁸⁶ y libros en lengua griega¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Puech cita las referencias a la creencia en la resurrección presentes en el ciclo de Henoc, los Testamentos de los Doce Patriarcas, los Salmos de Salomón, el Testamento de Moisés, la Vida de Adán y Eva, el Apócrifo de Ezequiel, el Libro de las Antigüedades Bíblicas (el Pseudo-Filón), para llegar a II Baruc. La fe en la resurrección se encuentra también en el Testamento de Abraham, referido al final de la vida del justo por excelencia: el patriarca Abraham y, por supuesto, es sumamente explícita en IV Esdras 7.

¹⁸⁷ Los apócrifos de lengua griega incluyen obras tan relevantes como los Oráculos Sibilinos o el Pseudo-Focílides, donde el influjo del pensamiento griego es patente (mediante la *psyche* o el *nous* participamos de la inmortalidad divina); el Testamento de Job, redactado entre los años 40 a.C. y 70 d.C. (casi con toda certeza con anterioridad a la destrucción del Templo, que G.W.E. Nickelsburg, en *Jewish Literature...*, *op. cit.* 247 sitúa en el siglo I en Egipto.), que contiene alusiones explícitas a la resurrección (en 4,9 y 40,3, por ejemplo); IV Macabeos, que parece reemplazar este concepto “por una creencia más espiritualizada en la inmortalidad” (É. Puech, *op. cit.* 173.), o II Henoc.

Con respecto a testimonios no literarios, como los osarios o determinadas inscripciones halladas en Palestina, Puech es contundente: “generalmente se aprecia en el empleo de osarios en Palestina, cuya aparición parece situarse hacia el 40 a.C. y cuya utilización dura globalmente hasta el siglo III, un testimonio a favor de la creencia en la resurrección de los cuerpos”¹⁸⁸, pero en sus fases más antiguas no prueba nada, ya que carecen de referencias escatológicas precisas. Y sobre los *targumim*, Puech piensa que la diversidad de aproximaciones al tema del más allá (con la excepción de la doctrina de la reencarnación, totalmente ausente) impide sostener afirmaciones generales, aunque la atmósfera en que se fraguaron las principales traducciones targúmicas de la Biblia hebrea no era ajena, sino más bien propensa, al concepto de resurrección de los muertos.

Para Puech, la creencia en la resurrección de los justos fue adquiriendo forma en algunas corrientes y círculos dentro del judaísmo alrededor del siglo III a.C.¹⁸⁹ Habría consistido en una resurrección selectiva, reservada a los justos, al no haber evidencias apodícticas en la literatura bíblica de que la doctrina de la resurrección tomase un sentido universal (algo que sólo se hará patente en determinados escritos apócrifos).

Nos referiremos a éstos y otros textos en la parte tercera de nuestro trabajo.

¹⁸⁸ *Op. cit.* 199.

¹⁸⁹ C.f. *op. cit.* 98.

También para *S. P. Raphael* la doctrina de la resurrección de los muertos aparece en continuidad con las convicciones teológicas fundamentales de la religión de Israel. Según Raphael, la doctrina de la resurrección de los muertos era “el siguiente paso orgánico y necesario en el desarrollo de las concepciones bíblicas de la vida futura”¹⁹⁰. Esta afirmación programática es suficientemente reveladora, porque indica que el autor se aleja de los planteamientos predominantes en la exégesis y en las investigaciones bíblicas de las décadas anteriores, que tendían a ver la idea de resurrección de los muertos en una clave hermenéutica de ruptura con la religiosidad anterior del pueblo de Israel, como hemos visto a propósito de G.W. E. Nickelsburg y de H.C.C. Cavallin, cuyos trabajos sobre el tema que nos ocupan datan de los años '60 y '70. En investigadores más recientes (como J.D. Levenson) esta óptica (la de la continuidad entre la escatología de la resurrección y las concepciones previas de Israel donde no hay una afirmación –al menos explícita- de la resurrección de los muertos) parece prevalecer.

A juicio de Raphael, pueden identificarse dos grandes líneas teológicas que habrían conducido progresivamente a la formulación de la doctrina de la resurrección de los muertos: la redención colectiva de toda la nación, de honda raigambre profética, y la individualización que desde el siglo VI a.C., y en especial con Ezequiel, venía imponiéndose en la moral y en la

¹⁹⁰ S.P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, J. Aronson, North Vale N.J. 1994, 69.

escatología de Israel. La resurrección habría sido “una integración filosófica de todo lo que había venido antes”¹⁹¹, y entroncaría con la noción, propia de la antropología hebrea, de la unidad orgánica del ser humano (sin separación radical entre cuerpo y espíritu). Así, mientras que Ez 37 (la visión del valle repleto de huesos) tiene un claro sentido colectivo (la resurrección de la nación), en Is 26,19, que Raphael sitúa en el año 334 a.C., se encuentra ya una referencia expresa a la idea de resurrección individual.

El Libro de Daniel marca la definitiva irrupción del pensamiento apocalíptico en el horizonte de la teología del pueblo de Israel: “con el Libro de Daniel, las enseñanzas judías post-mortem se hacen apocalípticas y dualistas por naturaleza (...). Poco después de esta incorporación, la doctrina de la resurrección asumió una posición de importancia primordial en el judaísmo”¹⁹². El Sheol, esa realidad escatológica del Antiguo Testamento que más bien se caracterizaba por su inercia y su falta de vitalidad (era algo común a justos e impíos y en él no había vida en sentido estricto), se convierte en la apocalíptica en un espacio intermedio y ya no es el lugar eterno, amoral y neutro de los muertos, ni tampoco un espacio de condenación¹⁹³.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Op. cit.* 73.

¹⁹³ En I Henoc 17 (del Libro de los Vigilantes), que para muchos autores se remonta al siglo III a.C. (cf. J.-T. Milik- M. Black, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Clarendon Press, Oxford 1976) y que por tanto contendría secciones previas a la redacción del Libro de Daniel, se relata el viaje de Henoc al Sheol. En otras partes del ciclo

La evolución de la escatología judía no puede entenderse apropiadamente sin tomar en consideración el influjo de la filosofía griega: “la filosofía griega y su idea del alma inmortal se introdujo en el judaísmo, especialmente en el seno de la comunidad judía de Alejandría”¹⁹⁴. De hecho, el Libro de la Sabiduría, que suele situarse a mediados del siglo I a.C. en Egipto, une ideas griegas y judías, aunque no sostiene la

henóquico se vislumbra un futuro glorioso para el justo que ha sufrido injusticia en vida. Las descripciones del más allá son sumamente detalladas en II Henoc, “el Libro de los Secretos de Henoc”. Así, en 8,1-7 podemos leer:

“Entonces me sacaron de allí los dos varones y me llevaron al sexto cielo. Y allí vi siete formaciones de ángeles, (todos) muy brillantes y gloriosos en extremos: su faz era más resplandeciente que los rayos del sol en todo su vigor y no se podían apreciar diferencias (entre ellos), ni en su cara, ni en su figura exterior, ni en el atuendo de su vestido. (Su oficio) es formar órdenes y estudiar el curso de las estrellas, la revolución del sol y el cambio de la luna; ellos contemplan la virtud y el desorden del mundo, a la vez que formulan órdenes e instrucciones (y entonan) dulces cánticos y toda alabanza de gloria. Éstos son los arcángeles, que están por encima de los ángeles y ponen en armonía toda la vida del cielo y de la tierra. (Hay) ángeles al frente de los tiempos y de los años, ángeles que están sobre los ríos y el mar y ángeles que tienen a su cargo los frutos de la tierra y el conjunto de plantas que sirven de alimento a cualquiera de los animales. Y (hay finalmente) ángeles para cada una de las almas humanas, (encargados de) consignar por escrito todos sus actos y sus vidas ante la faz del Señor. Entre ellos hay siete fénix, siete querubines y siete ángeles hexaptérigos que son una misma voz y cantan al unísono y cuyo canto es inenarrable. (Mientras tanto) el Señor goza de su pedestal”.

¹⁹⁴ *Op. cit.* 102.

resurrección de la carne ni la escatología intermedia que abunda en los escritos intertestamentarios de tendencia apocalíptica¹⁹⁵.

Sin embargo, esta evolución no fue uniforme, ya que “el primer Libro de Henoc demuestra la compleja y multidimensional visión judía de la vida eterna en la época apócrifa”¹⁹⁶. El contenido de libros como II Henoc y III Henoc indica que “la tensión entre las nociones individual y colectiva del juicio y de la supervivencia post-mortem nunca se resuelve del todo en la literatura apócrifa”¹⁹⁷. De hecho, en una obra tan tardía como III Henoc prácticamente no hay alusiones a la dimensión colectiva del juicio, sino que el epicentro teológico reside en la idea de juicio individual. Y aunque se puede identificar una tensión entre el concepto griego de inmortalidad del alma y la resurrección de la carne, en el judaísmo se impuso esta última, seguramente, opina Raphael, debido al intenso énfasis unitario de la antropología hebrea.

Por su parte, los escritos apocalípticos del primer milenio d.C., y en especial IV Esdras 7, reflejan que “a través de

¹⁹⁵ “En cambio, las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno (δικαιῶν δε ψυχαι εν χειρι θεου και ου μη αψηται αυτων βασανος). Creyeron los insensatos que habían muerto; tuvieron por desdicha su salida de este mundo, y su partida de entre nosotros por completa destrucción; pero ellos están en la paz. Aunque, a juicio de los hombres, hayan sufrido castigos, su esperanza estaba llena de inmortalidad” (Sab 3,1-4).

¹⁹⁶ *Op. cit.* 114.

¹⁹⁷ *Op. cit.* 109.

las subsiguientes etapas de la vida judía, la noción de la resurrección física del cuerpo persiste como el trasfondo de todos y cada uno de los desarrollos en las enseñanzas del judaísmo sobre la vida después de la muerte”¹⁹⁸.

La idea de resurrección debe examinarse, de este modo, en continuidad con las concepciones escatológicas previas, según Raphael, aunque es innegable que supone una notable innovación con respecto a la imaginería post-mortem del Israel antiguo. ¿Cómo explicar su gran éxito y su rápida implantación en la mentalidad judía hasta convertirse en una doctrina canónica? Para Raphael, su éxito reside en su capacidad de integrar las dimensiones individual y colectiva. En la escatología primitiva de Israel ambas dimensiones habían subsistido y no sin tensiones. Encontramos referencias constantes a la teología de la restauración del Israel colectivo, y paulatinamente alusiones más explícitas al destino del individuo. La doctrina de la resurrección de los muertos permitía unificar en un espacio de comprensión común las ideas de redención nacional y de retribución individual: “la resurrección fue un desarrollo evolutivo totalmente consistente con el judaísmo del pasado, si bien, al mismo tiempo, proporcionaba un ímpetu hacia el futuro”¹⁹⁹. En Raphael, consecuentemente, la tesis del desarrollo orgánico, evolutivo, de la escatología judía hasta el advenimiento de la idea de resurrección de los muertos, como resultado lógico de un proceso de reflexión vital y práctica que se remonta a muchos siglos antes, destaca de manera clara.

¹⁹⁸ *Op. cit.* 114.

¹⁹⁹ *Op. cit.* 74.

Con todo, este acercamiento metodológico a la idea de resurrección no puede ocultar, como el propio Raphael señala, que en obras tardías como II Baruc (o ya antes en Sirácida) todavía se interpreta la muerte como una realidad natural al hombre. Así, en II Baruc 11,4 leemos: “los justos duermen en el descanso de la tierra”. Jubileos 23,1 aún habla de “dormir con los padres”, en línea con la concepción antigua, aunque en otros pasajes de este libro sapiencial se aprecia la idea de juicio. El destino del justo, para Jubileos, más que en una realidad trascendente se manifiesta en vivir en alegría²⁰⁰.

J.D. Levenson asume sin fisuras la óptica de la continuidad entre las concepciones escatológicas más tempranas de la Biblia hebrea y el posterior desarrollo de la doctrina de la resurrección²⁰¹. De hecho, su trabajo puede

²⁰⁰ “Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremedida, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman” (Jubileos 23,31). Lo cierto es que, a nuestro juicio, la paulatina implementación de la doctrina de la resurrección también supuso la asunción de una antropología dualista, en tensión con la unidad antropológica que reinaba en la visión hebrea primitiva. Así, en Apocalipsis de Moisés 32,4 leemos que “Adán ha salido de su cuerpo”. Cf. a este respecto el capítulo séptimo, “resurrección y corporalidad: la teología de la resurrección de la carne”.

²⁰¹ Entre las recensiones de la obra de Levenson *Resurrection and the Restoration of Israel* destacan: L.-S. Tiemeyer (*Expository Times*, 118 n. 8 My 2007, 408-409), R. Gnuse (*Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 Ap 2007, 334-335), A.C. Lenzi (*Journal of Hebrew Scriptures*, 8 2008), A.C. Hagedorn

plantearse como una reacción frente a las tesis tradicionales que postulaban una ruptura radical entre la idea de resurrección y las creencias previas del pueblo de Israel.

Para Levenson, “con demasiada frecuencia se olvida que la doctrina judía clásica de la resurrección no representa la creencia en que la muerte se puede evitar, esquivar o minimizar. Todo lo contrario, toma la gravedad y la tragedia de la muerte con absoluta seriedad y representa la creencia de que la muerte será –milagrosamente, sobrenaturalmente y gratuitamente-superada”²⁰². La doctrina de la resurrección manifiesta, de esta manera, la fe en las promesas de vida de Dios hacia su pueblo, promesas que, como argumentará con más detalle Levenson, ya están presentes en los grandes textos de la Biblia hebrea.

Levenson se pregunta por las causas que han propiciado que los grandes pensadores judíos modernos hayan abandonado una creencia en otrora canónica de su religión, la de la resurrección. Este fenómeno lo atribuye a dos razones fundamentales:

1) El predominio del racionalismo, que contempla la resurrección como una abrupta interrupción de las leyes naturales.

(*Journal for the Study of the Old Testament*, 32 n. 5 Je 2008, 170-171), M. Gignilliat (*Horizons in Biblical Theology*), 30 n. 1 2008, 83-84).

²⁰² J.D. Levenson, *Resurrection and...*, *op. cit.*, x.

2) El tradicionalismo, que juzga la creencia en la resurrección de los muertos como una introducción tardía y ajena al primitivo espíritu del judaísmo.²⁰³

El problema del tradicionalismo, según Levenson, es que, de asumirse, resulta entonces extremadamente complicado justificar por qué con posterioridad se impuso de forma tan decidida la creencia en la resurrección de los muertos dentro del judaísmo rabínico, como se puede comprobar en la Mishná. Lógicamente, y como subraya Levenson, la lectura rabínica es deráshica y no sigue las pautas de la metodología histórico-crítica, pero nos informa sobre lo que los rabinos contemplaban como el *sensus plenior* del texto bíblico. Por otra parte, no podemos olvidar que en la Biblia hebrea se produce habitualmente una intercalación del plano individual y del plano colectivo, como por ejemplo en la superposición de Jacob y de Israel. Esto explicaría por qué la escatología profética, y la del judaísmo tradicional, se centraron en la perspectiva de la restauración de Israel (la colectividad) en vez de en la resurrección del individuo, y cómo de una escatología de la restauración se pudo pasar finalmente a una escatología que aunaba tanto la restauración como la resurrección individual.

Levenson arguye que existen evidencias crecientes de la práctica del espiritismo, de la sabiduría mántica y del culto a los difuntos en el Israel antiguo, aunque reconoce que todavía hay demasiados interrogantes como para darlo por seguro, máxime

²⁰³ *Op. cit.* 23-24.

si se tienen en cuenta las prohibiciones de la Torá²⁰⁴. Es preciso advertir que la Biblia hebrea no siempre refleja la religiosidad vivida en Israel, al diferir con frecuencia las creencias y prácticas normativas u oficiales de las populares: “las fuentes bíblicas, para reiterarlo, proscriben la necromancia (por ejemplo en Dt 18, 9-14), presentan acusaciones proféticas hacia aquéllos que están involucrados en ella (Is 8, 19-22) y expresan desprecio por los sacrificios ofrecidos a los muertos (Sal 106, 28-31), por dar sólo tres ejemplos típicos”²⁰⁵. Sin embargo, la claridad de las leyes bíblicas no significa que la práctica religiosa las siguiese escrupulosamente, por lo que no se puede descartar que la religiosidad popular de Israel en tiempos del Antiguo Testamento incluyese la necromancia y el culto a los difuntos como elementos propios.

En lo que concierne al examen de la escatología tradicional de Israel, Levenson indica que hay que ser sumamente cautos a la hora de identificar el Sheol con la Gehenna o el infierno de que hablan muchas fuentes bíblicas (la Gehenna se asocia primordialmente a las muertes violentas, prematuras o negativas, a modo de castigo divino), y también recuerda que la imaginería vinculada al Templo “se concebía como un antídoto contra la muerte, proporcionando una especie de inmortalidad a los que allí habitan en inocencia, pureza y confianza”²⁰⁶. Con todo, la idea del Templo como dador de vida frente a la muerte podría verse como un mero

²⁰⁴ *Op. cit.* 47.

²⁰⁵ *Op. cit.* 58.

²⁰⁶ *Op. cit.* 90.

recurso literario, y desde luego no exhibe el realismo de textos como Dn 12,1-3. Además, siempre cabe la sospecha fundamentada de que este tipo de textos se refieran a la inmortalidad y no a la resurrección. Esta duda puede resolverse, opina Levenson, pensando que en estos textos se refleja un acto redentor por parte de Dios que contrasta notablemente con la continuidad pacífica e irredenta que caracteriza la idea de inmortalidad²⁰⁷.

Con el Destierro en Babilonia se alumbra la esperanza en una restauración de Israel que devuelve al estado inicial, protológico²⁰⁸. Frente a quienes ven un influjo zoroastriano en

²⁰⁷ *Op. cit.* 106.

²⁰⁸ Textos paradigmáticos de este sentimiento se encontrarían en el Deutero-Isaías y en Jeremías:

“Ahora, pues, escucha, Jacob, siervo mío, Israel, a quien yo elegí. Así dice Yahvé que te creó, te plasmó ya en el seno y te da ayuda: -No temas, siervo mío, Jacob, Yesurún a quien yo elegí. Derramaré agua sobre el sediento suelo, raudales sobre la tierra seca. Derramaré mi espíritu sobre tu linaje, mi bendición sobre cuanto de ti nazca. Crecerán como hierba en medio del agua, como álamos junto a corrientes de aguas. El uno dirá: ‘Yo soy de Yahvé’, el otro llevará el nombre de Jacob. Un tercero escribirá en su mano: ‘De Yahvé’ y se le llamará Israel” (Is 44, 1-5).

“Así dice Yahvé: -En Ramá se escuchan ayes, lloro amarguísimo. Raquel que llora por sus hijos, que rehúsa consolarse –por sus hijos- porque no existen. Así dice Yahvé: -Reprime tu voz del lloro y tus ojos del llanto, porque hay paga para tu trabajo –oráculo de Yahvé-: volverán de tierra hostil, y hay esperanza para tu futuro –oráculo de Yahvé-: volverán los hijos a su territorio” (Jer 31, 15-17).

Ez 37²⁰⁹, Levenson estima que existen importantes diferencias entre la religión de Israel y la de Zoroastro. Así, en Israel el enterramiento de los difuntos era esencial, y sus huesos no se exponían al aire como sucedía en Irán²¹⁰. El texto de Ezequiel se refiere a la restauración de Israel a la tierra prometida por Dios a sus ancestros, y de hecho emplea los verbos hebreos *be'elá* (levantándolos) y *hebi'* (traer), que remiten a la promesa de liberación del Éxodo de Egipto, y que reaparecerán en otros textos de la Biblia hebrea. Así, “aunque la visión de Ezequiel en el valle no atestigua la esperanza de la resurrección en el sentido

²⁰⁹ El texto de Is 26, 19 es leído por J.J. Collins (cf. *Apocalypticism...*, *op. cit.* 110ss.) en la línea de Ez 37 (la restauración de Israel):

“Revivirán tus muertos (ʿyt,ême Wyæx.yl), sus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras”.

Sin embargo, Levenson nota que hay voces discordantes con esta interpretación. Así, Martin-Achard sostiene que no habla de revivir políticamente a una nación, sino de revivir a unos miembros de esta nación: utiliza la expresión “tus muertos” (*metejá*). Para Levenson, todo se inscribe en la confianza en el Señor como Dios de la vida que cumple sus promesas con Israel: “en realidad, la esperanza de que la muerte puede ser revertida antecede a la emergencia del propio Israel y constituye un aspecto importante del legado del antiguo Canaán. Sin esta esperanza, la religión de Israel habría asumido una forma muy diferente” (*op. cit.* 202). El influjo de la religiosidad cananea, continúa Levenson, puede verse en diversos textos de Oseas, en los que se traslucen distintos mitos cananeos sobre Baal. En cualquier caso, lo que Levenson quiere señalar es que textos como Os 5,14-6,3 manifiestan que Dios revive, lo que también tiene efectos sobre la naturaleza.

²¹⁰ *Op. cit.* 158.

posterior, sí constituye un paso significativo en la dirección de la doctrina posterior”²¹¹.

En la Biblia hebrea subyace una tensión entre la universalidad de la muerte y el Dios de la vida que salva a sus elegidos de la aniquilación, y la resurrección “refleja ciertas características clave de la estructura profunda de la teología del Israel pre-exílico”²¹². Esta tesis constituye una afirmación programática de la postura de Levenson: la doctrina de la resurrección de los muertos no irrumpe de manera abrupta e inconexa en el judaísmo, sino que entronca con las aspiraciones más hondas del pueblo de Israel. Hay, por tanto, una continuidad entre las primitivas concepciones de Israel y la escatología de la resurrección, aunque Levenson asume que los acontecimientos relacionados con la persecución de Antíoco IV acentuaron el tránsito definitivo hacia la doctrina de la resurrección.

En lo que respecta a Dn 12,1-3, Levenson critica las interpretaciones que ven en este fragmento una asimilación de concepciones zoroastrianas (la resurrección), mostrando que la identificación entre el verbo dormir y la muerte que aparece en Daniel no se encuentra en el zoroastrismo. Por tanto, hay que entenderlo más a la luz de la tradición judía previa donde sí se da esa sinonimia²¹³. En cualquier caso, la novedad más relevante

²¹¹ *Op. cit.* 163.

²¹² *Op. cit.* 180.

²¹³ Así, en II Re 4,31, narrando uno de los milagros de Eliseo, leemos: “Guejazí había partido antes que ellos y había colocado el bastón sobre

de Daniel, prosigue Levenson, es el binomio *hayyê 'ôlah*, “vida eterna”. Los resucitados por Eliseo vuelven a morir, mientras que en Daniel los que resucitan lo hacen para la vida eterna, que corresponde, como indica Levenson, al reino eterno de Dios que se menciona en otras partes de Daniel, como Dn 2,44.

Levenson considera que el gran problema de las interpretaciones que ven la experiencia del sufrimiento del justo y sus consecuencias para la teodicea como el factor catalizador de la emergencia de una nueva síntesis, expresada mediante la idea de resurrección, que integraba dos concepciones previas (la universalidad de la muerte y la justicia divina ya en vida de la teología deuteronomista) difícilmente reconciliables, es que no todos la aceptaron²¹⁴. No todos los grupos judíos asumieron la creencia en la resurrección como la superación dialéctica de la tesis (la justicia divina ya en vida) y la antítesis (el sufrimiento del justo en vida y el triunfo del impío), a modo de *Aufhebung* hegeliana. La relación causa-efecto entre los traumáticos sucesos de la persecución de Antíoco IV a corto plazo y la reflexión sobre el problema del mal en un plazo más amplio no sentarían, por sí solos, la base de una explicación satisfactoria del innegable éxito de que acabaría disfrutando la idea de la resurrección de los muertos en la religión judía. En palabras de Levenson, “el desarrollo de la creencia en la resurrección está

la cara del niño, pero no tenía voz ni señales de vida, de modo que se volvió a su encuentro y le manifestó: -El niño no se despierta”. O en Job 14,12: “Pero el hombre que muere no se levantará, se gastarán los cielos antes que se despierte, antes que surja de su sueño”.

²¹⁴ Cf. *op. cit.* 194.

enraizado de manera demasiado profunda e intensa en la tradición israelita anterior y en otras tradiciones de Próximo Oriente como para que le haga justicia cualquier explicación monocausal”²¹⁵. La emergencia de la idea de resurrección en el judaísmo no responde, por tanto, a la “ingeniería religiosa” de algún teólogo o ideólogo que hubiese concebido la resurrección como la síntesis perfecta para solucionar la contradicción entre la justicia divina y el sufrimiento del justo en vida.

Para Levenson, la figura del “guerrero divino” [*divine warrior*] fue esencial en la posterior articulación de la doctrina de la resurrección: el guerrero divino no es un violento fanático, sino que los textos que hablan de él se refieren a la entronización de Dios en justicia y rectitud. De hecho, tras la entronización del guerrero divino se produce el florecimiento y el gozo de la naturaleza²¹⁶.

El análisis de la figura del guerrero divino hace a Levenson concluir lo siguiente: “nuestra explicación de la doctrina rabínica de la resurrección ha proyectado su origen

²¹⁵ *Op. cit.* 196.

²¹⁶ “¡Alégrense los cielos, y regocíjese la tierra,
retumbe el mar y cuanto encierra;
exulte el campo y cuanto en él existe,
griten de júbilo todos los árboles del bosque,
ante la faz de Yahvé, pues viene él,
viene, sí, a juzgar la tierra (#r,a'ih'n jPoáv.li)!
Él juzgará al orbe con justicia,
y a los pueblos en su verdad” (Sal 96, 11-13).

último a la transformación que la naturaleza experimenta como resultado de la espectacular victoria del guerrero divino”²¹⁷. La tesis puede parecer a primera vista arriesgada, no sólo porque se aleje de la bibliografía principal en torno a la emergencia de la doctrina de la resurrección en el judaísmo sino, ante todo, porque parece depender, a nuestro juicio excesivamente, de la exégesis de la figura del guerrero divino como su origen último²¹⁸. El propio Levenson destacaba que no podían buscarse explicaciones monocausales a la idea de resurrección, y la temática de la resurrección parece lo suficientemente compleja como para necesitar de otros factores, incluso precedentes en el orden lógico y cronológico a la figura del guerrero divino, para dar cuenta de su nacimiento. Lo cierto, en cualquier caso, es que existe una conexión en el pensamiento bíblico entre las ideas de restauración, resurrección y regeneración de la vida, como Levenson indica.

En palabras de Levenson, “es esencial recordar que la creencia en la resurrección se asociaba durante este período [el de textos como Is 26 o Dn 12, finales del siglo III y principios del siglo II a.C.] a la expectación del amanecer de una nueva era, a la creencia en que Dios estaba a punto de hacer una nueva creación y a justificar a su gente fiel. La nueva creación no se identifica con la creencia en un ‘cielo’ de otro mundo,

²¹⁷ *Op. cit.* 217.

²¹⁸ Sobre la figura del guerrero divino, cf. W.R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Scholars Press for the Harvard Semitic Museum, Cambridge MA 1976, 82ss.

sino con la regeneración del mundo presente, con la rectificación de lo malo y con la defensa del justo”²¹⁹.

La obra de Levenson ocupa un lugar privilegiado en la literatura contemporáneo sobre el origen de la creencia en la resurrección en la religión judía. En palabras de C. Bakhos, la fuerza del trabajo de Levenson reside en su “capacidad para afrontar con rigor los múltiples aspectos de la noción de una resurrección escatológica (...). Mientras que numerosos investigadores subrayan las rupturas entre la Biblia y el judaísmo sistematizado en la literatura rabínica –y es cierto que existen muchas- Levenson detecta las resonancias y ecos, destacando así la continuidad”²²⁰.

²¹⁹ K. Madigan - J.D. Levenson, *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews*, Yale University Press, New Haven y Londres 2008, 7.

²²⁰ Cf. la recensión al libro de J.D. Levenson (en *Journal of the American Academy of Religion*, 75 n. 2 Je 2007, 427). Levenson reiterará, en líneas generales, su análisis en el libro *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews* (2008), escrita junto a K. Madigan, y que constituye una interesante aproximación a la idea de resurrección desde dos perspectivas religiosas diferentes: la cristiana (K. Madigan) y la judía (J.D. Levenson). La creencia en la resurrección tampoco puede sustraerse, considera Levenson, del elemento “revolucionario” que en su momento representaba para la mentalidad judía, en la línea de la esperanza de una intervención inmediata de Dios que castigase a los impíos. Al igual que en su anterior obra, Levenson estudia nociones escatológicas importantes de la Biblia hebrea, como la de Sheol. En los textos acadios, el equivalente del Sheol se visualiza como un lugar de no retorno, como “la casa de la que ninguno que ha entrado sale, al mundo del que no hay regreso” que aparece en el poema sobre la diosa Ishtar. Lo interesante es advertir que en el Sheol no se vive, pero sí se existe. Es una existencia inerte, inanimada, privada de las condiciones esenciales que permiten

afirmar que hay vida. La Biblia hebrea contiene relatos de rescates del Sheol (cf. Jon 2, 3-8). También en II Sam 22, 6, David estaba rodeado “por lazos del Sheol”. Como nota Levenson, la naturaleza del Sheol es compleja, porque “en pasajes que tratan sobre el más allá bíblico, la diferencia entre estar muerto y estar casi muerto -¿podemos imaginar una diferencia más grande que ésta?- con frecuencia se evapora ante nuestros ojos” (*op. cit.* 54). La soberanía divina sobre el Sheol, sobre ese lugar aparentemente alejado de toda acción divina, es afirmada con nitidez en textos como I Sam 2,6 (el Canto de Ana): “El Canto de Ana y textos similares de la Biblia hebrea no vislumbran una resurrección general para todos, o un juicio final, ni siquiera un don de vida eterna para aquéllos levantados de entre los muertos. Pero empiezan a señalar una serie de convicciones subyacentes a la comprensión de la muerte y de la vida en los círculos judíos de los que emergieron Jesús y los cristianos” (*op. cit.* 68). De hecho, el Sheol aparece a veces asociado con un lugar de reunión familiar, pero en general se relaciona con una muerte violenta (“¿Qué hombre podrá vivir sin ver la muerte, quién librará su alma de la garra del Sheol?”, en Sal 89,49). Levenson piensa que existen dos grandes líneas teológicas en torno al Sheol: una que ve el Sheol como el destino universal, y que tiene mucho que ver con las concepciones mesopotámicas y cananeas, y otra que ve a Dios como salvador (*op. cit.* 73), capaz también de rescatar de Sheol. De esta segunda tendencia derivaría, finalmente, la idea de la resurrección. Es fundamental advertir que ninguna de las dos tendencias el Sheol tiene una antítesis, un cielo que se oponga al infierno. El Sheol no puede tomarse como un mero sinónimo del infierno, ya que el Sheol y la Gehenna son nociones bien distintas. Levenson también muestra la importancia del Templo como antídoto contra la muerte (análisis que ya emprendió en *Resurrection and the Restoration of Israel*), porque santidad y muerte se repelen, algo que se pone de relieve en la prohibición (expuesta en Lv 21, 1-4 y Nm 19) de que los *kobanim* o sacerdotes se acerquen a los cadáveres, con la excepción del cadáver de un pariente cercano. Y, profundizando en su propuesta de buscar un anclaje de la idea de resurrección en el genuino pensamiento bíblico, Levenson también menciona la asociación, habitual por otra parte en el Antiguo Testamento, entre falta de descendencia y la muerte. El Sheol se interpreta como una realidad estéril e infecunda (así

Hipótesis complejiva: novedad de la resurrección.

J.J. Collins²²¹ ha estudiado la creencia en la resurrección de los muertos en el contexto de la historia de las ideas apocalípticas del judaísmo del II Templo. La intrínseca variedad de las representaciones escatológicas de los escritos apocalípticos obliga a preguntarse por lo verdaderamente nuclear a la concepción apocalíptica del más allá. Para Collins, “la creencia en el juicio de los individuos después de la muerte es uno de los elementos cruciales que distinguen los escritos apocalípticos de la tradición bíblica anterior”²²².

Si Nickelsburg hablaba de la progresiva individualización de la práctica religiosa judía y de la reacción contra la racionalidad griega como catalizadores de la idea de resurrección, Collins piensa que, previamente a la emergencia de la creencia en la resurrección de los muertos como doctrina

en Prov 30,16), mientras que el nacimiento equivale a una resurrección: “la esperanza en la supervivencia se centra en la familia, incluyendo (eventualmente) la familia en sentido extendido que es la nación, la entera Casa de Israel” (*op. cit.* 115). Lo que en la religión tradicional del pueblo de Israel había sido una creencia relativamente marginal acabó convirtiéndose en una espera universal con el advenimiento de la apocalíptica (*op. cit.* 165).

²²¹ Cf. J. J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 2. Algunas recensiones del libro de J.J. Collins son: D.J. Harrington (*Theological Studies*, 59 n. 1 Mr 1998, 176-177), M. Barrer (*Journal for the Study of the Old Testament*, n. 79 Je 1998, 182-183), H.A. McKay (*Expository Times*, 109 n. 5 F 1998, 151).

²²² J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 110.

fundamental de la escatología judía, existían dos grandes líneas de pensamiento que acabarían conduciendo a la convicción de que la vida terrena no terminaba con la muerte: el deseo de disfrutar de la presencia de Dios y la restauración de Israel. El deseo de disfrutar de la presencia de Dios aparece en Salmos como el Sal 73, ya citados a propósito del libro de K. Spronk, pero para Collins estos textos no expresarían *de facto* la creencia en una vida de ultratumba, porque no está claro que no se refieran sólo a una vida exitosa y plena en este mundo. Con respecto a la restauración de Israel, Collins ve en Ez 37 (el valle de los huesos) una representación de toda la Casa de Israel, y sobre el texto del Apocalipsis de Isaías que se suele traer a colación de la resurrección (Is 26,19), Collins aboga por leerlo desde la perspectiva de la colectividad del pueblo de Israel. Concluye así que hasta Dn 12 no puede afirmarse que en la Biblia hebrea exista una mención explícita de la resurrección.

El problema se complica aún más porque, para Collins, la resurrección de la que habla Daniel no es necesariamente una resurrección de la carne, una resurrección en sentido físico, sino que podría consistir en una resurrección del espíritu. Para Daniel, la resurrección no es universal, porque el texto dice “muchos de los que viven en el polvo de la tierra”, y no “todos los que viven en el polvo de la tierra”, y a la hora de matizar qué significa “polvo de la tierra” se suscitan numerosos interrogantes. Podría tratarse del Sheol, y de hecho Collins hace notar que en Jubileos 17,16, Sheol y polvo se utilizan en paralelo. Es en II Mac 7 donde sí está presente una mención de

la resurrección de la carne y no de una imprecisa resurrección de los muertos que no clarifica más en el terreno antropológico.

El texto de Daniel no precisa de qué forma se alcanzará con la resurrección, y parece referirse a una elevación al mundo angélico, similar a la ya aludida de I Henoc 104. Por tanto, ¿qué idea nace en la época de Daniel, la de la resurrección de los muertos en un sentido meramente espiritual o genérico (la resurrección de una identidad personal, sin mayor especificación) o la de la resurrección de la carne, dotada de un realismo corporal? Collins se inclina por la primera opción, al no encontrar argumentos suficientes de que Daniel haga mención de la resurrección de la carne, creencia que sólo se habría impuesto con posterioridad²²³. Si admitimos que la idea de inmortalidad del alma es griega y no hebrea, la idea de resurrección del espíritu sería, de por sí, sumamente original y contrastaría en todo caso con la antropología helena, pero la creencia en la resurrección de la carne va más allá y la amplía no sólo al espíritu, sino al cuerpo. Una antropología tan tendente a la unidad entre cuerpo y espíritu como la hebrea difícilmente aceptaría una resurrección separada del espíritu y del cuerpo.

Cierto es, como apunta Collins, que un texto tan importante sobre la vida futura como I Henoc 104 no hace referencia a la resurrección de la carne, sino a la del espíritu y a su transformación en una especie de estado angélico. Independientemente de esto, y puesto que la expresión “polvo

²²³ Cf. *op. cit.* 113.

de la tierra” no tiene por qué identificarse con el Sheol, a pesar de los paralelos que Collins identifica en la literatura intertestamentaria, no es de extrañar que determinados autores sí acepten que en Dn 12 ya hay una mención explícita de la resurrección física de la carne²²⁴, aunque Collins tiene razón al poner de relieve que las alusiones explícitas a la resurrección de la carne son sumamente escasas y, por tanto, cuando la literatura intertestamentaria habla sobre la resurrección es enormemente complicado precisar a qué se está refiriendo exactamente, si a la resurrección de los muertos en general, a la resurrección del espíritu o a la resurrección de la carne. En todo caso, cualquiera de estas tres perspectivas supondría de por sí una notable novedad dentro del judaísmo y con respecto al pensamiento heleno.

Con respecto a Qumrán, Collins destaca la ambigüedad escatológica de los textos disponibles, si bien “esto no significa necesariamente que no hubiese lugar para la resurrección en la escatología de la secta de Mar Muerto. Pero sí quiere decir que las esperanzas de la comunidad sectaria no se formularon en términos de resurrección”²²⁵. Se trataba de anticipar la vida angélica ya en la comunidad y de prolongar esa anticipación después de la muerte.

Una aportación interesante del trabajo de Collins reside en sistematizar en dos grandes líneas teológicas las ideas propias

²²⁴ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 200.

²²⁵ *Op. cit.* 123.

de la religiosidad tradicional del pueblo de Israel que, a la larga, favorecerían la emergencia de la idea de resurrección de los muertos: el deseo de disfrutar de la presencia de Dios y la esperanza de la restauración final de Israel.

En una línea análoga de inserción del concepto de resurrección de los muertos dentro del marco teológico en el que se encuadra, S. Beyerle²²⁶ ha analizado el fenómeno apocalíptico en sus múltiples dimensiones: literaria, teológica, sociológica y política. Beyerle propone un marco de articulación de criterios de identificación de lo propiamente apocalíptico, en base a una idiosincrasia teológica que se manifiesta sobre todo en el campo de la escatología y de la teología de la historia²²⁷. Por razones de selección, el autor ha prestado mayor atención a unos textos que a otros²²⁸, pero la estructura del trabajo ha sido diseñada de tal manera que prácticamente cubre todos los aspectos relevantes de la idea de Dios en la apocalíptica.

²²⁶ Cf. S. Beyerle, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005. Para un enjuiciamiento crítico del trabajo de Beyerle, cf. las recensiones de G.S. Oegema (*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 37 n. 3 2006, 414-416), G.J. Brooke (*Journal for the Study of the Old Testament*, 30 n. 5 Je 2006, 160-161), Th. J. Kraus (*Expository Times*, 117 n. 9 Je 2006, 392), M. Henze (*Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 Ap 2007, 348-349).

²²⁷ S. Beyerle, *op. cit.* 15-16.

²²⁸ Tal y como ha señalado Th. J. Kraus en la reseña que acabamos de citar, las fuentes apocalípticas a las que Beyerle confiere una mayor relevancia son el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro Astronómico*.

En el planteamiento de Beyerle la apocalíptica se configura fundamentalmente como una indagación en lo oculto y misterioso de Dios, y esta indagación alumbra una teología de la historia en la que prima la orientación escatológica del tiempo. Con la apocalíptica surge una esperanza “vertical”, metafísica, donde la condescendencia divina ya no se circunscribe a la historia de Israel, que ahora sólo es un medio en el camino hacia la revelación definitiva de Dios²²⁹. Este punto es de capital importancia para nuestro trabajo. La emergencia de la idea de resurrección de los muertos y de la carne no puede verse como un fenómeno aislado dentro de la historia de las ideas religiosas de Israel, sino que se inscribe dentro de un marco general de comprensión de las realidades divina, humana e histórica, que inaugura la apocalíptica.

Con el advenimiento de la visión apocalíptica del mundo, el Dios de Israel emerge más claramente como Dios de la historia, dotado de un señorío universal. De hecho, Beyerle llega a sostener que en la apocalíptica judeo-helenística se une el concepto de sabiduría con el de historicidad de Dios [*Geschichtlichkeit Gottes*]²³⁰.

Para Beyerle, la consideración de los influjos multiculturales que tuvieron lugar en tiempos helenísticos obliga a relativizar toda respuesta unívoca sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos, si bien su hipótesis de

²²⁹ Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 45.

²³⁰ Cf. *op. cit.* 315ss.

trabajo pasa por afirmar que la génesis de la esperanza en la resurrección del judaísmo antiguo “se funda esencialmente en la trascendencia de Dios, en tanto que describe un desarrollo de la *restauratio* a la *resurrectio*”²³¹. Este punto está en consonancia con la idea que hemos expuesto anteriormente: la emergencia de la idea de resurrección es inseparable de la progresiva acentuación de la trascendencia y universalidad de Dios sobre el mundo y sobre la historia que alumbró la apocalíptica. Lo esencial en Dios ya no es su teofanía particular en momentos concretos de la historia de Israel, sino su teofanía como Señor de la historia y como ser absolutamente trascendente, cuyos misterios sólo podrán conocerse en el horizonte escatológico, que sólo algunos han podido relatar (y de ahí la singular relevancia de la figura de Henoc como viajero escatológico que describe la “geografía” del más allá).

En lo que concierne al estudio de pasajes del ciclo henóquico con posibles alusiones a la creencia en la resurrección, Beyerle considera que en el Libro Astronómico falta una auténtica terminología que refleje esta convicción, aunque sí comparece una escatología del más allá [*Jenseitseschatologie*]²³². Beyerle también habla de una

²³¹ “Die Genese der altisraelitischen bzw. Antik-jüdischen Auferstehungsvorstellungen ist wesentlich an die Transzendenz Gottes gebunden, insofern sie eine Entwicklung von der *restauratio* zur *resurrectio* beschreibt”; *op. cit.* 191.

²³² Cf. *op. cit.* 213.

“correspondencia” en el entendimiento de la teofanía y de la resurrección”²³³.

Beyerle encuentra textos pre-apocalípticos que, por su vinculación en la creencia de una vida post-mortem, constituirían precedentes de la idea de resurrección. Sin embargo, lo que prima en estos textos es la *restauratio* de Israel más que la *resurrectio* en sentido individual, como él mismo subraya.

De hecho, Os 6,1-3 emplea términos (*hyb, qwm*) que, en el contexto de Os 5,8-6,6 (*hyb* en *pi'el* con *qwm*), denotan precisamente esa noción de restauración del pueblo. Análogamente, el versículo 17 de Sal 73 contiene la palabra ~t'(yrIx]a; (“su fin, su destino”), de connotaciones escatológicas, aunque no manifiesta una esperanza en la resurrección. El versículo 17 desempeña un papel similar al del momento teofánico, en el que Dios rompe las fronteras entre el cielo y la tierra para traer la salvación²³⁴. Sal 49, 20, por su parte, expresa la imagen de la luz: “irá a unirse a la estirpe de sus padres, que nunca ya verán la luz (*ló yró-or*)”²³⁵. Según Beyerle, la imagen de la visión de la luz está en conexión con la imaginería astral importada de la cultura helenística. El influjo helenista también puede observarse, a juicio de este autor, en el dualismo que impera en Sal 49.

²³³ “*Entsprechungen im Verständnis von 'theophania' und 'resurrectio'*”; *op. cit.* 215.

²³⁴ *Op. cit.* 222-223.

²³⁵ `rAa*-War>yI al{â xc;nE©÷-d]; wyt'_Aba] rADæ-d]; aAbT'â

El enfoque de Beyerle se centra principalmente en el examen de los grandes conceptos teológicos de la apocalíptica, y en este sentido representa una valiosa contribución al estudio del sustrato ideológico sobre el que se inscribe la creencia en la resurrección de los muertos, al poner de relieve cómo esta noción forma parte de una cosmovisión definida, a grandes rasgos, por la progresiva afirmación de la trascendencia de lo divino sobre el mundo y la historia.

SÍNTESIS DE LA PRIMERA PARTE

El estudio de las circunstancias históricas, políticas, sociales y culturales de los siglos III y II a.C. arroja algunas conclusiones relevantes sobre el contexto en el que se alumbró la creencia en la resurrección de los muertos.

Por una parte, parece claro que la cultura griega (cuyo influjo se dejó notar en Palestina con anterioridad a la conquista de Alejandro Magno), con su énfasis en la primacía de la racionalidad y de la individualidad en la comprensión del ser humano y del mundo, supuso un desafío de primera magnitud para el judaísmo. El problema es que la asimilación de los elementos procedentes del pensamiento heleno adoptó en numerosos casos los rasgos de superficialidad y de sincretismo, impugnando directamente las prácticas tradicionales del pueblo de Israel. Este hecho conduciría, en último término, a la revuelta macabea contra Antíoco IV, y se sumaría a la creciente polarización por clases sociales que tuvo lugar en Palestina por el desigual crecimiento económico: en general, las clases acomodadas y la aristocracia de Jerusalén adoptaban las costumbres griegas, mientras que las clases populares asociaban lo griego con discriminación y exclusión.

En este escenario tan complejo habría que ubicar la emergencia de los *basidim*, movimiento religioso en oposición a la aristocracia sacerdotal del Templo de Jerusalén y de

extracción social popular. En estos grupos se dio una primacía de la reflexión escatológica, que no había jugado un papel tan relevante en la teología sacerdotal del judaísmo del II Templo, aunque hasta después del año 70 d.C. no existió uniformidad en las doctrinas escatológicas. Prueba de ello no son sólo las divergencias entre los principales grupos judíos de la época tardía del II Templo, sino también la aparente confusión de ideas (inmortalidad del alma, resurrección de la carne, escatología anticipada...) que se da en la literatura intertestamentaria y en los escritos de Qumrán.

Del estudio de las tendencias actuales en la investigación cabe destacar la existencia de tres orientaciones fundamentales: la consideración de la idea de resurrección como una ruptura brusca y súbita con respecto a las creencias anteriores sobre la vida post-mortem, la perspectiva de la continuidad entre el yahvismo tradicional y la resurrección de los muertos, y una tercera óptica que adopta un cierto compromiso, al admitir una notable grado de consonancia entre la creencia en la resurrección y la teología tradicional del pueblo de Israel, al tiempo que reconoce la decisiva novedad de la fe en la resurrección, así como el importante influjo de motivos religiosos exógenos al judaísmo.

Por lo general, los textos utilizados por los distintos autores son, sustancialmente, los mismos, siendo así que la divergencia en sus planteamientos de fondo no debe atribuirse tanto al material empleado en la investigación como a las

valoraciones y a las interpretaciones ofrecidas de las fuentes bíblicas e intertestamentarias.

La quintaesencia de la primera postura viene representada por la obra de G.W. E. Nickelsburg, a la que pueden asociarse, entre otras, las de H.C.C. Cavallin y G. Vermes. La aportación principal del trabajo de Nickelsburg, ya clásico en las investigaciones sobre la historia de las ideas religiosas de la literatura intertestamentaria, reside en la elucidación de las tres grandes formas que reconoce la escatología del judaísmo que se refleja en esos textos:

1) La escatología en el contexto de la exaltación del justo (Isaías, Daniel, Sabiduría...).

2) La escatología enmarcada dentro de las escenas del juicio (Daniel, Epístola de Henoc, Testamento de Judá, IV Esdras...).

3) La teología de las dos vías (Sabiduría, Testamento de Aser...), que remite a la idea veterotestamentaria de Alianza. Según esta teología, el ser humano tendría ante sí dos caminos: el camino del bien y el camino del mal, en el sentido de seguir o no la senda marcada por la Ley de Dios o la senda que conduce a la perdición. Unos escogieron la vía de la justicia y del bien,

que conducen a Dios, mientras que otros escogieron la vía de la injusticia y del mal²³⁶.

En la esfera diacrónica, a pesar de que Nickelsburg reconoce determinados motivos proféticos que pueden subyacer en la creencia apocalíptica e intertestamentaria en la resurrección, mantiene a grandes rasgos que esta idea habría surgido de manera más bien repentina, como consecuencia de los problemas suscitados por la persecución de Antíoco IV y la reflexión teológica que habría inspirado. Para autores como Nickelsburg, Cavallin o Vermes, la resurrección sería una especie de necesidad teológica para dar respuesta al problema del sufrimiento del justo en la vida terrena. La resurrección constituiría un “teologúmeno”, revestido de un intenso simbolismo religioso, diseñado para expresar la convicción de que el Dios omnipotente no puede consentir el desamparo del

²³⁶ Así, en Testamento de Aser 1,3-8 leemos que Dios ha dado dos caminos a los hombres: “dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y de fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades que los juzgan. Si el alma pretende estar en el buen camino, todas sus acciones se ejecutan en la justicia, y si peca alguna vez, enseguida se arrepiente. Pues, pensando rectamente y arrojando de sí la perversión, el alma derroca rápidamente a la maldad y erradica el pecado. Pero si la mente se inclina hacia lo malo, todas sus acciones se ejecutarán en la maldad. Al rechazar lo bueno y abrazar lo malo, es dominado por Beliar, y aunque obre algo bueno, se le trocará en malo”. La teología de las dos vías está presente en escritos cristianos tempranos como la *Didajé*, que en el comienzo (1,1) nos advierte sobre la diferencia que existe entre los dos caminos, el de la vida y el de la muerte.

justo, y por ello lo acogerá definitivamente tras la muerte. La resurrección sirve, en lo esencial, a la exaltación del justo sufriente, y se enmarca dentro de una escatología más amplia, de raigambre apocalíptica, cuyo epicentro es la idea de un juicio divino sobre las acciones llevadas a cabo en vida. Sólo con el tiempo esta concepción subsidiaria de la resurrección irá dando paso a una consideración sustantiva, en virtud de la posterior sistematización teológica.

La historiografía reciente, sin embargo, parece más propensa a contemplar la creencia en la resurrección de los muertos en continuidad con la escatología del primitivo Israel. Así, y como ejemplo paradigmático de la segunda tendencia de investigación, É. Puech ha señalado que la idea de resurrección puede interpretarse como una tematización/concreción de la esperanza, presente ya en el profetismo bíblico, en la continuación de la vida. La resurrección de que habla el Libro de Daniel remitiría a la teología del siervo de Yahvé del Deutero-Isaías, aunque generalizada a toda situación de persecución injusta. En la fe en la resurrección de los muertos habrían cristalizado numerosas tradiciones religiosas y teológicas previas, lo que confirmaría que esta idea no tenía por qué suponer una ruptura absoluta con las anteriores creencias del pueblo de Israel.

Dentro de esta línea de trabajo, algunos autores como Raphael piensan que la resurrección habría emergido como una gran síntesis teológica que integraba las dimensiones individual y colectiva de la idiosincrasia israelita; una síntesis que, por otra

parte, enraizaba en la antropología unitaria hebrea al subrayar el elemento corporal. En el polo opuesto, Levenson estima que la resurrección no puede observarse como una síntesis teológica planificada *ad hoc* para resolver las contradicciones inherentes a la teología anterior, ya que esta posición no es capaz de explicar por qué suscitó tanto rechazo en amplios sectores del judaísmo hasta el advenimiento del rabinismo. Para Levenson, la idea de resurrección hunde sus raíces en el simbolismo del guerrero divino, cuya victoria transforma la naturaleza, y se basa en la profunda conexión que existe en el pensamiento bíblico entre restauración, resurrección y regeneración de la vida.

Todos estos autores coinciden en la imposibilidad de atribuir el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo a un mero préstamo cultural. El silencio previo sobre el más allá se habría debido, en opinión de Spronk (quien ha analizado detalladamente las creencias de ultratumba en las civilizaciones circundantes a Israel), a un rechazo tácito del baalismo cananeo.

La tercera tendencia de investigación representa un compromiso entre las dos líneas reseñadas anteriormente: admite que la idea de resurrección entronca con las creencias fundamentales de la religión del pueblo de Israel, aunque considera que se produjo también una discontinuidad, mediada fundamentalmente por la asimilación de motivos religiosos y simbólicos de las culturas circundantes.

Así, para Collins, la emergencia de la doctrina de la resurrección de los muertos vino mediada por la conjunción de dos tradiciones teológicas previas: el ansia de disfrutar de la presencia de Dios y la esperanza de la restauración de Israel. Con todo, y simultáneamente, supuso la asimilación de motivos religiosos externos al judaísmo, especialmente el de la inmortalidad astral. Beyerle, por su parte, ha destacado la importancia de examinar la idiosincrasia apocalíptica como un todo para comprender el significado de la resurrección, que no comparece como una creencia aislada, sino como un concepto integrado dentro de una teología propia que se caracteriza por el énfasis en la trascendencia divina sobre el mundo y la historia, con una fe escatológica orientada hacia el Reino definitivo de Dios.

En lo concerniente a la creencia en la resurrección en Qumrán, no parece haber un consenso firme entre los especialistas. La tesis formulada por Nickelsburg y Collins se inclina por defender que en Qumrán se aceptaba una escatología anticipada, en la que la problemática post-mortem no desempeñaba un papel central, mientras que Puech ve en determinados textos de los manuscritos del Mar Muerto posibles expresiones de la fe en la vida eterna y en la resurrección.

La aproximación sociológica a las creencias de los distintos grupos del judaísmo del II Templo y, en especial, a las del movimiento apocalíptico, aporta valiosa información sobre la naturaleza de su escatología. Y, a la inversa, el estudio de la

escatología apocalíptica contribuye a esclarecer su situación sociológica. En palabras de C. Setzer, “la manera en que determinados grupos entendieron la rica esperanza en la resurrección vierte luz sobre cómo estos grupos se veían a sí mismos, cómo veían a los otros y cómo afrontaron las realidades políticas y sociales”²³⁷.

El tratamiento del contexto sociológico en que emergió la creencia en la resurrección de los muertos, con la presencia determinante del helenismo en Palestina, y la reacción que acabó generando entre numerosos grupos sociales judíos, obliga a plantear la siguiente pregunta: ¿puede la resurrección contemplarse como una noción destinada a responder al desafío suscitado por la filosofía griega y, en particular, por su concepción de la inmortalidad del alma, o supone una prolongación/concreción de las esperanzas escatológicas en la restauración de Israel, alumbradas durante el profetismo?

Como apuntamos a colación de la obra de Nickelsburg, parece existir una contradicción entre ambas visiones: no es fácil integrar dos explicaciones contrapuestas sobre el origen de la idea de resurrección, una que la vincula a la reacción contra la *forma mentis* del helenismo, y otra que la inserta en las tradiciones religiosas del pueblo de Israel, postulando una individualización de sus esperanzas escatológicas, que se habrían desplazado de la colectividad (Israel) al sujeto humano. Esta segunda opción

²³⁷ C. Setzer, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, Brill, Leiden-Boston 2004, 1.

implicaría el reconocimiento de la decisiva impronta de la imagen griega del ser humano y de su énfasis en la individualidad, mientras que la primera interpretación confiere mayor relevancia a la reacción contra la imagen griega de la persona y de la historia.

**SEGUNDA PARTE: TRASCENDENCIA
DIVINA Y VIDA HUMANA**

La idea de resurrección de los muertos y de la carne no surge aisladamente, sino que su principal desarrollo se enmarca dentro de una concepción teológica que ejercerá una profunda influencia sobre el judaísmo posterior: la apocalíptica.

Se hace necesario, en consecuencia, examinar la relación existente entre la visión apocalíptica del mundo y de la historia y la creencia en la resurrección. La pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo se integra la idea de resurrección en el escenario más amplio de la concepción apocalíptica del tiempo y de la trascendencia? ¿Se trata de una doctrina coyuntural, o de una necesaria concreción de la concepción apocalíptica en el terreno de la escatología?

Para ello, consideraremos en primer lugar lo que podría denominarse “sustrato pre-apocalíptico”: se trata, en términos generales, de analizar de qué manera las culturas circundantes a Israel concibieron la muerte, y cómo en la propia religión de Israel, y en especial con el profetismo, se establecen una serie de categorías teológicas en torno a la soberanía divina sobre el mundo y la historia que quedarán reflejadas, de uno u otro modo, en la apocalíptica.

A continuación, procederemos a analizar la tematización apocalíptica de la historia. El objetivo metodológico consiste en mostrar cómo las categorías definitorias de la teología apocalíptica, y en particular su interpretación de la historia

orientada hacia un final escatológico, generan una cosmovisión capaz de albergar la doctrina de la resurrección.

Con esta intención se estudiarán primero las notas básicas de la apocalíptica, su relación con el profetismo bíblico y el tipo de lenguaje que emplea. Estos aspectos aluden a los fundamentos de la apocalíptica como movimiento cultural, teológico y socio-político, y nos permitirán aproximarnos a la concepción apocalíptica de la historia, discutiendo, finalmente, hasta qué punto puede atribuirse esta idea a factores exógenos al judaísmo (principalmente, de procedencia irania y helena) y en qué medida responde a un desarrollo interno dentro de Israel.

CAPÍTULO 3: SUSTRATO PRE-APOCALÍPTICO SOBRE LA RESURRECCIÓN

La muerte en la literatura de Egipto, Mesopotamia y Canaán

La preocupación por la muerte en *la civilización egipcia* es uno de los fenómenos más extraordinarios del mundo antiguo. Probablemente en ninguna otra gran cultura de la antigüedad se haya dado una presencia tan radical del interés por la muerte en vida.

La antropología egipcia es compleja, aunque puede decirse que para los egipcios el ser humano poseía elementos corpóreos y elementos incorpóreos, y se encontraba animado por distintas partes espirituales, entre las que destaca el *ba*, que puede traducirse por “alma” o por *alter ego*. En una obra sumamente significativa de la literatura egipcia, el *Diálogo de un hombre con su ba*, el *ba* sale del cuerpo del difunto cuando éste muere (de ahí la importancia del ritual de la apertura de la boca). Otro término anímico no menos relevante es el de *ka*: “el *ka* puede ser la manifestación de los diferentes rasgos del carácter de la persona”²³⁸, a modo de fuerza vital. El *ka* también abandonaba al difunto al morir, y el objetivo último era la unión

²³⁸ O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *L'Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montreal 2001, 25.

entre *ba* y *ka* con el fin de alcanzar el estado de *aj*, concepto que podría asimilarse al de “espíritu”.

La imagen egipcia del ser humano y de la naturaleza es, en expresión de J. Assmann, más “paradójica que conjuntiva”²³⁹. La antropología egipcia no concibe al ser humano como una unidad, sino como un agregado de partes corpóreas y de partes anímicas. Algo similar ocurre con la visión egipcia del universo. No existe una noción de “cosmos”, sino de tierra y cielo (aunque esta carencia también podría reprochársele a otras culturas antiguas, como la propia cultura israelita y su insistencia en “cielos y tierra” frente al *kosmos* griego). Egipto no es una unidad sino la suma de “Dos Tierras” (*tawy*). El cuerpo humano tampoco era pensado como una realidad unitaria u orgánico-funcional, sino más bien como una conectividad, con el corazón como punto neurálgico de las dimensiones somática y psíquica²⁴⁰.

Para los egipcios, sólo con lo incorpóreo no podía darse la vida eterna. Era necesario preservar el cuerpo, por lo que “se tomaban todas las precauciones necesarias para salvaguardar el cuerpo”²⁴¹, lo que explica el sumo cuidado con que se realizaban los procesos de momificación, cuya pericia técnica fue aumentando con el paso del tiempo (llegando, por ejemplo, a ser capaces de extraer el cerebro a través de los orificios de la

²³⁹ Cf. J. Assmann, *Tod und Jenseit im Alten Ägypten*, Beck, Munich 2001, 35.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *op. cit.* 26.

nariz sin romper el tabique nasal), acompañados de una serie de ritos mágicos. Esta preocupación por la preservación del cuerpo también estaría detrás de la obsesión por recuperar los cadáveres de los que habían fallecido accidentalmente o habían sido asesinados. Carecer de cuerpo mortal implicaba poner en peligro, si no anular, la posibilidad de disfrutar del mayor bien para un egipcio: la existencia ultraterrena dichosa, porque “sin el cuerpo, el muerto estaba condenado a la no-existencia, y por tanto a la perdición”²⁴².

El acceso al más allá no era un proceso sencillo, sino una auténtica “puerta angosta”, lo que propició el surgimiento de un *corpus* literario destinado a asistir al difunto en el más allá, a enseñarle a defenderse de los peligros y a conocer las etapas que le esperaban después de la muerte. Proporcionaba, en definitiva, el conocimiento necesario para la otra vida. Durante el Reino Antiguo esta literatura cristalizó en lo que se conoce como los *Textos de las Pirámides*; en el Reino Medio (tiempo de notable efervescencia cultural en Egipto) en los *Textos de los Sarcófagos* y en el Reino Nuevo en *El Libro de los Muertos*, semejante a un viático que de hecho se situaba junto a la momia²⁴³. La literatura funeraria conoce tres géneros principales: fórmulas protectoras, textos rituales (como los relativos a la ceremonia de la apertura de la boca) y fórmulas personales: “el objetivo último de toda la literatura funeraria egipcia es en consecuencia el de asegurar la reunificación del *ba*

²⁴² *Op. cit.* 26.

²⁴³ C.f. *op. cit.* 29.

con su *ka* a fin de acceder a la nueva vida en tanto que *aj*²⁴⁴. La multiplicidad subyacente a la imagen egipcia del ser humano exigía, sin embargo, una reunificación final de todas las potencias interiores. Cuando el difunto se transforma en *aj*, en unidad integradora de lo distinto y anteriormente separado, resucita, es decir, entra en la vida eterna.

La civilización egipcia preservó su identidad cultural durante varios milenios, algo absolutamente extraordinaria en la historia de la humanidad, prácticamente sin parangón. Pese a las diferentes circunstancias históricas existentes, por ejemplo, entre el Reino Antiguo y el Reino Nuevo, la civilización egipcia persistió como tal, con unos rasgos bien definidos, desde la unificación del Alto y Bajo Egipto hasta la definitiva absorción por el Imperio Romano. Sin embargo, las concepciones religiosas y en particular las escatológicas experimentaron una interesante evolución. La religiosidad funeraria del Reino Antiguo estaba focalizada en la figura del monarca: lo importante era que el rey accediese al día eterno, y a través de él podrían entrar todos los demás hombres.

El monarca se comportaba como una especie de mediador universal entre los dioses y el pueblo egipcio, y de ahí la importancia de proporcionarle la más digna de las tumbas. Con la crisis del Reino Antiguo, que desembocó en el denominado I Período Intermedio, disminuyó la fe en el orden cósmico establecido y mantenido por el faraón. Aumentó, así, la

²⁴⁴ *Op. cit.* 30.

conciencia de la responsabilidad individual. Aunque la analogía sea siempre imperfecta, algo similar tuvo lugar en la historia de Israel con la desaparición de la monarquía y, sobre todo, con el Destierro en Babilonia²⁴⁵. Las crisis de confianza en las instituciones consideradas hasta entonces fundamentales por el pueblo propiciaron la paulatina primacía de la subjetividad y de la individualidad. En el caso de Egipto, el final del Reino Antiguo marca también el final de la ideología regia que reservaba en exclusiva para el monarca el carácter de Osiris. A partir de este momento, no sólo el faraón es Osiris, asistiéndose “a la democratización del más allá”²⁴⁶.

Los egipcios creían firmemente en la existencia de un juicio post-mortem del difunto frente a Osiris. El difunto sería guiado por Anubis, el dios con cabeza de chacal, ante un tribunal presidido por Osiris junto a cuarenta y dos deidades. El corazón del difunto sería pesado frente a la pluma de la verdad, *Maat*, y luego tendría lugar la confesión ante el escriba de los dioses, Thot, en la que el difunto negaría haber cometido ciertas acciones malas. Si decía la verdad, la balanza alcanzaría un equilibrio, una armonía; de lo contrario, el peso del corazón superaría al de la pluma de la justicia, reflejo de que la injusticia había prevalecido sobre la justicia en la vida del difunto. Thot escribiría la sentencia final, y el difunto sería conducido ante Osiris por el dios Horus, hijo póstumo de Osiris.

²⁴⁵ Visible, por ejemplo, en la obra de los profetas Jeremías y Ezequiel. Cf. J. Mol, *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, Brill, Leiden-Boston 2009.

²⁴⁶ O. Mainville-D. Marguerot (eds), *op. cit.* 31.

Cabe preguntarse en qué consistía la vida eterna para los antiguos egipcios. La vida eterna era en realidad una resurrección espiritual²⁴⁷, si bien en determinadas teologías parece tratarse más bien de una reanimación corporal. Hemos de tener en cuenta que nunca existió una teología totalmente unificada en la religión egipcia. Esto lo demuestra la presencia de diversas cosmogonías o relatos mitológicos sobre la creación del mundo: la cosmogonía de Heliópolis, la cosmogonía de Hermópolis, la cosmogonía de Menfis...

La teología heliopolitana, centrada en el culto al Sol, sostenía que el rey difunto se convertiría en una estrella que se situaría en el cuerpo de Nut, diosa del cielo, y acompañaría a Ra, dios del Sol, en su barca. El motivo de la inmortalidad astral, que reaparece en la cultura griega y también en la apocalíptica judía (cf. Dn 12,3) como premio del justo, entra en consonancia con la supremacía del culto al Sol que caracteriza a la teología de Heliópolis. Por el contrario, la teología osiriana se interesa más por el cuerpo. En lugar de postular una inmortalidad astral para el difunto, de rasgos más bien espiritualizantes, se preocupa por el destino de su dimensión material. Al igual que, según narra el mito, Osiris fue reanimado después de que su hermano Seth cortase su cuerpo en numerosos fragmentos que fue esparciendo por todo Egipto y que Isis, mujer de Osiris, recogió cuidadosamente, el difunto también habría de volver a su existencia corporal.

²⁴⁷ Cf. *op. cit.* 32.

Como explica Spronk, la viabilidad de que la creencia judía en la resurrección de los muertos fuese el resultado de un préstamo religioso de la civilización egipcia es escasa²⁴⁸. Semejante hipótesis no explicaría por qué, de haberse dado, ocurrió en época tardía, momento en que la civilización egipcia no disfrutaba de su apogeo cultural, y no se produjo con anterioridad, cuando otros pueblos habrían sido más susceptibles de asimilar concepciones procedentes del valle del Nilo. Por otra parte, y no menos relevante a efectos del estudio comparativo de las religiones de la antigüedad, en Egipto el juicio de los muertos descrito en obras como el *Libro de los Muertos* no está relacionado con la idea de la consumación de la historia, como sí lo estará en la escatología judía, por influjo de la teología de la historia de la apocalíptica.

²⁴⁸ Ya F. Nötscher en su obra *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben*, C.J. Becker, Würzburg 1926, rechazaba esta hipótesis, al igual que J. Leipoldt en *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig 1942. Sin embargo, en su trabajo “Überwindung und Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und reden dem Auferstehungsglauben”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), U. Kellerman se inclina por el sustrato egipcio de la fe judía en la resurrección de los muertos, basándose en elementos simbólicos que rodean la exposición bíblica de esta creencia, como la identificación entre los muertos y las estrellas, presente en el antiguo Egipto y en textos veterotestamentarios (Is 26,19, Dn 12,3). Por lo demás, el influjo egipcio en la religión de Israel no sería nada extraño, porque en el Templo de Jerusalén se usaba la flor de loto (cf. I Re 6, 18.29; 32,34-35), típicamente egipcia. El interrogante, lógicamente, se refiere a si cabe hablar de influjos únicamente puntuales de la civilización egipcia en Israel, o si podrían extenderse a las dimensiones fundamentales de la escatología resurreccionista del II Templo, lo que parece bastante improbable.

En Egipto, la historia se concibe según los cánones de la continuidad cíclica de la vida: el nacimiento, la muerte y la regeneración (al igual que el Sol, que nace, muere y vuelve a nacer diariamente sobre la faz de la Tierra y que, mitológicamente, era interpretado en la religión egipcia en tiempos del Reino Nuevo como el viaje diario de Amón-Ra), y no en base al concepto de linealidad y de irreversibilidad del pensamiento bíblico tardío y de la literatura apocalíptica, que será tan decisivo en el judaísmo posterior y en el cristianismo. Esta diferencia sustancial entre una visión cíclica del mundo y de la vida y la visión esencialmente histórica (no cosmológica) de la realidad, que se impondrá en el pensamiento bíblico tardío y sobre todo en la apocalíptica, constituye una de las causas de la pérdida de interés por parte de los autores contemporáneos en buscar el origen de la idea judía de resurrección en religiones circundantes del Próximo Oriente como la egipcia, la mesopotámica o la cananea²⁴⁹.

²⁴⁹ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 55-57. Lo que sí puede afirmarse es que en el antiguo Egipto la muerte no se concebía como un fin absoluto, como una especie de paso a un Sheol etéreo en el que no existiría la personalidad, la individualidad. La muerte era más bien un tránsito a otro tipo de vida. El difunto abandonaba el mundo presente no porque estuviese muerto, sino precisamente porque vivía y por ello estaba capacitado para acceder a otro estado de existencia. Pero a la hora de tematizar este tránsito, las teologías egipcias difieren, y la larga historia de esta civilización también fue modificando la escatología. Tampoco en la literatura intertestamentaria judía hay un consenso firme sobre el destino del cuerpo en el más allá y sobre otros aspectos no menos relevantes, por lo que no tiene nada de extraño que en la religión egipcia no se diese un acuerdo hermenéutico sobre cómo interpretar la otra vida. También

puede afirmarse que el concepto de resurrección de los antiguos egipcios, relacionado bien con la unificación del *ba* y del *ka* en el *aj* o con la reanimación del cuerpo emulando a Osiris, tiene poco que ver con la noción judeocristiana. La diferencia fundamental estriba en el contexto intelectual que rodea a ambas ideas: la cultura egipcia no desarrolló una teología de la historia, sino una visión del mundo y del ser humano referida sobre todo a los equilibrios entre las distintas fuerzas cósmicas. La religión judía, en cambio, y especialmente el movimiento apocalíptico, sí tuvo una conciencia del desarrollo histórico y de la orientación del mundo, de la historia y del ser humano hacia un *ésjaton*. La resurrección entra dentro de la dinámica de orientación de la realidad hacia el horizonte del *ésjaton*. Por tanto, y aunque en determinados motivos y ocasionalmente la religión egipcia y la judía puedan coincidir en lo que concierne a la resurrección, la teología de fondo es muy diferente, por lo que toda comparación debe ser sumamente cautelosa. Además, de haber influido la religión egipcia seriamente en Israel, lo habría podido hacer con anterioridad al Exilio. ¿Por qué no fue así y la religiosidad pre-exílica se asemejó más a la religiosidad cananea y mesopotámica, que veía la muerte como algo inevitable y no hablaba en términos de vida de ultratumba gloriosa? El optimismo egipcio ante la muerte, una excepción en el contexto de las civilizaciones del Creciente Fértil, tiene mucho que ver con las peculiares condiciones geográficas del país del Nilo. El “don del Nilo”, según la famosa frase del historiador griego Heródoto, disfrutó siempre de unas inigualables características naturales que proporcionaban buenas cosechas y que protegían a Egipto de los invasores extranjeros: un oasis en medio del desierto que permitió preservar una identidad cultural a lo largo del valle del Nilo durante milenios. Semejante optimismo existencial ante la muerte, como acontecimiento positivo que podría llevar al difunto a una vida futura gloriosa, seguramente no habría sido compartido por los habitantes de tierras menos favorecidas de Oriente Próximo. Sobre Heródoto, el “padre de la historia”, y sus viajes por el Cercano Oriente, cf. E.J. Bakker – I.J.F. de Jong – H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden-Boston 2002.

En el caso de *Mesopotamia*, las evidencias arqueológicas y literarias señalan que la muerte no era una realidad tan omnipresente como en la religión egipcia. Si los egipcios creían firmemente en la capacidad de cada ser humano de acceder a la inmortalidad, en las grandes religiones mesopotámicas sólo los dioses son auténticamente inmortales. El hombre ha sido creado para servir a los dioses tras la revuelta de los Igigi contra los Anunnaki, narrada en el poema de *Enuma Elish*. El hombre es un ser esencialmente mortal, al contrario que en Egipto, donde el hombre es esencialmente inmortal y de su comportamiento depende ejercer o no esa inmortalidad²⁵⁰.

En Mesopotamia, la muerte puede llegar a afectar a los dioses. Ishtar, según lo relatado en el “Descenso de Ishtar a los infiernos”, se aventuró al mundo infernal y acabó desposeída de todos sus bienes terrestres. Sólo gracias a la intervención de Ea fue reanimada y sacada del infierno. Un dato interesante a tener en cuenta es que los muertos (*etemmu*) no eran iguales: había jerarquías entre los muertos basadas en su estatus social en vida (la situación social, y también la injusticia presente, se prolongarían en el más allá). Ishtar resucitó y salió del infierno, pero a diferencia de la resurrección de Osiris, la suya no ofrecía ayuda alguna para los difuntos.

²⁵⁰ Cf. O. Mainville-D. Marguerot (eds.), *op. cit.* 36.

Pese a que la temática de la muerte no inundó la religiosidad mesopotámica como sí lo hizo en Egipto, algunas de las obras clave de la literatura de esta región del Oriente Próximo nos revelan que tampoco fue algo totalmente ausente. De hecho, la epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk, escrita en acadio, constituye un paradigma literario y religioso de la búsqueda humana de la inmortalidad. Gilgamesh se propone encontrar a Utnapishtim, quien había recibido el don de la vida eterna entre los dioses. Gilgamesh quiere que Utnapishtim le descubra el secreto de la inmortalidad, pero lo único que consigue es que le confirme lo inevitable de la muerte para el ser humano. Los dioses se han reservado la vida para ellos mismos y no cabe consuelo para el mortal. Los muertos, eso sí, podrían reaparecer entre los vivos (*awilu*) como mortales, pero para ellos no estaba deparado ningún destino glorioso²⁵¹.

La posibilidad de un origen exógeno de la creencia en la resurrección de los muertos en la fe judía se centra, primariamente, en el examen de la fe de ultratumba del mundo circundante al pueblo de Israel, y en especial de *Ugarit*, civilización de la que poseemos abundante documentación gracias al desciframiento de su escritura y al descubrimiento de numerosas tablillas a lo largo del siglo XX.

En Ugarit, escribe Spronk, “hay algunas indicaciones de ofrendas repetidas a los muertos”²⁵², como por ejemplo

²⁵¹ Cf. *op. cit.* 40.

²⁵² K. Spronk, *op. cit.* 143.

libaciones para dar agua a los difuntos. Pero, como señala este autor, estos testimonios no constituyen una prueba suficiente de que en Ugarit se creyese en la vida post-mortem, por lo que es necesario estudiar las evidencias literarias. Parece ser que se llevaban a cabo sacrificios a dioses del más allá y seguramente a ancestros deificados que también vivían en el más allá, y con un ritual adecuado el difunto estaría en condiciones de abandonar el más allá al igual que el humo que asciende a los cielos²⁵³. El problema de las concepciones de ultratumba de Ugarit a efectos de su posible influjo en el desarrollo de la escatología hebrea es que en esta cultura (como en las religiones mesopotámicas) sólo los dioses son inmortales. Con todo, se albergaba la esperanza, común a varias religiones de la zona, de que el difunto, al morir, se pudiera incorporar al Sol poniente²⁵⁴.

²⁵³ *Op. cit.* 149. Spronk cita los siguientes textos de Ugarit: KTU 1.17:I.25-33, I.42-52, II.1-8.16-23, referentes a la historia del rey Daniel y de su hijo Aqhat.

²⁵⁴ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 154. También resulta sumamente interesante el texto de KTU 1.17:VI.23-38: “Y la virgen Anat contestó: -pide vida, héroe Aqhot, pide vida y te la daré, inmortalidad y te la concederé”. La diosa Anat parece actuar como una intermediaria entre el reino de los vivos y el de los muertos en KTU 1.161:18-19, por lo que la promesa de inmortalidad que contiene el himno que acabamos de citar se referiría, prosigue Spronk, a obtener el favor de esa diosa mediadora para así participar en el ciclo eterno y sin fin de la vida. El texto ugarítico emplea la palabra *blmt*, “no-muerte” o “inmortalidad”, en alusión a la reincorporación al ciclo de la vida. No hay un concepto de historia lineal encaminada a una consumación y a un cumplimiento final como sí lo habrá en la escatología zoroastriana y en la escatología judía. También la resurrección de Baal consistía en una revivificación temporal y no en una consumación definitiva, asociada a la celebración del festival del año nuevo. Los estudiosos que han buscado en Ugarit la instancia que dé

Con respecto a *Persia*, cabe decir que el zoroastrismo asume y reformula creencias previas presentes en el mundo mesopotámico, como la noción de los *franshi* o héroes ya idos que eran capaces de ayudar a los vivos, figura que en la religión de Zaratustra se asocia a los espíritus preexistentes²⁵⁵. También la idea de que el difunto en el paraíso se encontrará “cerca del Sol”, parece proceder de la idiosincrasia indo-irania anterior a la emergencia del zoroastrismo²⁵⁶.

El carácter único de la escatología zoroastriana estriba, como señala Spronk, en una diferencia fundamental que la distingue de las concepciones del más allá propias de otras religiones próximo-orientales: en estas últimas, la vida post-mortem estaba vinculada, teórica y prácticamente, a los ciclos naturales y al dinamismo de la realidad mundana, mientras que en el zoroastrismo, al igual que en el pensamiento bíblico tardío

razón de la creencia judía en la resurrección de los muertos no han sido convincentes de cara a la comunidad científica. Spronk cita la tesis de M. Dahoud (cf. M. Dahoud, “Immortality in Proverb 12,28”, citado por K. Spronk, *ibid*), quien ha visto paralelos en ciertos textos ugaríticos que pueden haber influido en los Salmos y en Proverbios, mediante la comparación de términos cananeos antiguos y hebreos. Su propuesta, sin embargo, ha sido severamente criticada, porque numerosos estudiosos dudan de que textos ugaríticos como KTU 1.17; VI 25-32 sirvan como prueba de una creencia cananea en la vida futura (Cf. K. Spronk, *op. cit.* 77-79).

²⁵⁵ K. Spronk, *op. cit.* 127.

²⁵⁶ *Op. cit.* 126.

y en la apocalíptica, la vida post-mortem forma parte de la consumación de la historia, del evento final de los tiempos²⁵⁷.

Grecia ofrece otra gran cosmovisión religiosa y cultural que podría haber influido en la creencia judía en la resurrección de los muertos, pero en palabras de Spronk “puede concluirse que la comparación con las concepciones griegas de la vida futura no parece muy fructífera cuando se refiere al estudio de las concepciones israelitas antiguas de la vida futura beatífica. Sólo para aquellos investigadores que asuman la existencia de un culto israelita antiguo a los muertos puede resultar interesante prestar atención al bien conocido culto griego a los héroes”²⁵⁸.

Lo anterior también puede aplicarse a la influencia del helenismo: las menciones a la resurrección que se pueden encontrar, por ejemplo, en los escritos platónicos (cf. *República* 10, 614bss., en la narración del mito de Er) o en las hazañas de Asclepio (cf. Plinio, *Historia Natural* 7, 124) están desligadas de un marco hermenéutico que englobe la resurrección en una visión del mundo, de la historia y de la escatología. Son, por así decirlo, ocasionales, y no se encuadran en una teología propiamente dicha. Pero, nuevamente, esto no significa que numerosos elementos de la mitología griega hayan podido ser asumidos por los autores apocalípticos en la formulación de sus

²⁵⁷ Analizaremos con mayor detenimiento la posibilidad de un influjo iranio en la apocalíptica judía en el capítulo cuarto, sección “La apocalíptica y los préstamos culturales”.

²⁵⁸ *Op. cit.* 61.

concepciones escatológicas. La temática de la inmortalidad astral aparece en Pitágoras, Platón (cf. *Timeo* 41d/e) o Aristófanes (cf. *Pax* 832ss.)²⁵⁹, y contrasta con la idiosincrasia tradicional judía, que negaba (al menos retóricamente) la posibilidad de que los espíritus de los hombres fuesen a lo alto:

“¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre nada mejor que gozarse en sus obras, pues ésa es su paga. Pero ¿quién le guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él?” (Qo 3, 21-22).

Sin embargo, en Daniel y en I Henoc el motivo de la exaltación astral aparece con toda su fuerza²⁶⁰:

²⁵⁹ Un estudio sistemático de la temática de la resurrección en la cultura griega, y en especial en el contexto de las tradiciones sobre figuras religiosas y mitológicas como Asclepio, Aquiles o Memnón, puede encontrarse en el artículo de D.O. Endsjo, “Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians”, en *Journal for the Study of the New Testament* 2008; 30; 417-436. Para Endsjo, los griegos podían aceptar la resurrección de figuras individuales, siempre de modo excepcional, pero nunca habrían admitido la creencia en una resurrección general de los muertos al final de los tiempos.

²⁶⁰ De ahí que no pocos autores consideren que Qohelet reacciona contra la incipiente concepción apocalíptica sobre la revelación y el más allá. Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 206ss.

“Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad” (Dn 12,3)

“Os juro, justos, que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del Grande y que vuestros nombres están escritos ante la gloria del Grande. Tened esperanza, pues, antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán” (I Henoc 104, 1-2).

Hengel menciona también el ejemplo de Antípatro de Sidón (170-100 a.C.), director de una escuela de poesía griega en Tiro, quien tuvo gran importancia en el desarrollo de la antología. En su *Anthologia Graeca* (7, 748) escribe: “benditos por siempre a los que Heracles eleva al espacioso mundo de las nubes celestes”. Para Hengel, el “espacio brillante para los espíritus de los justos”, dentro del contexto de la descripción “geográfica” del más allá que se elabora en partes del ciclo henóquico, podría ser el resultado de la influencia de concepciones mitológicas de la Grecia clásica, presentes en Homero (*Odisea* 10, 515; 24,11) o en la imaginería de los campos elíseos, tan relevante en el orfismo. Pero, como sostiene también este autor, la confusión que en general existe en todo el ciclo henóquico entre la separación del alma del cuerpo y la resurrección hace que uno tenga “la impresión de

que las consecuencias internas de esta creencia [la resurrección de los muertos] no han sido pensadas siempre con claridad”²⁶¹ .

De hecho, en determinadas descripciones henóquicas de la separación de los espíritus de sus cuerpos subyace una óptica bastante cercana a la idea griega de trasmigración de las almas (*metempsychosis*). Los pitagóricos y los órficos postulaban un período de 10,000 años de arrepentimiento (en lo que Platón llama la “justa expiación” en *Fedro* 248e/249 a), el mismo que menciona I Henoc 18,16 y 21,6 cuando alude a los 10,000 años de castigo a las 7 estrellas por no aparecer en el tiempo oportuno: “por tanto, es del todo evidente que la sabiduría apocalíptica hasídica no sólo tomó su temática sobre el destino del hombre después de la muerte de la mitología irania o babilónica, sino que también estuvo fuertemente influenciada por las concepciones órficas griegas del más allá”²⁶². Los mediadores entre la mitología griega y la apocalíptica judía podrían haber sido los judíos de la Diáspora, y sobre todo los de Egipto²⁶³.

En cualquier caso, lo cierto es que nos mantenemos en el ámbito de las representaciones particulares del más allá, en el que resulta innegable que pudieron darse influjos exógenos (como en tantos otros elementos de la religión judía). Lo que falta en esos elementos exógenos es un marco hermenéutico global, insertado en una teología, que permita encuadrarlos

²⁶¹ M. Hengel, *op. cit.* 198.

²⁶² *Op. cit.* 201.

²⁶³ Cf. *op. cit.* 202.

dentro de una interpretación de Dios, del ser humano y de la historia como la que sí desarrolló el judaísmo. El influjo fundamental habría sido el espíritu cosmopolita y universalista del helenismo, que habría propiciado el surgimiento de una escatología no etnocéntrica e interesada en el destino de la humanidad y en el papel de Israel dentro de la historia²⁶⁴.

²⁶⁴ Cf. capítulo octavo, “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

El poder divino sobre la muerte en la Biblia

La apocalíptica se caracteriza principalmente por el desarrollo de una visión trascendente de Dios y de la historia, que deja de verse en clave étnica y particularizante para contemplarse en su vertiente universal. Dios ya no es sólo el Dios de Israel, sino ante todo el Dios y Señor de la historia, bajo cuyo gobierno se rigen todos los imperios y cuyo plan no alcanza únicamente a Israel, sino a toda la humanidad²⁶⁵.

La Biblia hebrea, ya con anterioridad al surgimiento de la apocalíptica, desarrolló ampliamente la consideración de la grandeza de Dios. Desde un esquema más primitivo en el que prevalecen las representaciones antropomórficas de Dios (propio de los estratos más antiguos del Pentateuco²⁶⁶), tiene lugar una progresiva reflexión sobre la realidad divina más allá de la especificidad de las teofanías y de las intervenciones puntuales en la historia.

²⁶⁵ Cf. capítulo octavo, “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

²⁶⁶ Sobre el antropomorfismo en la representación de lo divino en determinadas partes de la Biblia hebrea (visible, por ejemplo, en Gn 18 y Gn 32) y su relación con el contexto cultural próximo oriental, cf. E. J. Hamori, *When Gods Were Men: the Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008.

W. C. Kaiser²⁶⁷ se fija en una serie de temáticas que recorren la Biblia hebrea (procedentes, en su mayoría, del *corpus* profético) referentes a la grandeza de Dios, citando un texto paradigmático en cada caso, que sirven para ilustrar la conciencia de la trascendencia divina, acentuada con el advenimiento de la apocalíptica. Se trata de aspectos que establecen un vínculo profundo en el plano teológico entre el profetismo y la apocalíptica:

1) El carácter incomparable del Dios de Israel (Is 40, 9-31), que remite a I Sam 2,2 (el canto de Ana), donde se nos dice que no hay un Santo como el Señor: expresa la idea de que el Dios de Israel supera con creces todo poder y toda realidad creada.

2) La grandeza de Dios, presente en Dn 4,1-34: el sueño que Nabucodonosor manda interpretar expresa la infinita grandeza de Dios, cuyo poder excede al de todo rey humano. Tanto es así que el gobernante babilónico acaba reconociendo la majestad absoluta de Dios, porque el Altísimo es soberano sobre todos los reinos de los hombres.

3) La grandeza de la Palabra de Dios, porque “se agosta la hierba y se marchita la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre” (Is 40,8). La eficacia de la

²⁶⁷ Cf. W.C. Kaiser, *The Majesty of God in the Old Testament*, Baker Academy, Grand Rapids MI 2007.

Palabra de Dios es un tema recurrente en la Biblia hebrea. Así, en Nm 20,1-13 se nos relata cómo el Señor, mediante la palabra que transmite a Moisés y Aarón, hace que broten las aguas de Meribá, pese a incredulidad del pueblo. En Génesis, Dios crea performativamente a través de su Palabra: le basta decir algo para que surja. La Palabra de Dios se manifiesta como una realidad poderosa, creadora y liberadora.

4) El maravilloso nombre del Dios de Israel, expresión de su grandeza y majestad, en Jer 32,18-20.

5) La grandeza de la misericordia de Dios con su pueblo, en Mi 7,18-20.

6) La grandeza del Espíritu Santo del Dios de Israel, como se aprecia, por ejemplo, en Zac 4,1-14, en el contexto de la reconstrucción del Templo de Jerusalén.

7) El carácter “tremendo” del Dios de Israel²⁶⁸, que todo lo conoce, y cuyo poder todo lo alcanza. Tanto es así que su presencia llega incluso hasta el Sheol (Sal 139, 8).

²⁶⁸ W.C. Kaiser emplea el término inglés *awesome* que, en el contexto de la filosofía de la religión, bien podría traducirse por “tremendo”, en consonancia con la idea del *mysterium tremendum et fascinans* de R. Otto como constitutivo de la experiencia religiosa. Cf. R. Otto, *Lo Santo*, Alianza, Madrid 2007.

8) La gloria de Dios (**hw"ëhy > dAbâK.**)²⁶⁹, en referencia a la presencia del Dios de Israel. En los escritos más antiguos de la Biblia, la gloria de Dios se concentraba principalmente en el tabernáculo²⁷⁰: su presencia se circunscribía a ese lugar de culto, en el que mora la divinidad. Sin embargo, se produce una progresiva descontextualización de la presencia de Dios, iniciada ya en los escritos proféticos más tempranos, que pasa de encerrarse dentro del tabernáculo a concebirse como una manifestación universal que alcanzará a toda la Tierra²⁷¹. El Dios de Israel es ahora el Dios universal, y su

²⁶⁹ Como dice Kaiser, “Ezequiel es el profeta que sobresale en el tema de la gloria de Dios” (W.C. Kaiser, *op. cit.* 122). En efecto, el comienzo del libro de Ezequiel contiene la visión de la gloria de Dios (Ez 1,1-28).

²⁷⁰ “Entonces la nube cubrió la Tienda de la Reunión y la gloria del Señor llenó el Tabernáculo. Moisés no podía entrar en la Tienda de la Reunión, porque la nube moraba sobre ella y la gloria del Señor llenaba el Tabernáculo” (Ex 40, 34-35).

²⁷¹ “Bendito sea por siempre su Nombre glorioso. Que toda la tierra se llene de su gloria” (Sal 72,19).

“Porque llena estará la tierra del conocimiento de la gloria del Señor, lo mismo que las aguas cubren el mar” (Hab 2,14).

Y, análogamente, en el Trito-Isaías leemos:

“Pondré en ellos una señal y enviaré los supervivientes de ellos a las naciones, a Tarsis, Put, Lud, Mésec, Ros, Tubal y Yaván, a las islas remotas, que no oyeron hablar de Mí ni vieron mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria a las naciones” (Is 66,19).

gloria, esto es, su presencia majestuosa, habrá de llegar a todos los pueblos.

9) La gracia y la magnificencia divinas: “De ti proceden la riqueza y la gloria. Tú gobiernas todo; en tu mano están la fuerza y el poder, el crecimiento y la firmeza. Por eso, te damos gracias, Dios nuestro, y alabamos tu nombre glorioso” (I Cro 29,12-13).

10) La santidad del Señor, una de las notas que mejor definen la concepción que Israel tiene de su Dios²⁷².

La conciencia de la grandeza de Dios y, en especial, la paulatina universalización de la imagen del Dios de Israel, van preparando el terreno para la acentuación apocalíptica de la trascendencia y soberanía divinas sobre el mundo, la historia y la muerte.

²⁷² Así, en la visión del proto-Isaías leemos:

“-¡Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos! ¡Llena está toda la tierra de su gloria!” (Is 6,3).

La temática de la santidad divina ocupa gran parte del libro del Levítico. Así, en Lv 19,2:

“Habla a toda la comunidad de los hijos de Israel y diles: "Sed santos, porque Yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo”.

El poder del Dios eterno y trascendente todo lo alcanza²⁷³. No es de extrañar que en la Biblia hebrea se incluyan

²⁷³ Un ejemplo paradigmático de la conciencia de la omnipotencia de Dios y de su cercanía al ser humano es Sal 73. En Sal 73, 23-28 podemos leer:

“Pero yo estaré siempre contigo: me agarraste con la mano derecha.

Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria.

¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra.

Mi carne y mi corazón se consumen, pero la Roca de mi corazón y mi lote es Dios para siempre.

Es cierto: los que se alejan de Ti se pierden; aniquilas a todo el que reniega de Ti.

-Para mí, lo mejor es estar junto a Dios. He puesto mi refugio en el Señor, mi Dios para anunciar todas tus obras a las puertas de la hija de Sión”

Para Puech, se trata de un salmo de naturaleza sapiencial, con un quiasmo perfecto entre los versículos 24 y 25: “Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria (ynIxE)Q'Ti dAbiK' rx;^aw>, μετα δοξης προσελαβου με en griego). ¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra”.

24 a presente-(tierra) 24 b futuro-(cielo)

25 a (presente-futuro)-cielo 25 b (presente)-tierra

ynIxE)Q'Ti dAbiK' rx;^aw>÷ ynIxE+n>t;

^it.c'[]B;

`#r,a'(b' yTic.p;ix'-al{ ^aM.[iw>÷

~yIm"+V'b; yliî-yimi

relatos de rescates del Sheol, teóricamente el lugar más alejado de la presencia de Dios²⁷⁴. La presencia del Señor se convertirá en refugio de justicia y rectitud²⁷⁵. La idea de que el verdadero gozo de la vida presente, que es la presencia junto a Dios, no puede ser interrumpido por la muerte, sino que tiene que prolongarse más allá de la vida terrena, supuso un punto de partida notablemente adecuado para la formulación de la doctrina de la resurrección, que constituye una tematización de esta convicción. La idea subyacente es la extensión de la vida como prolongación de la presencia junto a Dios: la gloria de Dios es tan grandiosa que la muerte no puede erigirse en barrera para que el justo la contemple eternamente.

El Salmo expresa la esperanza, transformada en auténtica convicción, en que el vivo no dejará de estar junto a Dios, en su presencia y en la contemplación de su gloria: “el futuro esperado en el cielo no carece de relación con el presente sobre la tierra” (É. Puech, *op. cit.* 56.).

²⁷⁴ Así, en II Sam 22,6, David estaba rodeado “por lazos del Sheol”.

²⁷⁵ En Sal 15 leemos:

“Señor, ¿quién puede morar en tu Tienda? ¿Quién puede habitar en tu monte santo? -El que camina con integridad, el que practica la justicia, el que habla con corazón sincero, no calumnia con su lengua, no hace mal a su hermano, ni levanta infamia contra su prójimo; el que tiene por vil al réprobo y honra a los que temen al Señor; el que no se desdice aunque jure en propio daño, el que no presta a usura su dinero, ni acepta soborno contra el inocente. El que obra así no vacilará jamás”.

Cf. también Ez 47,1-12; Sal 36,6-11; Sal 92, 13-16; Sal 125,1-2; Sal 134.

La insistencia apocalíptica en la trascendencia y universalidad de Dios, combinada con esta “inclinación” hacia la aceptación de que la vida no concluye con la muerte, sino que la soberanía divina, su gloria y su majestad, representan el mayor bien en vida y lo serán también en la existencia post-mortem, habrían contribuido en gran medida a allanar el terreno para la definitiva canonización de la idea de resurrección de los muertos. Cómo se conjugaran exactamente todos estos factores, además del sustrato sociohistórico, es difícil de evaluar, pero resulta innegable que no se pueden ignorar estos elementos o aceptar explicaciones mono-causales de un fenómeno tan complejo en la historia de las religiones como es la doctrina de la resurrección²⁷⁶.

Cierto es, como escribe P. Sacchi, que “antes del exilio, la muerte jamás representó un problema para los hebreos. Morir era una necesidad natural y significaba terminar en el Sheol, un mundo subterráneo sin luz y, diría, sin vida, donde las larvas humanas (*'obot*) vivían lejanas a Yahvé, sin poder tributarle alabanza alguna”²⁷⁷, pero tampoco puede negarse que dentro del yahvismo se fue alumbrando progresivamente la convicción de que la presencia de Dios no podía estar limitada por la frontera natural que impone la muerte. Textos inscritos en esta dinámica serían Sal 16, Sal 49, Sal 73 o Job 19,25-27 (la espera de la visión de Dios). Y, por otra parte, el propio Sacchi reconoce que las

²⁷⁶ Cf. capítulo octavo, “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

²⁷⁷ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 453.

ideas sobre el Sheol y la vida post-mortem eran sumamente ambiguas, propiciando interpretaciones de diversa índole²⁷⁸.

Durante el período del II Templo, determinados círculos judíos comenzaron a interpretar la muerte no como una realidad natural, perteneciente al ciclo de la vida, sino como una fuerza que podía ser vencida. De hecho, “la insistencia de Qohelet en el motivo de la muerte se explica sólo porque concepciones opuestas debían ya circular también en Jerusalén. Eran las nuevas ideas propugnadas por los llamados –a falta de un término mejor– círculos henoquitas o apocalípticos que ya leían al menos el Libro de los Vigilantes y el de la Astronomía”²⁷⁹. Qohelet, en 9,4-6; 9,10 y 12,1-6 se aferra a la concepción tradicional que ve la muerte como un hecho natural que no tiene nada traumático²⁸⁰. Sin embargo, las corrientes a

²⁷⁸ “Los hebreos tenían unas ideas poco claras sobre cómo podía ser el Sheol” (*op. cit.* 453). El Sheol es universal, y afecta a todos (cf. Is 38, 18-19; Ez 31,14; Job 14,10; Job 14,14), siendo “el único lugar a donde no llega la mano tremenda de Dios” (*op. cit.* 454), pero en Sal 139,8 leemos: “Si subo al cielo, allí estás Tú; si bajo hasta el Sheol, allí te encuentras”.

²⁷⁹ *Op. cit.* 211.

²⁸⁰ Para Sacchi, Qohelet se opone a Henoc al negar la posibilidad de conocer lo último y la vida eterna. En su opinión, Qohelet es de finales del período sadoquita (cf. *op. cit.* 206), y “el autor del libro parece vivir en una tierra y en un período en el que florece el comercio y hay pocas guerras” (*op. cit.* 207). Los problemas de Qohelet hundirían sus raíces en las dificultades de la sociedad judía de la época, aunque su planteamiento resulta sumamente original, porque “con él se expresa en forma precisa la conciencia de la imposibilidad de comprender a Dios” (*op. cit.* 210). Entraría en dialéctica con la concepción apocalíptica sobre la revelación de una sabiduría celestial que concierne a las cuestiones últimas de la vida

las que se enfrenta Qohelet contemplaban la muerte más bien como una fuerza, como una realidad *contra natura* y no querida por el diseño originario de Dios para la creación.

Al ser una fuerza y no un hecho, la muerte puede ser derrotada. La muerte ya no será una facticidad cósmica, insertada en la dinámica de los ciclos del universo material, en los que todo nace y todo muere, sino una consecuencia de la historia. Se trata de una “historicización” y también una “humanización” de la muerte, porque a partir de ahora la muerte pasará a ser un problema teológico y antropológico esencial, en vez de tomarse como una evidencia inapelable. Así, I Henoc 69,11 (dentro del Libro de las Parábolas) piensa que la muerte no es natural, y Sab 1,13-15 exonera a Dios de toda responsabilidad en el surgimiento de la muerte²⁸¹.

y de la historia: para el autor de Qohelet, el conocimiento deriva de la experiencia, y ésta es necesariamente limitada (cf. Qo 1,8; 8,7; 9,2-3; 9,10; 12,2-5).

²⁸¹ “Dios no hizo la muerte, ni se goza con la pérdida de los vivientes, sino que creó todas las cosas para que existieran: las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno mortífero, ni el mundo del hades reina sobre la tierra, porque la justicia es inmortal”.

CAPÍTULO 4: LA HISTORIA SEGÚN LA APOCALÍPTICA

Ideas generales sobre la apocalíptica

Al estudiar el origen de la idea de resurrección en el judaísmo, resulta sumamente relevante tratar la temática de la influyente participación de la teología apocalíptica en su génesis.

Con independencia de la aproximación al fenómeno de la apocalíptica que se efectúe (y teniendo en cuenta, como apunta Sacchi, que no existe una interpretación común de la apocalíptica²⁸²), parece claro que este movimiento posee una

²⁸² Cf. P. Sacchi, *L'Apocalittica Giudaica e la Sua Storia*, Biblioteca di cultura religiosa, Paidea, Brescia 1990, 21. Coincidimos con Sacchi en que gran parte del problema sobre el desacuerdo en torno al significado del término “apocalíptica” y de sus implicaciones literarias, sociales y religiosas reside en que, con frecuencia, el estudioso analiza el fenómeno con una serie de categorías apriorísticas previas que le hacen “proyectar” sus esquemas de pensamiento sobre los textos y sobre las fuentes documentales, con un interés sistemático-normativo que le impide examinarlo siguiendo vías diversas y de una manera más flexible. En cualquier caso, el propio Sacchi identifica en el problema del mal uno de los ejes vertebradores de la apocalíptica: “un problema parece recorrer la apocalíptica judía en toda su larga historia, y es el problema del mal, visto no como trasgresión y consecuencia de la trasgresión, sino como realidad preexistente al hombre singular” (*op. cit.* 168), de tal manera que “la culpa del hombre venía proyectada en una dimensión cósmica que también

serie de rasgos característicos e irrenunciables dentro de la dinámica religiosa del judaísmo.

Desde K. Koch es común diferenciar lo literario del movimiento intelectual en el seno de la apocalíptica²⁸³. P. Hanson²⁸⁴ propone, con el objetivo de lograr una clarificación terminológica que evite el uso abusivo del concepto de “apocalíptica” para fines normalmente divergentes, distinguir entre:

- a) apocalíptica como género literario,
- b) apocalíptica como escatología,
- c) apocalipticismo como universo simbólico,

podría interpretarse como liberadora” (*ibid*), pero Sacchi reconoce que “una interpretación global de la apocalíptica se presenta difícil” (*op. cit.* 167). Por otra parte, idénticas dificultades que el término “apocalíptica” suscita por su potencial imprecisión aparecen también con el concepto de “escatología”. Sin embargo, y pese a la problemática que ambas nociones, apocalíptica y escatología, puedan causar, nadie hoy renunciaría a emplearlas. De hecho, existe un acuerdo, aun tácito, en la literatura en lo que concierne al significado de estos términos, porque los autores, pese a que puedan discrepar en la comprensión de determinados aspectos concretos, en general apuntan a una realidad y a una temática comunes cuando los utilizan.

²⁸³ Cf. J.H. Han, *op. cit.* 4.

²⁸⁴ Cf. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia 1975, 11-12.

A estos factores habría que sumar la consideración de la apocalíptica como fenómeno sociológico, político e histórico, es decir, como un universo simbólico insertado en un escenario histórico con el que se establece una influencia recíproca.

Célebre es la definición que J.J. Collins hace del género literario apocalíptico:

“El apocalipsis es un género de literatura revelatoria con un marco narrativo, en el que la revelación viene mediada por un ser transmundano hacia un receptor humano, desvelando una realidad trascendente que es a la vez temporal, en tanto que vislumbra la salvación escatológica, y espacial en tanto que implica otro mundo sobrenatural”²⁸⁵.

Como recuerda Collins, el interés científico por la apocalíptica se remonta al siglo XIX, con la publicación de textos como el Henoc etiópico en 1821 por R. Lawrence²⁸⁶,

²⁸⁵ J.J. Collins, “Towards the Morphology of a Genre”, *Semeia* 14, 1979, 1-20, 40-46: “*Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world*”.

²⁸⁶ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism ...*, *op. cit.* 2. Collins realiza una distinción programática entre apocalíptica y escatología que resulta de gran importancia a la hora de clarificar los términos y de evitar confusiones en las que con frecuencia se puede caer por equiparar ambos conceptos. El apocalipsis, o la apocalíptica, consisten para Collins en una revelación que atañe al mundo celestial y al juicio escatológico. La escatología, por su parte, agrupa las temáticas referidas al final de la

autor que también editó la Ascensión de Isaías. F. Lücke reconoció el papel de I Henoc para entender el fenómeno de los escritos apocalípticos, pero el problema fundamental era que hasta el hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto no se encontraron grandes textos apocalípticos en hebreo, sino en lenguas como el etiópico o el griego, lo que generó la sospecha de que la apocalíptica no representaba un movimiento propiamente judío.

Para Collins, existen dos tipos de literatura apocalíptica: una se preocupa por el desvelamiento de la historia y posee, en consecuencia, enorme relevancia en la teología de la historia (como ha puesto de relieve el teólogo alemán W. Pannenberg al destacar el énfasis apocalíptico en la historia como totalidad, más allá de las historias particulares)²⁸⁷; otra pretende manifestar

historia o a la vida futura del individuo. De este modo, toda apocalíptica hace referencia, de una u otra forma, a la temática escatológica; pero no toda temática escatológica tiene por qué ser, necesariamente, de naturaleza apocalíptica.

²⁸⁷ Cf. W. Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 211. El texto de la conferencia *Acontecer salvífico e historia* (*Heilsgeschehen und Geschichte* en el original alemán) se incluye en este libro, que recoge artículos diversos de Pannenberg, todos ellos sumamente significativos, como “La crisis del principio de Escritura”, “La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana”, “El Dios de la esperanza” (en homenaje a E. Bloch) o “Cristianismo y mito” (*Christentum und Mythos*). *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977, por su parte, (*Offenbarung als Geschichte* en el original alemán, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 3ª edición, 1965), incluye en varias de sus tesis dogmáticas sobre la revelación la alusión explícita al

los misterios del mundo celeste²⁸⁸. Lo común a ambas clases de literatura apocalíptica es que se presentan como revelaciones sobrenaturales mediadas por un ser celeste, centrándose en el final de la vida y de la historia, y en la subsiguiente transformación de la creación que, junto con el juicio, tendrá lugar al final de los tiempos. Estas revelaciones exceden la capacidad humana de conocer, y normalmente se atribuyen a personajes antiguos y legendarios, como Henoc, patriarca antediluviano, ganando así prestigio y credibilidad.

En la esfera de lo escatológico, Collins piensa que con la apocalíptica se produce un punto de inflexión, al propiciar el advenimiento de la creencia en la resurrección física, en el juicio de los muertos y en el castigo y en la recompensa post-mortem. En ciertos escritos el fin de la vida es alcanzar una especie de estado angélico, que Collins no se atreve a identificar sin más con el cuerpo glorioso de San Pablo. Así, I Henoc 104 reservaría para el justo el destino de participar en el mundo celeste²⁸⁹.

Collins discute también la tesis de G. von Rad²⁹⁰, quien vinculaba la literatura apocalíptica más con la literatura sapiencial que con la profética, precisando que si bien la tesis

movimiento apocalíptico y a su papel en el nacimiento de la idea de historia universal con una linealidad y con un encaminamiento hacia un fin.

²⁸⁸ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 3.

²⁸⁹ Cf. *ibid.*

²⁹⁰ Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, Munich 1965.

como tal y en su integridad no es aceptada por la mayor parte de los investigadores, nadie se atrevería a negar que la apocalíptica contiene, entre otros elementos estructurales y funcionales, aspectos que guardan gran consonancia con la literatura sapiencial. Con todo, “la apocalíptica no es simplemente profecía tardía, sino más bien un nuevo fenómeno del período helenista que asumió muchas corrientes de tradición”²⁹¹.

Sin embargo, al hablar del fenómeno de la apocalíptica surge el interrogante de si puede decirse que existiera una *Weltanschauung* o cosmovisión apocalíptica como tal. En opinión de Collins, la apocalíptica no se reduce a un mero movimiento literario, sino que posee dimensiones mucho más amplias que conciernen a esferas como la sociedad y la ideología. Entre las características esenciales de la apocalíptica, Collins menciona el determinismo histórico (aunque en la mayoría de los escritos apocalípticos queda un margen de libertad de acción para elegir entre el bien y el mal) y la creencia en el juicio divino, final e individual²⁹².

²⁹¹ J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 7.

²⁹² Es de notar, sin embargo, que la centralidad de la escatología en la apocalíptica ha sido relativizada por diversos autores, destacando Ch. Rowland en *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, Nueva York 1982. En su opinión, lo escatológico no es “la característica más decisiva” (*op. cit.* 26) de los escritos apocalípticos, y no “merece convertirse en el centro de atención del estudio de la apocalíptica, tanto como para excluir otros secretos que los apocalípticos aseguraban estar revelando” (*ibid.*). Para Rowland, lo esencial de la apocalíptica es la dimensión reveladora de un secreto celestial, lo que él llama “*disclosure of the divine secrets through direct revelation*”

Si en las partes centrales de la Biblia hebrea el objetivo de la vida era de naturaleza intraterrena, y la prosperidad se transmitía a las generaciones venideras, sin visos de una vida futura beatífica, la apocalíptica concibe el fin de la vida como una participación eterna en el mundo celeste y angélico. Pero, como apunta Collins, “es imposible decir en qué medida se

(*op. cit.* 20), y considera que, mediante la apocalíptica, el judaísmo no estaba sino participando del *Zeitgeist* de su tiempo (la antigüedad tardía). Con todo, surge un interrogante legítimo al posicionamiento de Rowland: su crítica a la idea tradicional de apocalíptica, ¿se refiere a la forma o al contenido? Puede que la apocalíptica sea, efectivamente, lo que Rowland dice que es en cuanto a la forma en que transmite un contenido, pero parece necesario reconocer que en lo que respecta a ese contenido, la escatología desempeña un papel muy relevante. Rowland advierte del peligro de creer que en la apocalíptica se dio una escatología completamente coherente (*op. cit.* 37), pero lo cierto es que pocos investigadores se habrían atrevido a formular semejante afirmación. La constatación de la variedad de las ideas escatológicas en la apocalíptica es un hecho indiscutible; lo excepcional, sin embargo, es la idea misma de una escatología trascendente, en el sentido de sostener la posibilidad de una vida después de la muerte. El que no exista una escatología unificada afecta al contenido temático concreto, pero no a la preocupación fundamental por encontrar un sentido trascendente a la vida terrena. Rowland se muestra crítico con P. Hanson por intentar explicar las raíces sociológicas de la apocalíptica judía en el profetismo post-exílico, tarea para la cual este último atribuye un lugar fundamental a la escatología en su libro *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, aunque el mismo Rowland admite que no pretende rechazar la importancia de la escatología en la apocalíptica, sino tomar conciencia del carácter heterogéneo de los apocalipsis. Puesto que esta última consideración sería compartida por otros muchos autores, no parece, entonces, que Rowland se separe tanto de la interpretación tradicional de la apocalíptica. Para una crítica de Rowland, cf. A.Y. Collins, “Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 103/3 (1984), 465-467.

compartía esta visión. Elementos suyos clave fueron rechazados por algunos grupos (por ejemplo, los saduceos negaban el juicio a los muertos). Con todo, ni fue particular de una secta particular ni el producto de un movimiento en exclusiva”²⁹³. De hecho, en el siglo II a.C. coexisten la apocalíptica y el judaísmo más tradicional que empieza a abrirse tímidamente a la cultura griega (como se observa en la contraposición entre los libros de Daniel y Eclesiástico). Tampoco conviene olvidar que el movimiento apocalíptico, en el plano literario, no se limita a un único género (el de los apocalipsis), sino que abarca otros como el de los oráculos, presente en los Oráculos Sibilinos.

D.S. Russell²⁹⁴ ubica lo específico de la apocalíptica en la convicción de revelar los secretos divinos, escondidos en el cielo, como se recoge en Daniel:

“Hay un Dios en el cielo, que revela los misterios (!yziër', μυστηρια) y que ha dado a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá al fin de los días” (Dn 2,28).

Lo apocalíptico consistiría en una tentativa de desvelamiento de lo que permanece oculto en un nivel de realidad superior al plano ordinario del mundo en el que habitan los hombres. Se trata de un conocimiento que sólo

²⁹³ J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 8.

²⁹⁴ Cf. D.S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, Londres 1992, 82.

Dios puede revelar, que sólo Dios puede comunicar a alguien para que lo difunda.

Para Russell, esta conciencia de desvelamiento de lo oculto divino se manifiesta principalmente en tres grandes áreas: la cosmología, el significado de la historia y la escatología, a modo de tres grandes puntos en torno a los que gravita la idiosincrasia apocalíptica²⁹⁵.

En el caso de la cosmología, la apocalíptica subraya el papel de Dios como garante de orden en la naturaleza. El Libro de Astronómico de Henoc, por ejemplo (una de las partes más antiguas del ciclo henóquico) aborda de manera explícita la temática de las leyes que rigen el funcionamiento de los cuerpos celestes y de los cálculos astronómicos. El Dios que garantiza el orden en el cosmos es un Dios omnipotente, dotado de gloria y majestad. Daniel ve el “trono de Dios” (cf. Dn 7), y en el Libro de los Vigilantes Henoc llega a entrar en la morada del Altísimo y también contempla su majestuosa sede:

“He aquí que había otra casa, mayor que ésta, cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo, de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a sí) un círculo, como sol

²⁹⁵ Cf. *ibid.*

brillante y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el Sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar (a esta casa); y el aspecto del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque a los que están a su alrededor: miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo. Los santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de noche ni de día, ni se apartan de él. Permanecí mientras tanto con el vestido sobre el rostro, temblando. Pero el Señor me llamó por su boca y me dijo:

-Acércate, aquí, Henoc y (escucha) mi santa palabra.

Me hizo levantar y acercarme hasta la puerta, aunque yo miraba con el rostro hacia abajo” (I Henoc 14, 15-25).

Análogamente, en el Libro de las Parábolas leemos:

“Y el Espíritu arrebató a Henoc a lo más alto del cielo. Vi allí, en medio de aquella luz, como una construcción de piedra de escarcha, y en medio de esas piedras había lenguas de fuego vivo. Vio mi espíritu el círculo de fuego que rodea aquella casa por los cuatro lados y los ríos llenos de fuego vivo que rodean aquella casa. En torno a ella había serafines, querubines y coros: éstos son los que no duermen y guardan el trono de su gloria.

Vi innumerables ángeles, miles y miríadas, que rodeaban aquella casa, y Miguel, Rafael, Gabriel y Manuel, y los santos ángeles de arriba del cielo entraban y salían de aquella casa. Salieron de allí Miguel, Rafael y Manuel y muchos santos ángeles sin número, y con ellos el ‘Príncipe de días’, cuya cabeza era blanca y pura como lana, y su vestidura indescriptible. Caí de bruces, y toda mi carne se disolvió y mi espíritu se trastornó. Grité en alta voz con gran fuerza, y bendije, alabé y exalté” (I Henoc 71, 5-11).

La trascendencia y soberanía absolutas de Dios, reflejadas en la gloria de su trono celestial, son algunos de los aspectos más relevantes de la teología apocalíptica. Aunque inicialmente pudiera referirse a Dios en cuanto garante del orden natural (primacía de lo cosmológico), esa misma idea de la total trascendencia de Dios pasó en un desarrollo ulterior de la teología apocalíptica a configurar una hermenéutica de la historia y una escatología (ambas íntimamente relacionadas) de notable originalidad. Pese a las divergencias en detalles o elementos concretos (como puedan ser la aceptación, el rechazo o el silencio ante doctrinas como la resurrección de la carne dentro de los distintos escritos apocalípticos), en la teología apocalíptica subyace una perspectiva de trascendencia en la imagen de Dios, la cual se plasma en la concepción de Dios como Señor de la naturaleza y artífice último de su orden y de su medida, en Dios como Señor de toda la historia, de la historia en su universalidad, y en Dios como Señor de la vida y de la muerte, con poder para juzgar y conceder un premio eterno.

Esquemáticamente, podríamos resumir el proceso de evolución de la teología apocalíptica de la siguiente forma:

Conciencia de la trascendencia de Dios sobre el mundo



Conciencia de la trascendencia de Dios sobre la historia



Conciencia de la trascendencia de Dios sobre la muerte

Esta conciencia lleva pareja una convicción análoga sobre la soberanía de Dios en estos tres ámbitos: mundo, historia y muerte.

Soberanía de Dios sobre el mundo



Soberanía de Dios sobre la historia



Soberanía de Dios sobre la muerte

La conciencia de la soberanía divina no es una aportación exclusiva de la apocalíptica. Como es bien sabido, late en los grandes escritos de la Biblia hebrea²⁹⁶, pero con el advenimiento de la apocalíptica las reflexiones parciales sobre la soberanía divina se integran en una teología de conjunto centrada en la trascendencia de Dios y en la unidad del mundo, de la historia (como historia universal) y de la muerte (escatología para judíos y gentiles). En palabras de Russell, con la apocalíptica “tenemos un cuadro de un Dios totalmente trascendente, cuya gran gloria es cegadora en su magnificencia y cuya presencia está retratada en marcos de fuego. Él es el Dios inaccesible, protegido por millones y millones de ángeles, y la entrada a su presencia sólo

²⁹⁶ Por ejemplo, en Dt 32,39. Cf. *supra*, “Vectores de expresión de la trascendencia de Dios en la Biblia hebrea”.

es concedida por un decreto especial, y su cara sólo la pueden ver los que han sido elegidos para estar delante de él por revelación divina”²⁹⁷.

Ese marco hermenéutico que discurre en torno a la idea de trascendencia absoluta de Dios sobre todas las cosas se traduce también en la afirmación de la trascendencia divina sobre la historia, que no significaba en la *forma mentis* apocalíptica que Dios se desvinculara del curso de los tiempos. Muy al contrario, Dios se implica activamente en la historia, porque la guía, y la historia se desarrolla de acuerdo con un plan que responde a la soberanía divina. Es en el ámbito de la soberanía, del señorío de Dios sobre la historia, donde resplandece su trascendencia sobre todos los sucesos de este mundo.

Dios participa en la historia del género humano, y no sólo en la historia del pueblo de Israel, aunque sus manifestaciones en la historia sean progresivamente menos teofánicas, menos ligadas a apariciones milagrosas que rompen las leyes del mundo y de la naturaleza, y asociadas cada vez más a la visión de conjunto que toma conciencia de que el señorío divino sobre la historia no se contempla en su intervención milagrosa en tal o cual evento, sino en su trascendencia sobre toda la historia, de la que es principio y fin, en una respuesta sumamente creativa al problema de la dialéctica entre inmanencia y trascendencia a la hora de pensar lo divino. En palabras de Russell, “es parte del

²⁹⁷ D.S. Russell, *Divine...*, *op. cit.* 86.

genio de los visionarios apocalípticos que fueron capaces de ver, quizás de modo más claro que muchos antes que ellos, que el gran Dios, trascendente en los cielos y sentado en su trono glorioso, sin embargo estaba profundamente implicado en la historia de su gente y ciertamente en la historia de toda la raza humana”²⁹⁸.

El genio religioso de la apocalíptica subyace precisamente en la íntima unidad que concibe entre la naturaleza y la historia. El señorío divino sobre el mundo, sobre la dimensión cosmológica de la realidad, no está separado, sino que conduce directamente a la creencia en el señorío divino sobre la historia, sobre la dimensión sociológica de la realidad:

“Él hace alternar estaciones y tiempos, depone a los reyes, establece a los reyes, da a los sabios sabiduría, y ciencia a los que saben discernir” (Dn 2,21).

Mundo e historia no constituyen espacios divergentes, sino espacios que convergen en una unidad: la que viene conferida por la soberanía absoluta de Dios sobre todo cuanto

²⁹⁸ *Ibid.* El paso de las representaciones teofánicas del señorío divino sobre la historia a la conciencia de su trascendencia sobre el tiempo mundano y de su señorío sobre la historia en cuanto realidad universal, más que sobre los acontecimientos singulares que la integran, lo analizaremos con mayor detenimiento más adelante a propósito de las tesis de W. Pannenberg sobre la apocalíptica y la teología de la historia. Cf. *infra*, “Historia, periodización y tiempo en la apocalíptica”.

es, porque “el Dios de la creación era para ellos el Dios de la historia”²⁹⁹.

Los apocalípticos no eran ciegos ante las evidencias históricas. Sabían que la historia es un escenario ambiguo, en el que comparecen la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia, los signos de la presencia de Dios y los signos de su ausencia. Por ello, su visión de la trascendencia de Dios sobre su historia y de su soberanía sobre todos los eventos del mundo tuvo que proyectarse al futuro³⁰⁰, porque desde la óptica del presente no se puede ofrecer una respuesta al problema fundamental de la teodicea, el del justo sufriente. Difícilmente se entenderá la teología apocalíptica sin esta conciencia de la importancia decisiva de lo escatológico, de las cosas últimas que tendrán lugar al final de los tiempos y que completarán el desarrollo de la historia universal, porque sólo así Dios puede ser Señor de una historia en la que mueren justos e injustos, inocentes y culpables, víctimas y verdugos³⁰¹.

²⁹⁹ *Op. cit.* 87.

³⁰⁰ “Puesto que el presente era inexplicable, la respuesta tenía que ser el futuro”, S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2006, 87.

³⁰¹ E. Rivkin habla de una “revolución escondida” propiciada por “la creciente incongruencia entre la estructura de la experiencia y la estructura del Pentateuco” (citado por J. Schaper, *op. cit.* 28). Así, el problema de la teodicea y del sufrimiento injustificado en la historia, en claro contraste con las promesas de la Biblia hebrea, temáticas agudizadas tras la revuelta macabea, exigía una respuesta que por su naturaleza excedía las categorías tradicionales de la fe de Israel. La apocalíptica efectuaría una proyección escatológica de la solución.

La mente apocalíptica no podía prescindir de la idea de que al final de los tiempos Dios hará justicia a todos, una justicia definitiva en la que se revelará el significado último de la historia. Las ambigüedades y contradicciones de la historia dejarán paso a la respuesta sobre su sentido más profundo³⁰². El

³⁰² W. Pannenberg relaciona esta idea de la resolución escatológica de las contradicciones del mundo presente con el concepto de *karma*, tan importante en las grandes religiones de la India: “la doctrina del *karma* que subyace a la idea de transmigración de las almas tiene alguna afinidad con el concepto bíblico de la interacción de acciones y consecuencias (...). La idea de un vínculo por ley natural entre los actos y las consecuencias va conjuntamente con la exigencia de que este vínculo debe manifestarse en la vida de cada individuo (Ez 18,20) y también con la experiencia de que, con frecuencia, esto no sucede antes de la muerte del individuo. Esta experiencia se convirtió en una de las raíces de las ideas bíblicas sobre la resurrección de los muertos y el juicio (Dn 12,2) que permite saldar las cuentas que han quedado abiertas en esta vida” (*Systematic Theology*, vol. III, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Michigan 1998, 566). Este planteamiento también está presente en la filosofía de Kant, quien se ve obligado a imaginar un escenario infinito después de la vida terrena en el que se puedan equilibrar moralidad y felicidad, aunque sólo pueda concebirse como un postulado de la razón práctica y no como una conclusión de la razón pura: “la promoción del sumo bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable merced a la ley moral. Pero en esta voluntad una plena adecuación de las intenciones con la ley moral supone la suprema condición del sumo bien. Tal condición ha de ser tan posible como su objeto, al hallarse contenido en el mismo mandato de promocionar éste. Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida, como prácticamente necesaria, entonces tan sólo cabe encontrarla en un progreso que va al infinito hacia esa plena adecuación, siendo así que con

Dios que rige la creación y la historia no puede ser ajeno a las contrariedades del mundo y de la historia, la mayor de las cuales es la muerte, el cese de mundo e historia para el individuo que la experimenta: “si el Dios de la creación es el Dios de la historia, el Dios de la historia es el Dios de las ‘cosas últimas’, que lo llevará todo a su final debido”³⁰³. El plan se cumplirá gloriosamente. Pero, ¿cómo puede cumplirse un plan que parece ser desafiado constantemente por la realidad de la muerte y del sufrimiento? ¿Cómo es posible admitir la soberanía divina sobre un mundo y sobre una historia que tantas veces premian al impío y castigan al justo?

Lo que no se ha cumplido ni en el pasado ni el presente terminará haciéndolo en el futuro. Sobre esta convicción se levanta la estructura de la escatología apocalíptica: creación e historia están llamadas a ser redimidas, a ser transformadas radicalmente por el poder de Dios. La realidad cósmica y social del mundo no permanecerá al margen de la soberanía divina, sino que experimentará un cambio profundo. El plan de Dios se cumplirá gloriosamente, porque “tu poder es por todas las generaciones, y tu gloria, eterna. Profundos e innumerables son todos tus arcanos, y tu justicia no tiene cómputo” (I Henoc 63,3).

arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad” (I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza, Madrid 2007, 237).

³⁰³ D. S. Russell, *Divine ...*, *op. cit.* 91.

Ni siquiera en las partes más antiguas del ciclo henóquico, como el Libro Astronómico, donde prevalece una representación cosmocéntrica del poder divino, está ausente la convicción de que la creación, en la que habitan los hombres, no es ajena al encaminamiento de toda la realidad hacia un final escatológico en el que todo será transformado:

“Todo esto te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores, los años serán cortos, y la semilla en sus predios y tierras será tardía; todas las cosas en la tierra se transformarán y no aparecerán a su tiempo: la lluvia será negada, y el cielo la retendrá. Entonces el fruto de la tierra será tardío, y no brotará a su tiempo, y el fruto de los árboles se retraerá de sazón. La luna cambiará su régimen y no se mostrará a su tiempo. En esos días se verá en el cielo, y llegará.... Al borde del gran carro en occidente, y brillará mucho más que la luz normal. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados. Toda la disposición de los astros se cerrará a los pecadores, y las conjeturas sobre ellos de los que moran en la tierra errarán al cambiar todos sus caminos, equivocándose y teniéndolos por dioses. Mucho será el mal sobre ellos, y el castigo les llegará para aniquilarlos a todos” (I Henoc 80, 1-8).

Lo que se vive en la historia tiene también su influjo en la dinámica del cosmos, porque mundo e historia están

conectados, al ser obra de un mismo y trascendente Dios. Existe una unidad intrínseca entre mundo, historia y su horizonte mutuo de consumación escatológica, como se aprecia en los numerosos textos apocalípticos sobre los signos que precederán al final de los tiempos (cf. II Baruc 27,70; IV Esdras 5, 1-13; 6, 8-28;).

A modo de síntesis, S. Beyerle propone una serie de notas sobre los rasgos definitorios de la apocalíptica que resultan de gran utilidad para resumir las características más importantes de este movimiento:

- 1) Los misterios divinos como temática.
- 2) Niveles escatológicos.
- 3) Concepción determinista de la historia.
- 4) Acentuación de la acción divina frente a la humana.
- 5) Concepción de la historia pesimista y dualista.
- 6) Función consoladora de la Escritura³⁰⁴.
- 7) Universalismo.

En estas notas³⁰⁵ se percibe la decisiva importancia que adquiere la temática de la historia para la apocalíptica³⁰⁶.

³⁰⁴ Para un estudio detallado sobre el papel de los libros sagrados en la apocalíptica, cf. G. Aranda, “El libro sagrado en la literatura apocalíptica”, *Scripta Theologica*, vol. 35/2 (2003), 319-353.

³⁰⁵ Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 15-16. En alemán, las características vienen expresadas de la siguiente forma:

“*Die göttlichen Geheimnisse als Gegenstand; Eschatologische Stufe; Deterministische Geschichtsauffassung; Betonung des göttlichen Handelns gegenüber des menschlichen; Pessimistisch-dualistische Geschichtsauffassung; Trostfunktion des Schrifttums; Universalismus*”

La apocalíptica y el profetismo

Parece claro, por un lado, que existen numerosos elementos de continuidad entre la apocalíptica y el profetismo, pero por otro salta a la vista que se establece una discontinuidad notable en temáticas centrales, y sobre todo en lo referente a la escatología.

La profecía y la apocalíptica tiene en común numerosos factores que Grabbe resalta: en ambas se transmite un mensaje divino a los hombres, ambas se preocupan por interpretar la

³⁰⁶ Por ejemplo, en el Libro de Daniel: “la teología de la historia de Daniel es un tema central de la apocalíptica” (“*Die Theologie der Geschichte bei Daniel ist ein zentrales Thema der Apokalyptik*”, A. Santoso, *op. cit.* 249); ya que “la historia es la realización del plan divino” (“*Die Geschichte ist die Verwirklichung des göttlichen Planes*”; *op. cit.* 250), a cuyo término se espera la llegada del Reino de Dios: “la apocalíptica espera en el final del mundo el Reino de Dios” (“*Die Apokalyptik erwartet am Ende der Welt das königreich Gottes*”, *op. cit.* 253). Nuevamente, si bien el concepto de Reino de Dios no es, estrictamente hablando, una innovación de la apocalíptica, porque late en la temática del “reinado de Yahvé” en escritos anteriores de la Biblia hebrea (cf. Sal 95,3; Is 33,22; Ez 20,33...), la proyección escatológica del Reino y su inserción dentro de una teología que integra cosmos, historia y consumación constituye un aspecto nuclear y original de la apocalíptica. Por otra parte, la importancia del dualismo en la caracterización de la mentalidad apocalíptica es subrayada también por H.S. Kvanvig, *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988, 610-613.

situación presente, en ambas lo invisible, mítico y celeste termina influyendo en lo terrestre (convicción de que cielo y tierra no son dos entidades o dimensiones absolutamente separadas, sino que participan de un destino común), ambas esperan una transformación que tiene como análogo la era idílica primigenia (si bien la orientación lineal de la historia hacia el futuro quede más en evidencia en la apocalíptica), en ambas existe una importante cantidad de material parenético y exhortativo, en ambas el autor es o bien un individuo o la comunidad y, finalmente, en ambas la pseudo-epigrafía juega un papel fundamental³⁰⁷.

La diferencia principal entre la apocalíptica y la profecía reside, a juicio de Collins, en que la primera acentúa más lo

³⁰⁷ Cf. L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, T and T Clark International, Londres y Nueva York 2003, 23. Grabbe estima que la sabiduría mántica o de adivinación, cultivada por las grandes culturas del Próximo Oriente en la antigüedad, pudo haber tenido un influjo decisivo en el profetismo y en la apocalíptica de Israel. Ante la problemática de ofrecer una definición de la “apocalíptica”, Grabbe opta por considerar este movimiento como una subdivisión dentro del género profético. La complejidad de la cuestión aumenta todavía más si nos damos cuenta de que ni siquiera dentro de la profecía existe una homogeneidad de rasgos y de características que puedan establecer un criterio único de categorización. Con todo, este último punto, lejos de constituir una dificultad, puede llegar a ofrecer sendas ventajas: la heterogeneidad de la profecía permite que un fenómeno tan multicéntrico como la apocalíptica pueda englobarse dentro sus márgenes. La posición de Grabbe se encuentra en las antípodas de la tesis de G. von Rad, quien privilegiaba el binomio literatura sapiencial-literatura apocalíptica.

sobrenatural y misterioso de la revelación que la segunda³⁰⁸. De hecho, la apocalíptica introduce elementos novedosos en la literatura hebrea, tales como la individualización de la figura de ángeles y demonios (así en Daniel y en I Henoc)³⁰⁹.

Por otra parte, tanto la profecía como la apocalíptica comparten la creencia en una venida de Dios, quien intervendrá en la historia en lo que Am 5,18 denomina el “Día de Yahvé”, aunque en los profetas suele relacionarse con episodios particulares de la historia, y en especial con la vivencia de momentos críticos, más que con la historia como un todo³¹⁰. Además, la literatura apocalíptica exhibe un extraordinario interés por los cálculos cronológicos y por la periodización de la historia, haciendo uso de procedimientos matemáticos y simbólicos que tienen como objetivo predecir el fin de los tiempos. Como señala Russell, la conciencia del encaminamiento del mundo hacia un estado de plenitud escatológica está presente también en el *corpus propheticum* (cf. Is 11,6-8; Ez 34, 25-27), pero con la apocalíptica se inserta dentro de un marco hermenéutico de sistematicidad mucho más coherente³¹¹.

³⁰⁸ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...* *op. cit.* 5.

³⁰⁹ Para un estudio detallado de la angeleología y de la demonología apocalíptica, y en especial del relato de los ángeles caídos en el Libro de los Vigilantes, cf. A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Nueva York 2005, 24-57.

³¹⁰ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 6.

³¹¹ Cf. D.S. Russell, *Divine...*, *op. cit.* 91ss.

Con respecto a la relación entre la escatología profética y la post-exílica, J.J. Collins³¹² explica que la diferencia establecida por Mowinckel entre un mesías terreno y nacional y un mesías transmundano puede, aun con matices, explicar las diferencias principales entre la escatología profética tradicional (expuesta en pasajes como Is 11 o Zac 1-8) y la escatología apocalíptica contenida, por ejemplo, en Is 24-27 -el llamado Apocalipsis de Isaías. La apocalíptica se definiría como una expansión del horizonte escatológico de la profecía por la vía de la trascendencia. La característica más notable del movimiento apocalíptico sería la progresiva trascendentalización de los contenidos propios de la profecía, que dejarían de situarse en la localización histórica concreta del pueblo de Israel para elevarse a un entendimiento verdaderamente universal y trans-histórico³¹³. La historia pierde también, en la apocalíptica, la

³¹² Cf. J.J. Collins, “Prophecy, Apocalypse and Eschatology: Reflections on the proposals of Lester Grabbe”, en L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *op. cit.* 49. Collins reconoce, en cualquier caso, que la distinción entre la escatología profética y la escatología apocalíptica no puede expresarse como un mero contraste entre una escatología terrena y otra cósmica. Y, por otra parte, primar la faceta mítica de la escatología profética no soluciona nada. Collins confiere gran importancia al tránsito ideológico que supuso el paso de la escatología de la restauración nacional (L.L. Grabbe-R.D. Haak (ed.), *op. cit.* 49) a una escatología cósmica, privada de ese elemento etnocéntrico, y al interrogante sobre si la apocalíptica puede reducirse a una subdivisión de la profecía, Collins responde con un claro “no” (Cf. L.L. Grabbe-R.D. Haak, *op. cit.* 51).

³¹³ Esta idea es reiterada por B.E. Koziel en *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Lang, Frankfurt am Main 2007, 636: la teología

inclinación etnocéntrica del profetismo para transformarse en historia universal.

S.L. Cook sostiene que la apocalíptica, más que una ruptura brusca con las tradiciones anteriores de la religiosidad de Israel (la teología de la Alianza, el profetismo, lo sapiencial...), representa “un proceso creativo de reintegración cultural, que reafirma símbolos y valores religiosos nativos”³¹⁴. La apocalíptica proyectaría la mitología de la creación cósmica al futuro desde la óptica de la recreación en el Reino definitivo de Dios.

del Antiguo Testamento se habría escatologizado con el advenimiento de la apocalíptica y con la espera en la venida futura de la majestad divina, vislumbrando un cumplimiento, una solución definitiva a las contradicciones de la historia presente, que sólo el *éjaton* es capaz de proporcionar. A juicio de Koziel, “la escatología no es un descubrimiento de la apocalíptica” (*op. cit.* 638), porque se encontraba ya en el profetismo, pero con la apocalíptica se acentúa la dimensión de cumplimiento final, más allá de la intervención concreta en respuesta a la promesa divina.

³¹⁴ S.L. Cook, “Mythological discourse in Ezechiel and Daniel and the rise of apocalypticism in Israel”, en L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *op. cit.* 103. Aunque no resulte aventurado sostener que la apocalíptica constituyó una especie de continuación de la profecía en tiempos del predominio del sacerdocio sadoquita de Jerusalén, Cook defiende que hay literatura proto-apocalíptica ya en Ez 38-39, Zac 1-8 y en los escritos del profeta Joel. Cf. S. L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism: the post-Exilic Social Setting*, Fortress Press, Filadelfia 1995, 85ss. (para Ezequiel), 133ss. (para Zacarías), 180ss. (para Joel).

Las consideraciones anteriores tienen implicaciones significativas para el estudio de la noción de resurrección. A juicio de Collins, “la creencia en la resurrección y en el juicio después de la muerte, tal y como está expresada en los apocalipsis judíos tempranos, conllevó un cambio fundamental en los valores”, porque lo cierto es que “la resurrección no es un motivo accidental entre los muchos que podrían encontrarse en un apocalipsis. Es una clave para la función y el propósito de la obra”³¹⁵. Por tanto, para indagar en el alcance del movimiento apocalíptico, en sus vertientes teológica, social o política, profundizar en el significado de la resurrección se muestra no como una herramienta accesoria útil sólo a efectos del estudio de la escatología, sino como un instrumento básico para comprender el movimiento apocalíptico como un todo.

³¹⁵ L.L. Grabbe-R.D. Haak (ed.), *op. cit.* 49

El lenguaje apocalíptico y su dimensión socio-política

Uno de los aspectos más interesantes de la apocalíptica es el uso de un lenguaje que, si bien comparte numerosos rasgos con tendencias anteriores, manifiesta una serie de notas propias que le confieren una unicidad que ha sido suscitado múltiples análisis en las últimas décadas.

Definir la naturaleza del lenguaje apocalíptico exige también prestar atención a las diversas funciones que fue capaz de adoptar en los diferentes escritos, examinando, en particular, su vertiente subversiva en el contexto histórico en que se fraguó, y sobre todo en dialéctica contra el peligro de hegemonía cultural del helenismo en Palestina. Desarrollar un lenguaje era, de alguna manera, un instrumento para afirmar una identidad que buscaba actualizar elementos fundamentales de la fe de Israel para proponer una respuesta al desafío del momento histórico concreto, combinando dimensiones tan diversas como la mitológica, la socio-política (como expresión de resistencia frente a la opresión y a la tiranía) o la estrictamente teológica.

Los vínculos entre el lenguaje apocalíptico y el mitológico han sido puestos de relieve por S.L. Cook, para quien “apocalíptica y mitología están interconectados de manera

inextricable”³¹⁶. Cook se centra en la figura del árbol cósmico que aparece en Ez 31 y en Dn 4, tras estudiar el rol que juega en las mitologías de las tribus indígenas de Norteamérica, y que sería un paradigma de contenido mitológico en algunos escritos proféticos.

Como hace notar Cook, pese a que en Daniel hay una división nítida entre los capítulos 1-6 y 7-12 (la parte que generalmente suele calificarse de “apocalíptica”), en ambas secciones aparecen los *maskilim* o sabios (συνιεντες en los LXX) como actores relevantes³¹⁷. De esta manera, puede verse cómo la existencia de dos partes en Daniel (una profética y una apocalíptica) no ha supuesto una radical ruptura terminológica y

³¹⁶ L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *op. cit.* 85.

³¹⁷ Tal y como se puede comprobar por la lectura de los siguientes pasajes:

“Algunos jóvenes, sin defecto corporal, de buen parecer, diestros en toda sabiduría, cultos e inteligentes, idóneos para servir en la corte del rey, con el fin de enseñarles las escrituras y la lengua de los caldeos” (Dn 1,4).

“Los doctos del pueblo instruirán a la multitud; mas sucumbirán bajo la espada y la llama, la cautividad y la expoliación, durante algún tiempo” (Dn 11,33).

“Entre los doctos sucumbirán algunos, para que entre ellos haya quienes sean purgados, lavados y blanqueados, hasta el tiempo del Fin, porque el tiempo fijado está aún por venir” (Dn 11,35).

“Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad” (Dn 12,3).

conceptual, a la vista de la importancia que en ambas desempeñan los *maskilim* en la guía y en el liderazgo del pueblo. Lo cierto es que el Libro de Daniel, como un todo, no puede interpretarse exclusivamente desde los moldes de la profecía tradicional, ni siquiera desde la teología profética de Ezequiel. Cook pone de relieve cómo, mientras que en Ez 31 el cedro del Líbano se usa como un símbolo para describir un acontecimiento pasado (la caída de Asiria), en Dn 4 el árbol en la visión del rey de Babilonia se utiliza para predecir *ex eventu* un suceso pasado: “este desarrollo más allá de Ez 31 cumple un patrón común a la literatura apocalíptica de sueños simbólicos que forman el medio de la revelación divina sobre una crisis futura”³¹⁸.

La carga simbólica de los sueños en la literatura apocalíptica está fundamentalmente orientada hacia el futuro (aunque se refiera a eventos que, cronológicamente, hayan tenido lugar con anterioridad a la redacción del libro en cuestión). Por otra parte, la continuidad entre la parte profética de Daniel y la parte apocalíptica (y, análogamente, la paulatina discontinuidad entre la parte profética de Daniel y el resto de la gran literatura profética de la Biblia hebrea) se refleja en el acusado dualismo que impregna el capítulo cuarto, el cual se materializa principalmente en la férrea división entre el conocimiento terreno y el celeste o revelado. La emergencia de una ontología dualista se convertirá en uno de los rasgos más significativos del fenómeno de la apocalíptica³¹⁹.

³¹⁸ *Op. cit.* 98,

³¹⁹ Cf. S. Beyerle, *op. cit.*, 15-16.

No menos importante, en Dn 4 Dios aparece como poseedor de un control absoluto sobre el reinado de Nabucodonosor: “Dn 4 se asemeja a los apocalipsis posteriores en su uso de la predicción política, pero carece de su característica escatología trascendente”³²⁰, por lo que tampoco puede insertarse plenamente dentro de los escritos apocalípticos paradigmáticos (al menos si postulamos que un aspecto esencial de la apocalíptica es, justamente, su especificidad escatológica, tal y como hacen no pocos autores)³²¹. En Dn 4,11 un ángel o vigilante de procedencia sobrenatural desciende a la esfera terrestre, elemento literario que está ausente en el relato de Ez 31. Parece que “el grupo de Daniel imagina cada vez más el mundo celeste y lo sobrenatural como realizado históricamente en la Tierra”³²². En Dn 4 late como trasfondo el deseo de establecer un gobierno celeste en la tierra³²³.

³²⁰ L.L.Grabbe-R.D. Haak (eds.), *op. cit.* 99.

³²¹ Cf. S. Beyerle, *op. cit.*, 15-16, autor que habla de la existencia de “niveles escatológicos” (*Eschatologische Stoffe*) como nota esencial de la apocalíptica.

³²² L.L. Grabbe-R.D. Haak (eds.), *op. cit.* 100. No es que lo celeste se sitúe como horizonte último de lo terrestre, sino que se impone en el orden de la Tierra como expresión de la soberanía y de la trascendencia de Dios sobre la contingencia del mundo, anticipando su victoria final sobre la muerte, que hará posible la resurrección de los muertos.

³²³ Este aspecto puede comprobarse en los siguientes textos:

“Es la sentencia dictada por los Vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres” (Dn 4,14).

A. Santoso, por su parte, establece unas categorías fundamentales en torno a las que gravita la comprensión de Dios y de su trascendencia en el Libro de Daniel:

1) Dios como Dios de la eternidad [*Gott der Ewigkeit*], con una perspectiva del alcance de la historia en virtud de la cual “el tiempo del mundo presente se encaminará hacia un fin, y pronto llegará el nuevo eón”³²⁴. La majestad del Dios que rige la eternidad contrasta así con el carácter caduco y perentorio del

“Serás arrojado de entre los hombres y con las bestias del campo morarás; hierba, como los bueyes, tendrás por comida, y serás bañado por el rocío del cielo; siete tiempos pasarán por ti, hasta que reconozcas que el Altísimo domina el imperio de los hombres y que se lo da a quien le place” (Dn 4,22; cf. Dn 4,29).

“Y la orden de dejar el tocón y las raíces del árbol, significa que tu reino se te conservará hasta que hayas reconocido que todo poder viene del Cielo” (Dn 4,23).

“¡Qué grandes sus prodigios, qué poderosos sus milagros! ¡Reino eterno es su reino, su imperio, por todas las generaciones!” (Dn 3,33).

“Al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté los ojos al cielo, y la razón volvió a mí; entonces bendije al Altísimo, alabando y exaltando al que vive eternamente, cuyo imperio es un imperio eterno, y cuyo reino dura por todas las generaciones” (Dn 4,31).

³²⁴ A. Santoso, *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, Tectum, Marburgo 2007, 243: “Die gegenwärtige Weltzeit wird zu Ende gehen, und der neue Äon bald kommen”.

reinado de Antíoco IV, paradigma de gobernante mundano. Para Daniel, la soberanía de Dios es eterna, a diferencia de la de Antíoco, y por su condición eterna es capaz de conceder la vida sin fin³²⁵: “Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán” (Dn 7,27).

2) Dios es también el Dios de la justicia [*Gott der Gerechtigkeit*], y a través de ella manifiesta su soberanía³²⁶.

3) Dios es el Dios supremo [*der höchste Gott*], y “el poder del Dios de Daniel es el poder universal de Dios”³²⁷, digno de alabanza eterna, como se recoge en el cántico de Azarías en el horno: “Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres, digno de loor, y tu nombre sea glorificado eternamente” (Dn 3,26).

4) Dios es el Dios del cielo [*Gott des Himmels*], expresión de su poder universal en la creación y en la historia³²⁸.

La imagen de Dios en Daniel encuentra su antítesis en la de Antíoco IV. Los atributos de Dios son en realidad una expresión de las carencias del soberano seleúcida, que le

³²⁵ Cf. *op. cit.* 243-244.

³²⁶ Cf. *op. cit.* 245.

³²⁷ Cf. *op. cit.* 246.

³²⁸ Cf. *op. cit.* 247.

convierten en un gobernante caduco y destinado a perecer. La dimensión sociopolítica de esta concepción de la divinidad es, pues, clara: Dios es un Dios que sobrepasa los poderes de los reyes de este mundo. El Dios de Daniel constituye, en este sentido, un desafío a la supremacía de Antíoco, y una forma de afirmación cultural de Israel y del judaísmo frente al peligro de dominio heleno. De hecho, Beyerle llega a hablar de una “teología política” en Daniel “en el sentido del sometimiento del soberano terreno en dependencia del soberano universal divino”³²⁹.

Para J.H. Han, “la forma final del Libro de Daniel resulta paradigmática, ya que demuestra de qué manera el lenguaje apocalíptico puede componer una historia poética desde una perspectiva que abre una vista hasta entonces desconocida”³³⁰. De hecho, para la audiencia potencial del siglo II a.C. un libro como el de Daniel no podía sino reflejar el curso de unos tiempos sumamente turbulentos, y su contenido era intensamente político y subversivo, especialmente frente a la hegemonía cultural del helenismo seleúcida, que amenazaba con disolver la religiosidad propia del pueblo de Israel. El lenguaje apocalíptico capitaliza una función constructiva y preformativa inherente a los actos lingüísticos, y al mismo tiempo sirve para deconstruir esa misma hegemonía cultural del helenismo, que se traducía en un universo simbólico e ideológico contra el que se

³²⁹ S. Beyerle, *op. cit.* 120: “*Im Sinne des Ergebnisses des irdischen Herrschers in Abhängigkeit vom göttlichen Weltenherrscher*”.

³³⁰ J.H. Han, *op. cit.* 9.

exhibe uno alternativo³³¹, una *paideia* apocalíptica que se erige en contra-cultura frente al helenismo³³².

El lenguaje apocalíptico transmite esperanza en una situación difícil, lo que permite edificar performativamente un nuevo mundo. Se trata, por tanto, no de un lenguaje meramente descriptivo, sino de un discurso cuyo objetivo fundamental es la adquisición de un compromiso, la exhortación a un determinado tipo de acción, normalmente asociado a una praxis de resistencia frente a una serie de elementos alienantes (políticos, sociales, religiosos...)³³³.

La orientación preformativa se visualiza también en la doctrina de la resurrección de los muertos de Daniel, que tematiza una convicción de fondo: el mundo y la historia pertenecen enteramente a Dios. La victoria divina tendrá lugar en el futuro, porque lo futuro adquiere en la apocalíptica una centralidad hasta entonces prácticamente desconocida. La salvación de Dios ya ha comenzado, pero no será consumada hasta el final de los tiempos, respetando la historia como realidad sustantiva en la que acontece el plan divino y cuyo horizonte es el de la completitud y la finalización es absoluto. El

³³¹ Cf. *op. cit.* 29.

³³² Cf. *op. cit.* 107.

³³³ A.Y. Collins habla de "*commissive language*", esto es, de un lenguaje destinado a generar un compromiso (*commitment*) en el receptor. Cf. A. Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Filadelfia 1984, 144. Sobre la dimensión política del lenguaje apocalíptico, cf. también D.S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1994, 82-93.

futuro se convierte así en una categoría fundamental del pensamiento apocalíptico³³⁴.

Han ha destacado el carácter “constructivo” del lenguaje apocalíptico, que supone una revisión de la historia que sitúa a Dios como la figura principal que guía el hilo del curso del mundo³³⁵. Esta faceta de revisión de la historia, que para Han representa un elemento nuclear de la esencia de la apocalíptica, “no está motivada simplemente por el interés en ofrecer otra mirada al pasado. El toque apocalíptico de inversión histórica tiene como objetivo exponer la estructura de poder de su tiempo, en el que el régimen helenista puede desear crear una atmósfera en la que la hegemonía griega parezca evidente (...). El presente tiene una realidad subyacente que el escritor apocalíptico quiere descubrir en un lenguaje gráfico”³³⁶.

El apocalíptico revisa la historia con la intención de dar a conocer una larga batalla que habrá de llevar, en última instancia, a la victoria definitiva de Dios, siguiendo lo que Han

³³⁴ El futuro como categoría judeo-cristiana fundamental también ha sido recogida por algunas de las tendencias teológicas más relevantes del siglo XX, sobre todo por las llamadas “teologías de la esperanza”, y en particular por la de J. Moltmann, que parte del tratamiento filosófico del “principio esperanza” llevado a cabo por E. Bloch. Cf. W. Pannenberg, “El Dios de la esperanza” (en homenaje a E. Bloch), en *Cuestiones...*, *op. cit.*, 211; E. Schillebeeckx, *Gott –Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1969, 153: “Dios, que es nuestro futuro y crea de nuevo un futuro humano”.

³³⁵ Cf. J.A. Han, *op. cit.* 23.

³³⁶ *Op. cit.* 26.

llama la “visión telescópica de la historia”³³⁷: la apocalíptica concibe la historia como un gigantesco curso en el que las numerosas vicisitudes no son sino expresión de un destino manifiesto, el de la victoria de Dios, y el sufrimiento presente anticipa la gloria futura que habrá de venir.

Los libros de Henoc no se limitaban a expresar una determinada cosmovisión más o menos centrada en una temática exclusivamente teológica, sino que poseían una importante carga ideológica, aunque en este punto conviene recordar que es muy difícil separar teología de ideología y teología de política en cualquier discurso religioso³³⁸. La carga ideológica de Henoc deriva de sus innovaciones teológicas, que modificaban sustancialmente algunos aspectos del judaísmo de su tiempo, por ejemplo al asumir la distinción entre justos e impíos en el más allá, prácticamente ausente en la literatura bíblica tradicional, o al proponer una explicación del origen del mal identificando como causa la transgresión de los ángeles, sin atribuir la responsabilidad únicamente a los seres humanos. Además, en Henoc subyace una atmósfera de trascendencia, común a la gran literatura apocalíptica, que para Sacchi lo aleja de la tradición sadoquita, mucho más pragmática y cultural-ritualista³³⁹.

³³⁷ Cf. *ibid.*

³³⁸ La carga política del mensaje religioso se hace visible, por ejemplo, en el caso de San Pablo y en su oposición al *ethos* imperial romano. Cf. J. Taubes, *La Teología Política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007.

³³⁹ Cf. Sacchi, P., “The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text”, *Henoc. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008, 15.

En la tradición sadoquita, Dios se revelaba directamente en la Tierra, mediante teofanías particulares. Con Ezequiel se introduce una ligera novedad, como se percibe en la famosa visión del primer capítulo de este libro profético:

“Por encima de la bóveda que estaba sobre sus cabezas, había algo así como una piedra de zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana. Vi luego como el fulgor del electro, algo así como un fuego que formaba una envoltura, todo alrededor, desde lo que parecía ser sus caderas para arriba; y desde lo que parecía ser sus caderas para abajo, vi algo así como fuego que producía un resplandor en torno. Semejante al arco iris que aparece en las nubes los días de lluvia: tal era este resplandor, todo en torno. Era algo como el aspecto de la forma de la gloria de Yahvé. A su vista yo caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba” (Ez 1,26-28).

La temática de lo celestial irrumpe, de este modo, en el profetismo exílico y post-exílico con derecho propio: no se trata de esperar las intervenciones fortuitas y teofánicas de la divinidad en la historia de Israel, sino de proyectar la reflexión profético-teológica a la morada de la divinidad, al reino celestial. Dios habita más allá de todo lo concebible, y ninguna manifestación teofánica puede agotarlo. Ezequiel ve la gloria de Dios, su trascendencia. La temática de la trascendencia, clave en

la teología apocalíptica, entronca con la tradición profética y constituye una expresión de la convicción de que lo divino se encuentra más allá de toda representación o categorización en términos de acontecimientos particulares, de sucesos singulares. Emerge así la necesidad de una perspectiva de universalidad, superadora de la contingencia de lo particular, que regirá en gran medida la *forma mentis* apocalíptica y sin la que no es posible comprender plenamente el sentido de la emergencia de la fe en la vida futura y en la resurrección de los muertos³⁴⁰.

Sin embargo, A. Bedenbender³⁴¹ subraya que hay textos fuera de Ezequiel, Zacarías y Daniel en los que el mundo celeste desempeña un relevante papel simbólico-teológico, como Is 6,5; Sal 89, 1-15; Sal 82; Jer 23, 18 o 23,22. Muy explícito es I Re 22, 19: “Dijo Miqueas: ‘Escucha la palabra de Yahvé: he visto a Yahvé sentado en un trono y todo el ejército de los cielos estaba a su lado, a derecha e izquierda”.

Parece claro, en todo caso, que estas referencias son más bien ocasionales, y que no responden a un planteamiento teológico de fondo que reconozca la centralidad de la temática de lo celestial, porque su influencia fue menor, y la pregunta no es, por tanto, si los henoquitas inventaron un nuevo concepto

³⁴⁰ Este aspecto de la teología apocalíptica ha sido subrayado por W. Pannenberg. Cf. W. Pannenberg – R. Rendtorff – O. Wilckens – T. Rendtorff, *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 117ss.

³⁴¹ Cf. A. Bedenbender, “The Enochich and the Zadokite Approach to the Heavenly World”, *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008.

que en realidad ya existía, sino por qué un concepto ya presente había tenido tan escasa importancia hasta el advenimiento de la apocalíptica de raigambre henóquico³⁴², porque “la verdadera novedad del pensamiento henóquico es su estructura global”³⁴³.

La narración apocalíptica sobre el mundo celeste presupone también la posibilidad de comunicarse con él, aceptando una interacción entre lo terrestre y lo celeste que era rechazada por la teología sadoquita, estableciendo una ruptura de no pocas consecuencias político-ideológicas. El simbolismo de Henoc resplandece aquí: los henoquitas utilizan la figura de un patriarca antediluviano que ha contemplado con sus propios ojos el mundo celeste, siendo capaz de dar cuenta de su experiencia personal, lo que contradice el postulado sadoquita de la incomunicabilidad entre lo celeste y lo terrestre si no es mediante manifestaciones teofánicas y puntuales. Henoc, de este modo, suponía un desafío en toda regla al orden social y religioso de Jerusalén³⁴⁴.

Para la teología tradicional, sólo Moisés había visto el rostro de Dios (cf. Nm 12, 6-8), pero no mediante su ascenso al cielo, sino gracias al descenso de Dios. Sumamente elocuente en lo que se refiere a la teología del descenso es un pasaje del libro del Deuteronomio:

³⁴² Cf. J.A. Han, *op. cit.* 32.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Cf. *op. cit.* 18.

“Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que tengas que decir: ‘¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica?’” (Dt 30, 11-12).

En cambio, la apocalíptica es partidaria de una teología del ascenso, que entroncará con las tematizaciones gnósticas sobre la elevación del individuo al conocimiento de lo divino³⁴⁵, y que se opone a la teología del descenso, tan vulnerable a la monopolización por parte de una casta sacerdotal. Para Sacchi, “los autores del Libro de los Vigilantes eran del todo conscientes de que al reemplazar a Moisés por Henoc se estaban oponiendo al *establishment* político y teológico del Templo”³⁴⁶. Según este autor, el Libro de los Jubileos representaría un cierto grado de compromiso entre ambas tendencias al aceptar la importancia de Henoc por su papel de “vidente celestial”, al tiempo que también admite la legitimidad y centralidad de la Torá entregada a Moisés.

El cielo representaba un peligro para el deseo de hegemonía cultural de los sadoquitas. Toda superestructura ideológica, como la sadoquita asentada en Jerusalén, necesita perpetuar su poder dominando la producción cultural y rechazando aquellos factores que pueden resultar subversivos

³⁴⁵ Sobre los fundamentos de la cosmovisión gnóstica, cf. K. King, *What is Gnosticism*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2003.

³⁴⁶ P. Sacchi, “The Book of the Watchers...”, *op. cit.* 23.

para su primacía. Los textos de la tradición sadoquita se cuidan mucho de enfatizar la imposibilidad de mantener una comunicación directa con lo celeste si no es a través de una mediación teofánica que ha sido capitalizada por Moisés, figura y herencia teológica que habrían reclamado en exclusiva³⁴⁷. Con todo, los redactores sadoquitas no excluyeron las referencias a los ascensos celestes de Henoc y de Elías en la Biblia hebrea, lo que probablemente sea fruto de un compromiso entre distintas tendencias del judaísmo del II Templo, que se habría reflejado en esa feliz (para los apocalípticos, sobre todo, que la explotarían a conciencia) permanencia de la mención bíblica de la entrada de Henoc en los cielos³⁴⁸.

Sin embargo, no conviene olvidar que el potencial crítico-emancipador de la teología apocalíptica tenía límites claros. Si bien es cierto que constituía un desafío a las estructuras de poder políticas y religiosas del momento, no está claro el alcance de su horizonte liberador en lo que respecta a determinados grupos sociales³⁴⁹.

³⁴⁷ Cf. *op. cit.* 33.

³⁴⁸ Cf. *ibid.*

³⁴⁹ Disponemos, por ejemplo, de muy pocos datos sobre el papel de las mujeres en la apocalíptica. A pesar de que es cierto que el judaísmo previo al año 70 podía presentar un panorama más variado que contrastase con el androcentrismo patriarcalista que se impondría más tarde, lo más probable es que en el período del II Templo las mujeres siguieran desempeñando un papel de subordinación al varón y que pertenecieran, por así decirlo, a la periferia y no al centro de la reflexión teológica. A juicio de E. Schüssler-Fiorenza, “tanto la literatura sapiencial como la apocalíptica desarrollaron también un concepto negativo de las

Periodización de la historia en la apocalíptica

El mismo marco hermenéutico que hace posible el origen de la idea de historia universal, la cual ya no tiene como centro la historia sagrada de Israel, sino la historia de la humanidad como un todo encaminada hacia una consumación, favorece también el alumbramiento de la “infraestructura” teológica capaz de dar cabida a una noción: la de resurrección³⁵⁰.

mujeres. Fueron la ocasión de pecado de los ángeles y de los varones, y especialmente de los sabios. Los varones intelectuales de clase media fueron, por tanto, invitados a ser precavidos y sospechosos con las mujeres. Sin embargo, el análisis feminista ha mostrado que semejante actitud de varones de clase media no es típicamente “judía”, sino que puede encontrarse en distintas épocas y en distintas sociedades. Las afirmaciones negativas de Filón y de Josefo podrían tener las mismas raíces sociológicas. Aunque la actitud que los diferentes grupos de “revolucionarios” mostraban hacia las mujeres sigue siendo desconocida, según Josefo las mujeres de Jerusalén defendieron la ciudad contra el ejército romano, y los romanos consideraban que Damasco era insegura porque muchas mujeres de la ciudad se habían convertido al judaísmo. Puesto que estos grupos se ganaron el apoyo de las gentes corrientes y de los empobrecidos de las áreas rurales, su actitud hacia las mujeres podrían no haber sido tan estricta como la de otros grupos” (E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 1989, 114-115). Con todo, la escasez de datos no permite albergar una idea demasiado optimista sobre la percepción de las mujeres en la apocalíptica.

³⁵⁰ La idea de historia universal resulta esencial para comprender el tratamiento de la historia como lugar de revelación del absoluto en la obra filosófica de G.W.F. Hegel (cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid 1997) o en su correlato

La resurrección es un epígono, a modo de corolario, de un proceso más ambicioso de recategorización de la teología de Israel en torno a la idea de historia que se dio con la apocalíptica, por lo que no puede investigarse como un fenómeno aislado o casual. Nuestra hipótesis de trabajo consistirá precisamente en establecer una reciprocidad entre el predominio de la universalidad en la teología apocalíptica (soberanía universal de Dios sobre la historia, entendida como realidad universal que abarca a todos los pueblos y que atraviesa una serie de etapas hasta llegar a un fin) y la génesis del concepto de resurrección, en cuanto que concreción y explicitación de esa universalidad en lo que concierne al señorío divino sobre la vida y la muerte³⁵¹.

Beyerle ha estudiado con notable detenimiento las teofanías o manifestaciones de lo divino que aparecen en los principales textos de la literatura apocalíptica. Así, por ejemplo, suponen un principio estructurador en el Libro de los Vigilantes del ciclo de Henoc, y también en el Libro Astronómico³⁵². El contexto de la teofanía henóquica es el de un desvelamiento de

teológico en W. Pannenberg (cf. W. Pannenberg – R. Rendtorff – O. Wilckens – T. Rendtorff, *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977).

³⁵¹ Desde esta perspectiva, trabajos como el de S. Beyerle, quien ha puesto de relieve la “infraestructura” conceptual de la apocalíptica, representan un instrumento privilegiado para acometer la tarea de resaltar los vínculos entre los nuevos marcos teológicos que surgieron con este movimiento.

³⁵² Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 55.

las maravillas creadoras de Dios como expresión de su grandeza y de su relación con el hombre³⁵³.

La apocalíptica entra en continuidad con el testimonio profético en torno la grandeza, la majestad y la soberanía divina sobre todo lo creado, que se encuentra ya en los relatos de la creación del Génesis. La particularidad del acercamiento apocalíptico a la manifestación de la grandeza de Dios y a su relación con la historia humana reside en la primacía del elemento de universalidad: la teofanía divina no se circunscribe tanto a teofanías individuales o apariciones particulares como al desvelamiento de Dios en la creación y en la historia como un todo. Este proceso fue, lógicamente, gradual, y ni siquiera en la propia literatura apocalíptica puede apreciarse con total nitidez, pero tanto el Libro Astronómico como el Libro de los Vigilantes subrayan una dialéctica entre lo divino y lo terrestre que ha adquirido una primorosa centralidad.

Es interesante traer a colación, llegados a este punto, la tesis de W. Pannenberg de que “según los testimonios bíblicos, la auto-revelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino

³⁵³ Cf. *op. cit.* 81. La teofanía del Libro de los Vigilantes es citada en el Nuevo Testamento, en la Epístola de Judas 1,14b-15: “Mirad, el Señor ha venido con sus santas miríadas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos”.

indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia”³⁵⁴. Este fenómeno de escatologización de la manifestación plena y salvífica de Dios hace que Israel espere “la auto-revelación definitiva de Yahvé, la aparición de su gloria, dentro del contexto de los acontecimientos del fin de los tiempos”³⁵⁵, y es resultado de la experiencia histórica, y en particular de la tragedia de la deportación de sus élites políticas, religiosas y sociales a Babilonia. La vivencia de la historia suscita una reflexión que conduce, a la larga, a una mayor “linealización” de la visión del curso de los tiempos, hasta el punto de que la acción plena y definitiva de Dios sólo se producirá al final. De esta manera, la historia tiene una senda clara orientada hacia ese fin último.

La teofanía, la manifestación de Dios a los hombres, no se reduce ya a una aparición, en el sentido físico o mitológico que podía darse en otras culturas o en los estratos más primitivos de la religiosidad de Israel, sino que se refiere al ser mismo de Dios en la totalidad del acontecer histórico-salvífico. De hecho, “tanto en el Nuevo Testamento como en la apocalíptica, el concepto de gloria de Dios [*Herrlichkeit Gottes*] designa frecuentemente del modo más exacto lo que entendemos por su revelación”³⁵⁶. Pannenberg recuerda que *kabod Yahwe* es una expresión constante en las distintas

³⁵⁴ W. Pannenberg, *La Revelación...*, *op. cit.* 117, edición alemana, 91: “*Die Selbsoffenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnissen nicht direkt, etwa in der Weise einer Teophanie, sondern indirekt, durch Gottes Geschichtstaten, vollzogen*”.

³⁵⁵ *Op. cit.* 119.

³⁵⁶ Cf. *ibid.*

tradiciones que componen el Antiguo Testamento, pudiendo traducirse como revelación: “ya el veterotestamentario *kbd yhw*, como lo ha mostrado von Rad, tiene que ver con un revelarse de Yahvé. Tal revelarse lo ve ya Isaías en todo acontecimiento terreno (Is 6). El revelarse del *kabod* de Yahvé se encuentra también, por lo demás, en conexión y vinculación con sus hechos, sobre todo, con las obras históricas fundamentales, de las cuales procede Israel. El escritor sacerdotal sabe de un aparecer del *kabod* de Yahvé en los acontecimientos fundamentales de la historia del éxodo y del establecimiento del culto. Desde la profecía del exilio el aparecer o re-aparecer del *kabod* se convierte también en un acontecimiento futuro”³⁵⁷.

En el caso de la literatura apocalíptica, la ampliación del horizonte revelador de Dios a la historia como un todo y la progresiva acentuación de la trascendencia de su manifestación a los hombres se pueden apreciar, como nota Beyerle, en el Libro de Daniel. El capítulo cuarto, con la visión de las cuatro bestias como metáfora de cuatro reinos que se sucederán en el dominio de la historia, expresa el concepto de una historia lineal encaminada a un fin y susceptible de periodización. Lo central no es ya la historia específica de Israel, sino la historia de la humanidad como un todo, subrayándose la universalidad de la

³⁵⁷ *Op. cit* 119-120. Pannenberg se está refiriendo a dos textos bíblicos particularmente significativos: la visión de Isaías del coro de los ángeles que canta “Santo, santo, santo, Yahvé, Señor de los ejércitos. Llena está toda la tierra de tu gloria” en Is 6,3, y la visión de Ezequiel de la gloria de Dios en el Templo (Ez 43, 1ss), el primero de época pre-exílica y el segundo de tiempos exílicos.

historia y la universalidad de la acción divina y de su soberanía sobre el tiempo.

La conclusión de Beyerle es que en Daniel subyace un universalismo teocéntrico, donde la acción de Dios es la acción del soberano cósmico que ya no se concentra únicamente en la acción salvífica sobre Israel. Así, en Dn 4,14 leemos: “es la sentencia dictada por los Vigilantes, la cuestión decidida por los Santos, para que sepa todo ser viviente que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres: se lo da a quien le place y exalta al más humilde de los hombres”.

También M. Hengel, al igual que Pannenberg, destaca la proyección de la historia en clave universal que tiene lugar con la apocalíptica³⁵⁸. Con todo, es preciso tener en cuenta que la centralidad de la historia universal que han puesto de relieve numerosos autores tampoco representa una temática común a todos los escritos apocalípticos. Conviene recordar la distinción de J.J. Collins entre dos tipos de literatura apocalíptica, una más preocupada por el desvelamiento de la historia y otra que pretende manifestar los misterios del mundo celeste³⁵⁹.

En cualquier caso, y viendo la importancia que la temática de la historia fue adquiriendo con el tiempo, suplantando paulatinamente los motivos cosmológicos para centrarse en la reflexión sobre la historia y su orientación escatológica, no sería

³⁵⁸ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 180.

³⁵⁹ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 3.

aventurado sostener que la apocalíptica pasó de ser un movimiento caracterizado principalmente por la convicción de que era posible ser receptor de una revelación sobrenatural que descubre los misterios del cosmos y del ser humano, a uno que extrapoló la noción de revelación cósmica a la historia. La revelación, en último término, no procedería tanto del desvelamiento de los secretos del cosmos y de las leyes astronómicas como del correcto entendimiento de la dinámica de la historia y del horizonte escatológico al que se dirige, donde tendrá lugar la revelación definitiva.

Por tanto, cabría hablar de una inclinación más historicocéntrica y de otra más cosmocéntrica dentro del propio movimiento apocalíptico, divergencia que subyacería en el ciclo henóquico, por ejemplo, entre el Libro Astronómico, más temprano, y la Epístola de Henoc, más tardía, que acentúa la periodización de la historia. Con el tiempo terminaría prevaleciendo la hermenéutica de la historia sobre la hermenéutica de la naturaleza. De hecho, Nickelsburg define el Libro Astronómico como “un tratado mayor sobre los fenómenos cósmicos y astronómicos”³⁶⁰, que describe el viaje cósmico de Henoc con el objetivo de mostrar la uniformidad matemática de los cielos y los movimientos del Sol. I Henoc 83-90, que podría remontarse a tiempos de la revuelta contra Antíoco IV, resalta la importancia de la historia como nivel de realidad inmediato que trasluce la actividad de la esfera divina. Es en la Epístola de Henoc donde la historia adquiere una dimensión verdaderamente universal, privada del marco

³⁶⁰ G.W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature... op. cit.* 47.

etnocéntrico judío que había prevalecido en otros escritos, y es dividida en diez períodos³⁶¹.

Hengel sostiene que la apocalíptica temprana llega a inducir una sustitución del marco de las historias particulares por el de la imagen universal de la historia, incorporando la temática clásica en la Biblia hebrea de la acción de Dios en la historia a “un nuevo marco universal, histórico-mundial, verdaderamente cósmico”³⁶², que delinea una visión global de la historia la cual, por su parte, asimila elementos procedentes de las mitologías orientales y del helenismo. Sin embargo, y admitiendo la observación de Collins de que dentro de la literatura apocalíptica se dan dos tendencias, (“cosmocéntrica” e “historiocéntrica”), sería más conveniente afirmar que lo cósmico queda finalmente integrado dentro de lo histórico.

El triunfo de la tendencia historiocéntrica no habría supuesto la anulación total de la temática cósmica, propia de los escritos apocalípticos más tempranos, sino su inserción en el marco de la historia. La historia se contempla ahora como la totalidad del cosmos y del devenir del ser humano en el mundo: se trata, en definitiva, de la totalidad de lo creado, que está sometida al poder absoluto de Dios, Señor de la historia. Si el Libro Astronómico reflejaba la firme convicción de que existe

³⁶¹ Para una aproximación introductoria a la datación y al contenido de las distintas partes de I Henoc, cf. la sección correspondiente en el capítulo quinto: “restauración colectiva y resurrección individual (espiritual o de la carne).

³⁶² M. Hengel, *op. cit.* 181.

un sustrato uniforme en la creación material, obedeciendo todo a Dios (convicción presente también en el Libro de los Jubileos: “el mundo natural está bajo el control y la dirección de Dios”³⁶³), la Epístola de Henoc también postula una uniformidad, pero a nivel histórico³⁶⁴.

El ansia por periodizar la historia, de posible influjo heleno³⁶⁵, se inscribe en el seno de un esquema hermenéutico propio de la cultura judía: el ámbito de la historia universal linealmente orientada al final escatológico, el cual difícilmente podrá reducirse a una simple asimilación de motivos culturales exógenos. Periodizar la historia es manifestar que también en ella se da una uniformidad, un encaminamiento hacia un fin, un sometimiento al designio divino que crea y ordena: “la periodización de la historia crea la impresión de un universo ordenado bajo control sobrenatural, en el que todo procede de acuerdo con el plan divino”³⁶⁶.

³⁶³ Cf. *op. cit.* 70.

³⁶⁴ D.S. Russell subraya la decisiva importancia que la temática de la historia universal adquiere en la apocalíptica. La contemplación de la historia como un todo más allá de la historia particular del pueblo de Israel constituiría un nuevo “método” de suyo, y aunque existen numerosos puntos en común entre los géneros apocalíptico y profético, para Russell la diferencia fundamental entre ambos radicaría en la hermenéutica del fin de la historia que se da en la apocalíptica (cf. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100*, Westminster John Knox Press, Filadelfia 1964, 205).

³⁶⁵ Sobre este aspecto, cf. *infra*, “La apocalíptica y los préstamos culturales”.

³⁶⁶ *Op. cit.* 60. Sobre el fenómeno de la periodización de la historia en la apocalíptica, así como sobre el simbolismo numérico de las distintas

Un intento ambicioso de periodización de la historia se da en el Libro de Daniel³⁶⁷. El capítulo séptimo versa sobre la visión de las cuatro bestias³⁶⁸, pero la periodización de la

divisiones del tiempo, cf. A.Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, 57-89.

³⁶⁷ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 183.

³⁶⁸ “El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, Daniel tuvo un sueño y visiones en su cabeza, mientras se hallaba en su lecho. Enseguida puso el sueño por escrito. Comienzo del relato: Daniel tomó la palabra y dijo: contemplaba yo en mi visión durante la noche lo siguiente: los cuatro vientos del cielo agitaron el mar grande, y cuatro bestias enormes, diferentes todas entre sí, salieron del mar. La primera era como un león con alas de águila. Mientras yo la miraba, le fueron arrancadas las alas, fue levantada de la tierra, se incorporó sobre sus patas como un hombre, y se le dio un corazón de hombre. A continuación, otra bestia, la segunda, semejante a un oso, levantada de un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dientes. Y se le decía: ‘levántate, devora mucha carne’. Después, yo seguía mirando y vi otra bestia como un leopardo con cuatro alas de ave en su dorso; la bestia tenía cuatro cabezas, y se le dio el poder. Después seguí mirando, en mis visiones nocturnas, y vi una cuarta bestia, terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte; tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba, y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos. Estaba yo observando los cuernos, cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas. Yo observaba. Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás” (Dn 7, 1-14).

historia en Daniel no se limita a este capítulo, perteneciente a la parte que generalmente suele considerarse de naturaleza profética, sino que también está presente en la parte apocalíptica, y en especial en Dn 11. A juicio de P. Niskanen, aunque muchos autores hayan considerado la apocalíptica y Daniel como esencialmente anti-históricos³⁶⁹, lo cierto es que difícilmente se encontrará un relato históricamente más riguroso en las páginas de la Biblia hebrea que el del capítulo undécimo de Daniel³⁷⁰.

Finalmente, Daniel desvela el significado del sueño:

“Estas cuatro bestias son cuatro reyes que surgirán en la tierra. Los que han de recibir el reino son los santos del Altísimo, que poseerán el reino eternamente por los siglos de los siglos (...) La cuarta bestia será un cuarto reino que habrá en la tierra, diferente de todos los reinos. Devorará toda la tierra, la aplastará y la pulverizará. Y los diez cuernos: de este reino saldrán diez reyes, y otro saldrá después de ellos; será diferente de los primeros y derribará a tres reyes; proferirá palabras contra el Altísimo y pondrá a prueba a los santos del Altísimo. Tratará de cambiar los tiempos y la ley, y los santos serán entregados en sus manos por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo. Pero tendrá lugar el juicio, y el imperio se le quitará para ser destruido y aniquilado totalmente. Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán” (Dn 7,17-18. 23-27).

³⁶⁹ Cf. *infra*, “La apocalíptica y los préstamos culturales”.

³⁷⁰ Cf. P. Niskanen, *The Human and the Divine in History*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 2004, 7.

Daniel vincula, ante todo, el devenir de la historia con el poder de Dios sobre ella. Todos los reinos están sometidos a Dios, al igual que la creación entera cae bajo su dominio. La historia adquiere una uniformidad lineal en espera de un cumplimiento escatológico, y los reinos se orientan al reino definitivo, a la cuarta bestia a la que seguirá el triunfo de los santos del Señor (cf. 7,18). La historia no es una realidad autónoma que pueda interpretarse desde sí misma, sino que se dirige hacia el futuro y exige ser interpretada desde la óptica del encaminamiento escatológico. Los cuatro reinos son, en el fondo, un epítome del tiempo de la arrogancia humana y de la persecución que sufrirán los justos, en espera del Reino eterno de Dios y de la consumación definitiva de la historia³⁷¹.

Dentro del ciclo henóquico, una muestra clara de periodización del tiempo se da en el “apocalipsis de las diez semanas”³⁷². El Libro de los Sueños también incluye una

³⁷¹ El poder terreno se somete, de esta manera, al poder soberano de Dios. Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 120.

³⁷² “Después de esto comenzó Henoc a hablar de los libros. Dijo Henoc:

-Sobre los justos, los elegidos del mundo y el retoño recto, yo, Henoc, os hablaré sobre ellos y os haré saber, hijos míos, según lo que se me mostró en visión celestial y supe de palabra de los santos ángeles, y comprendí por las tablas celestiales.

Comenzó, pues, Henoc a hablar de los libros y dijo:

-Yo nací el séptimo, en la primera semana, cuando el juicio y la justicia aún duraban. Tras mí surgirá, en la segunda semana, una gran maldad y brotará la mentira; habrá un primer final y entonces se salvará

un hombre; tras cumplirse esto crecerá la iniquidad y habrá una ley para los pecadores. Después, en la tercera semana, en su final, será elegido un hombre como vástago de justo juicio, y tras él surgirá el vástago justo por siepre. Tras eso, en la cuarta semana, en su final, tendrán lugar las visiones de los santos y justos, y se les dará una ley y un cercado para todas las generaciones. Luego, en la quinta semana, al concluir, se alzará eternamente la casa gloriosa y real. Luego, en la sexta semana, todos los que en ella vivan serán ciegos, y todos sus corazones caerán en la impiedad, apartándose de la sabiduría. En ella subirá un hombre, y en su final arderá en llamas la casa del reino, y en ella se dispersará todo el linaje de la raíz escogida. Luego, en la séptima semana, surgirá una generación malvada cuyos actos serán muchos, todos ellos malignos. Al concluir serán elegidos los justos escogidos de la planta eterna y justa, los cuales recibirán sabiduría septuplicada sobre toda su creación. Pues ¿quién hay entre todos los hijos de los hombres que pueda oír la voz del Santo sin estremecerse?, ¿quién puede pensar como él?, ¿quién puede mirar toda la obra celestial? ¿Quién hay que pueda comprender la obra del cielo y ver el alma o el espíritu, que pueda hablar o subir y ver sus fines y comprenderlos, o hacer algo semejante? ¿Qué hombre hay que pueda conocer el ancho y el largo de la tierra, y a quién se han mostrado todas sus medidas? ¿O es que hay quien sepa lo largo del cielo, cuál es su altura y en qué está fijado, y cuál es el número de las estrellas y dónde descansan todas las luminarias?

Después habrá otra semana, la octava, a la que se dará una espada para ejecutar una recta sentencia contra los violentos y en la que los pecadores serán entregados en manos de los justos. Al concluir, adquirirán casas por su justicia. Luego, en la semana novena, se revelará el justo juicio a todo el mundo, y todas las acciones de los impíos desaparecerán de sobre toda la tierra, y el mundo será asignado a eterna ruina, pues todos los hombres mirarán hacia caminos de rectitud. Luego, en la décima semana, en la séptima parte, será el gran juicio eterno, en el que tomará (Dios) venganza de todos los vigilantes. El primer cielo saldrá, desaparecerá y aparecerá un nuevo cielo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más. Después habrá muchas semanas innumerables, eternas, en bondad y justicia, y ya no se

división de la historia en etapas delimitadas, aunque la perspectiva que comparece en este escrito se centra fundamentalmente en la historia del pueblo de Israel como historia de salvación, y la visión de la historia discurre en paralelo a momentos esenciales en la historia de Israel: el diluvio, los patriarcas y la estancia en Egipto, el Éxodo, los Jueces y la construcción del Templo, los dos reinos, los setenta pastores³⁷³... Inmediatamente después de los setenta pastores, Henoc vislumbra cuatro períodos: el primer período comprende desde los setenta pastores³⁷⁴ (que acabaron entregando la casa de las ovejas a las bestias) hasta Ciro el Grande de Persia; el segundo período desde el dominio persa hasta Alejandro Magno; el tercer período abarca el dominio de los diadocos, sucesores de Alejandro Magno, y el cuarto

mencionará el pecado por toda la eternidad” (I Henoc 93, 1-14; 91, 12-17). Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.*, vol. IV.

Sobre el apocalipsis de las diez semanas y la estructura de la historia que plantea, cf. K. Koch, “Sabbathstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1 Hen 93,1-10; 91,1-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), 403-430, estudio en el que se aborda la problemática del origen de la apocalíptica a raíz de la publicación por parte de J.T. Milik en 1976 de los fragmentos de I Henoc en Qumrán.

³⁷³ Cf. I Henoc 89.

³⁷⁴ Suele aceptarse que los “setenta pastores” simbolizan los sucesivos regentes paganos de Israel y Judá hasta el advenimiento definitivo del Reino mesiánico, aunque para otros autores representan los setenta ángeles que habrán de regir Israel hasta que llegue ese mismo Reino mesiánico. Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. IV, nota 59 a I Henoc.

período tiene su inicio en el gobierno de los Macabeos y conduce hasta el advenimiento del Reino mesiánico y de la nueva Jerusalén³⁷⁵.

Como se ha señalado anteriormente, un autor que, en el campo de la teología sistemática, se ha esforzado por reflexionar sobre el alcance que tiene para la idea de Dios el progresivo desarrollo de una conciencia de la historia universal en el pueblo de Israel, es Pannenberg. Para el pensador alemán, la emergencia de una conciencia histórica fue paulatina, porque “la evolución de la historiografía israelita se caracteriza por hecho de que el horizonte de la conciencia histórica crece cada vez más, y el arco tendido entre promesa y cumplimiento es cada vez más amplexivo”³⁷⁶.

Con la teología deuteronomista, “la estructura de promesa-cumplimiento aparece en forma algo modificada”³⁷⁷. En efecto, el cumplimiento de la promesa queda aquí vinculado al cumplimiento de la Ley, porque “junto a la promesa, y como fuerza que determina el recurrir de la historia, hace su aparición la Ley”³⁷⁸. El futuro no es ya lo impredecible o lo que está por suceder, sino lo que sucede si se cumplen unas condiciones. Con el advenimiento de la apocalíptica se “consumó la

³⁷⁵ Cf. I Henoc, 89, 65-90, 42.

³⁷⁶ W. Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales...* *op. cit.* 211.

³⁷⁷ *Op. cit.* 215.

³⁷⁸ *Ibid.*

extensión de la historia al entero correr del mundo entre creación y acontecimientos últimos”³⁷⁹.

La Ley sigue desempeñando un papel central, pero “para la apocalíptica, la Ley no entra en vigor desde el instante temporal de su proclamación histórica, sino que indefectiblemente se encuentra, como ley eterna, en la base de todo acontecer mundano”³⁸⁰. En el Libro Astronómico se busca la ley que subyace a la diversidad de fenómenos cósmicos, trasunto de la uniformidad establecida por el poder de Dios. Los escritos apocalípticos posteriores, tanto el Libro de Daniel como la Epístola de Henoc, se preocuparán por encontrar la uniformidad no en la naturaleza sino en la historia. El ansia por periodizar la historia sustituye al ansia por identificar las leyes que rigen el funcionamiento de los fenómenos naturales. La temática de la historia asume el contenido de la naturaleza, de manera que para la apocalíptica “la historia es la realidad en su totalidad”³⁸¹.

³⁷⁹ *Op. cit.* 216.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

La apocalíptica y el determinismo

La fascinación por la división del tiempo y, en concreto, por la periodización de la historia, viene motivada por la necesidad que sentía la apocalíptica de descubrir el plan divino: “las divisiones del tiempo, su duración y su medida son todas de la mayor importancia para trazar el propósito divino y su cumplimiento en el tiempo del final”³⁸².

La apocalíptica desarrolló una honda conciencia de la contemporaneidad gracias al establecimiento de una visión simbólica del tiempo: la figura de Henoc, pese a su antigüedad (el séptimo de los patriarcas antediluvianos), se percibía como una realidad presente. El fenómeno de la pseudonimia puede explicarse como un reflejo de esta conciencia de la

³⁸² Cf. *op. cit.* 208. La descripción del movimiento solar y de las fases lunares ofrecida en el Libro Astronómico de Henoc tiene, en realidad, un objetivo cronológico: la fijación de un calendario solar de 364 días. Parece, por otra parte, que el interés por la cronología de la historia de Israel floreció en tiempos del judaísmo post-exílico. Un alejandrino llamado Demetrio escribió un libro sobre los reyes judíos en el siglo III a.C., si bien, al igual que Eupolemo o Flavio Josefo, su intención no era tanto la de reflejar la visión de una historia orientada escatológicamente como la de dar legitimidad al pueblo judío frente a sus vecinos, mostrando su antigüedad (cf. A. Y. Collins, *op. cit.* 57).

contemporaneidad del pasado con el presente³⁸³, máxime en el caso de Henoc, de quien no se dice que muriese, sino que fue llevado al cielo junto a Dios en Gn 5,24. Russell llega a hablar de una auténtica unión de lo temporal y de lo eterno en la visión apocalíptica de la historia³⁸⁴: lo temporal es entendido en el contexto del desginio eterno de Dios. Lo temporal está encaminado hacia una consumación escatológica, preludio de la eternidad, por lo que no se establece un abismo o una frontera infranqueable entre lo temporal-finito y lo eterno-infinito, sino que se plantea la posibilidad de una continuidad entre tiempo y eternidad: “la eternidad no es otra cosa que el tiempo; es la totalidad del tiempo, y comparte con él el mismo carácter que impregna y constituye a ambos”³⁸⁵.

Dentro de esa conciencia de la continuidad entre lo temporal y lo eterno, propia de la apocalíptica, hay también

³⁸³ Esta visión, con todo, es criticada por Chr. Rowland, quien la considera excesivamente hipotética, ya que se basaría en una reconstrucción, de por sí problemática, de la psicología del autor. Cf. *The Open Heaven...*, *op. cit.* 65ss. Sin embargo, toda eventual explicación de la pseudonimia apocalíptica será, por concepto, una reconstrucción hipotética, pues en ningún momento los autores explicitan las razones que les llevan a firmar la autoría de sus obras con otros nombres. En este sentido, no conviene deslegitimar tan pronto tesis, como las de Russell, que ofrecen un marco convincente para entender este tipo de fenómenos.

³⁸⁴ R. Panikkar utiliza el término “tempiternidad” para expresar esta conciencia de síntesis entre lo temporal-finito y lo eterno-infinito a la que se refiere D.S. Russell. Cf. el análisis del concepto de tempiternidad que aparece en el monográfico sobre el pensamiento de R. Panikkar en la revista *Anthropos* 1985, 58.

³⁸⁵ D.S. Russell, *The Method...*, *op. cit.* 212.

espacio para la percepción de la ruptura, que se manifiesta en la noción misma de fin de la historia. La historia está avocada a un final; la historia (y con ella el tiempo) está condenada a desaparecer y a ser sustituida por un nuevo tipo de realidad. La apocalíptica no concibe la historia como una realidad definitiva o insalvable, sino como una realidad que clama por una renovación, por una transformación radical. Esta última faceta de la apocalíptica ha sido cuidadosamente analizada por H.A. Hahne³⁸⁶ quien, con el trasfondo de un conocido texto de la Epístola de San Pablo a los Romanos³⁸⁷, examina la idiosincrasia

³⁸⁶ Cf. H.A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, Londres y Nueva York 2006. Para un análisis de las relaciones (y diferencias) entre el planteamiento apocalíptico y la moderna perspectiva ecológica (en el sentido de liberación de la naturaleza de la opresión que la acción humana ejerce sobre ella), cf. A. Primavesi, *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 71ss. Cf. también D.M. Russell, *The New Heavens and the New Earth. Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament*, Visionary Press, Filadelfia 1996, especialmente 80-133. A juicio de D.M. Russell, “la solidaridad entre la humanidad y la creación viene afirmada no sólo por los efectos de pecado sobre la creación, sino también por la caracterización apocalíptica del juicio sobre la humanidad, que adquiere la forma de una catástrofe cósmica” (*op. cit.* 132).

³⁸⁷ “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquél que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rm 8, 19-22).

apocalíptica relativa a la urgencia de una recreación, de una transformación de la creación³⁸⁸.

La visión apocalíptica de la historia alberga, de esta manera, una paradoja: por un lado, historia y eternidad se muestran en continuidad y, por otro, entre historia y eternidad se produce una ruptura radical, porque el tiempo tiene un final:

“El Señor ha dado una orden contra los que moran en la tierra, para que sea éste su fin, pues ha conocido todos los secretos de los ángeles, la violencia de los satanes y toda su oculta fuerza, la de los que hacen magia, la de los encantamientos y la de los que fabrican imágenes fundidas en toda la tierra (...). Después de esto me mostró a los ángeles castigadores preparados para venir y soltar toda la fuerza de las aguas de debajo de la tierra, para ser condena y ruina de todos los que moran y habitan sobre la tierra” (I Henoc 65, 6.66, 1)³⁸⁹.

³⁸⁸ Entre los textos examinados por Hahne destacan el Libro de los Vigilantes, el Libro Astronómico, el Libro de los Sueños, la Epístola, el Libro de los Jubileos (un escrito que “enfatisa que el cosmos sigue ciclos de tiempo consistentes y establecidos por obra divina” -cf. H.A. Hahne, *op. cit.* 69), el Libro de las Parábolas, IV Esdras, II Baruc, el Apocalipsis de Moisés y la Vida de Adán y Eva.

³⁸⁹ Encontramos una temática similar en II Baruc:

“Porque entonces verán el mundo que ahora les es invisible, y verán un tiempo que ahora les está escondido. Y el tiempo no les volverá a hacer viejos. Porque vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas” (II Baruc 51, 8-10).

La apocalíptica, piensa Russell, no podía renunciar formular una visión lineal de la historia que remitiría, en sus puntos nucleares, a la tradición más genuina de Israel. Las principales civilizaciones del entorno albergaron una visión cíclica de la historia, como se ve en el gran año babilónico³⁹⁰, aunque existen vestigios de esta idea cíclica del tiempo en algunos pasajes de la Biblia hebrea³⁹¹. Así, en Qohelet leemos:

“Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: nada nuevo hay bajo el Sol. Si algo hay de que se diga: ‘mira, eso sí que es nuevo’, aun eso ya era en los siglos que nos precedieron” (Qo 1, 9-10).

El pesimismo existencial y cósmico que ebulle por doquier en Qohelet, donde cada cosa tiene su tiempo perfectamente definido y prácticamente no hay resquicio para la novedad, contrasta con la firme esperanza en una transformación radical del mundo y de la historia, propia de la

“Y la exlencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles. Porque los primeros recibirán a los últimos, a los que esperaban; y los últimos a los que habían oído que se habían marchado” (II Baruc 51,13).

³⁹⁰ Cf. el estudio clásico de M. Eliade, *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza, Madrid 1998.

³⁹¹ Por ejemplo, en Is 29,1:

“¡Ay, Ariel, Ariel, villa donde acampó David! Añadid año sobre año, las fiestas completen su ciclo”.

apocalíptica. El pesimismo apocalíptico, del que se habla en no pocas ocasiones³⁹², no es parangonable al pesimismo de escritos sapienciales como Qohelet, porque no se refiere al destino último de la historia, sino al del mundo presente, que espera un gran cambio al final de los tiempos. Y, como señala Russell, “semejante visión del tiempo, que implicaba creer en ciclos siempre reiterativos de cambio, era en último término incompatible con la creencia hebrea en Dios como creador y con el acento profético en el *ésjaton* como la compleción de la historia del mundo”³⁹³. La percepción de la unidad del diseño divino sobre el mundo, el hombre y la historia no podía sino alumbrar progresivamente una visión más trascendente de Dios, del mundo y de la historia.

La visión cíclica del tiempo permaneció en elementos configurativos de la cosmovisión apocalíptica. La consideración misma de los “nuevos cielos y de la nueva tierra” y de la recreación (vinculando, hasta cierto punto, escatología con protología) supone establecer un paralelo entre el final y el principio, algo que se da también en las hermenéuticas cíclicas. Con todo, el énfasis escatológico confiere a la idea apocalíptica de historia una radicalidad que, a pesar de a la presencia de elementos prestados de cosmovisiones divergentes, le confiere una notable originalidad: la creencia en un sentido lineal de la historia y la esperanza en el triunfo futuro de Dios. Para

³⁹² El pesimismo sobre el orden creado, normalmente atribuido a la literatura apocalíptica, es, sin embargo, matizado por D. Gowan, “The Fall and Redemption of the Material World”, *Horizons in Biblical Theology* 7 (1985), 88.

³⁹³ D.S. Russell, *The Method...*, *op. cit.* 215.

Russell, la unidad de la historia no es una aportación de la Ilustración o de la filosofía de Hegel: hay un evidente precedente judeocristiano, aunque difieran en el principio unificador de la historia (el designio divino para el judeocristianismo y la naturaleza humana para la Ilustración)³⁹⁴.

Lo cierto es que la unidad de la historia es un corolario de la unidad de Dios. El estricto monoteísmo que emana del profetismo bíblico, y en particular del Deutero-Isaías, encuentra también su expresión en la concepción unitaria de la historia: “el Deutero-Isaías contempla un reconocimiento universal de Yahvé, pero esto no equivale a una conversión universal al culto a Yahvé. Al proclamar la soberanía de Dios en su grado máximo, el Deutero-Isaías contempla a todas las naciones reconociendo la legitimidad del Dios de Israel, una noción que tiene implicaciones para el estatus de las deidades a las que otras naciones rinden culto”.

Sólo en los estratos más tardíos del Trito-Isaías, esa tendencia a resaltar la dimensión universal de Dios se concreta en una apertura verdadera a las demás naciones que, a la larga, llevará a la inclusión de Israel en la dinámica de la historia universal con la apocalíptica: “mientras que el Deutero-Isaías contiene varios pasajes que hablan de Yahvé en términos cósmicos y universalistas, muestra poca preocupación por las propias naciones aparte de su papel en afirmar la soberanía de Yahvé. Los pasajes más tardíos del Trito-Isaías exhiben un

³⁹⁴ Cf. *op. cit.* 217.

interés creciente por el destino de los individuos y de las naciones no-israelitas. El cambio entre el estatus de los extranjeros en el Deutero y en el Trito-Isaías puede resultar del hecho de que el monoteísmo del Deutero-Isaías inauguró nuevos horizontes, cuya importancia sólo fue advertida cuando las circunstancias sociohistóricas cambiantes produjeron un mayor interés en el estatus de los gentiles”³⁹⁵.

La creciente conciencia de la unicidad de Dios³⁹⁶ y, por tanto, de la unidad de su designio, abrió un nuevo horizonte teológico capaz de llevar a la religiosidad tradicional a la consideración del papel de Israel en el mundo y en la historia,

³⁹⁵ J. Kaminsky-A. Stewart, “God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66”, *Harvard Theological Review* 99, 2, 2006, 140-141.

³⁹⁶Cf. Is 43, 8-13:

“Haz salir al pueblo que está ciego, aunque tiene ojos, y a los sordos, aunque tienen oídos.

Que se reúnan a la vez todas las naciones, que se junten los pueblos: ¿quién de ellos anunciará estas cosas, y nos hará entender las pasadas? Que presenten sus testigos para justificarse, que escuchen y confiesen: “¡Es la verdad!”.

Vosotros sois mis testigos -oráculo del Señor-, y mi siervo, a quien he elegido, para que me reconozcáis y creáis en mí, y entendáis que Yo soy. Antes de mí, ningún dios fue formado, ni existirá después de mí.

Yo, Yo soy el Señor, y fuera de mí no hay Salvador. Yo mismo lo anuncié, Yo salvé, y lo hice oír, y no había entre vosotros ningún otro. Vosotros sois mis testigos -oráculo del Señor-: Yo soy Dios.

Desde siempre, Yo soy. No hay quien escape de mi mano. Lo que Yo hago, ¿quién va a cambiarlo?”

junto a otros pueblos que no podían quedar al margen del designio del Dios único, autor de toda la realidad. El monoteísmo propició, así, la des-etnocentrización de la visión israelita de la historia, que alcanza su punto culminante en la idea de historia universal propugnada por la apocalíptica.

Como sostienen Kaminsky y Stewart, esta conciencia sólo pudo ser progresiva³⁹⁷, suscitada por las modificaciones en el

³⁹⁷ En el Deutero-Isaías la redención está todavía demasiado ligada a la elección divina de Israel: “el avivado universalismo del Deutero-Isaías fluye directamente de su profundización en la noción de la especial elección de Israel por parte de Dios” (J. Kaminsky-A. Stewart, *op. cit.* 145). Dios es ante todo el Dios de Israel, y la visión de Dios y de su acción en la historia se contempla desde la óptica del carácter singular de Israel entre los demás pueblos. Así, en Is 43, 3-4 leemos:

“Porque Yo soy Yahvé tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador. He puesto por expiación tuya a Egipto, a Kush y Seba en tu lugar, dado que eres precioso a mis ojos, eres estimado, y yo te amo. Pondré la humanidad en tu lugar, y los pueblos en pago de tu vida”.

De hecho, un examen atento de determinados textos del Deutero-Isaías revela que “el autor invoca a las naciones como parte de la glorificación universal del Dios de Israel” (J. Kaminsky, A. Stewart, *op. cit.* 155). La centralidad de Sión en la acción redentora de Dios está presente también en el Trito-Isaías (cf. Is 60-62), pero en otros pasajes la dicotomía ya no se focaliza en la oposición entre Israel y sus vecinos, sino entre los justos y los impíos (cf. Is 65, 13-15). Finalmente, la visión de Is 66, 18-23 muestra un mayor interés por el destino de las naciones gentiles, ya que “toda carne” se reunirá en Jerusalén para dar culto a Yahvé:

sustrato sociohistórico sobre el que se asentaba la religiosidad del pueblo de Israel y, especialmente, por la interacción con la cultura helena y por los efectos de la crisis macabea. Este universalismo tendrá también su vertiente soteriológica en la teología apocalíptica con la universalización del juicio divino, que afectará a todo hombre sobre la tierra, y con la aceptación de que los justos, independientemente de su origen étnico, podrán disfrutar de la gloria futura: “la salvación de Dios se extiende a los justos y sus juicios caen sobre los malvados”³⁹⁸, sin el tono nacionalista que exhibían los textos veterotestamentarios anteriores.

Los pioneros en la unidad de la historia, explicitada por la apocalíptica, son los profetas. También en ellos resplandece con

“Yo, que conozco sus obras y sus pensamientos, vendré para reunir a todas las naciones y lenguas, que acudirán y verán mi gloria. Pondré en ellos una señal y enviaré los supervivientes de ellos a las naciones, a Tarsis, Put, Lud, Mésec, Ros, Tubal y Yaván, a las islas remotas, que no oyeron hablar de Mí ni vieron mi gloria. Ellos anunciarán mi gloria a las naciones.

Traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones, como ofrenda al Señor, a caballo y en carros, en literas, en mulos y dromedarios a mi monte santo, a Jerusalén -dice el Señor-, del mismo modo que los hijos de Israel traen la oblación en recipientes puros al Templo del Señor.

Y tomaré también de entre ellos sacerdotes y levitas -dice el Señor-.

Porque como los cielos nuevos y la tierra nueva que voy a hacer permanecerán ante Mí -oráculo del Señor-, así permanecerá vuestro linaje y vuestro nombre.

Y sucederá que de luna nueva en luna nueva, y de sábado en sábado, vendrá toda carne a postrarse ante Mí -dice el Señor”.

³⁹⁸ D. S. Russell, *The Method...*, *op. cit.* 268.

toda fuerza la fe monoteísta, la fe en el Dios único que está llamado a ejercer su soberanía sobre toda la historia y no sólo sobre la historia del pueblo de Israel. Los profetas, sin embargo, que hacen constante referencia a los avatares históricos de las culturas del entorno de Israel (Asiria, Egipto, Babilonia...), siguen concediendo a Israel un puesto prioritario y privilegiado en la historia. No tienen una voluntad real de integrar a Israel en la dinámica de la historia universal, sino que lo sitúan en una *historia salutis* paralela³⁹⁹.

De hecho, persistió una ambigüedad básica dentro del profetismo tardío, ya que algunos textos proféticos continúan presentando una imagen hostil de los pueblos extranjeros, desde la tradicional “cólera de Yahvé” contra las naciones de Is 34,2, hasta pasajes del Trito-Isaías (que teóricamente debería ser más receptivo al papel de los gentiles en la historia) en los que todavía puede leerse lo siguiente:

“He pisado Yo solo el lagar; de los pueblos, nadie me ha acompañado. Los he pisado con mi cólera, los he pateado con mi furor, su jugo salpicó mis vestiduras y me he manchado toda mi ropa. Pues el día de venganza está en mi corazón, el año de mi redención ha llegado. Miré, pero no había quien me ayudase, y quedé consternado de que nadie me apoyara. Pero me salvó mi brazo, y mi furor fue quien me apoyó. Con mi cólera pisoteé

³⁹⁹ Para Russell, textos como Am 1,3-2,3; 9,2 o Is 10, 5-19 confirman que en los textos proféticos es posible encontrar una concepción unitaria de la historia. Cf. *op. cit.* 218.

pueblos, y los emborraché con mi furor, y derramé su jugo por el suelo” (Is 63, 3-6).

Y, a la inversa, otros textos de Isaías dan fe de la esperanza en la salvación universal para todos los pueblos:

“Reuníos y venid, acercaos juntos, los supervivientes de las naciones. Nada saben los que llevan sus efigies de madera, y rezan a un dios que no salva. Declarad, presentad vuestra causa, tomad juntos vuestras decisiones. ¿Quién hizo oír estas cosas desde el principio, las anunció desde antiguo? ¿No fui acaso Yo, el Señor? Pues no hay otro dios fuera de Mí, no existe un dios justo y salvador excepto Yo. Volveos a Mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Pues Yo soy Dios y nadie más” (Is 45, 20-22)⁴⁰⁰.

Todo el que se convierta a Yahvé, independientemente de su origen étnico, podrá ser partícipe de su salvación. Sólo

⁴⁰⁰ El versículo 22 es suficientemente explícito: “Volveos a mí y seréis salvos” (W[βv.W"hiw> yl;îae-WnP., επιστραφητε προς με και σωθησεσθε), como también lo es otro fragmento de Isaías:

“A los hijos del extranjero que se adhieran al Señor para servirlo y amar el Nombre del Señor, para serle sus siervos, y a cuantos guarden el sábado sin profanarlo, y mantengan mi alianza, les haré entrar en mi monte santo, les daré alegría en mi casa de oración: sus holocaustos y sus sacrificios me serán gratos sobre mi altar, porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos” (Is 56, 6-7).

admitiendo que la conciencia de la universalidad del plan salvífico de Dios fue adquirida de manera progresiva pueden explicarse las diferencias de criterio que existen ya en los grandes libros proféticos en torno a la salvación de los gentiles.

En Daniel existe una teología de la historia universal⁴⁰¹. Daniel ve a los suyos como parte de una historia más abarcante, que responde al designio de Dios, en la que destaca una perspectiva de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro. La obsesión apocalíptica por periodizar la historia viene motivada, en último término, por la convicción de que la historia no puede adoptar un desarrollo arbitrario y accidental, al ser obra de un plan divino: “el Todopoderoso tiene un plan para la creación y para toda la raza humana –pasada, presente y futura- que se cumplirá de manera inevitable y progresiva”⁴⁰².

⁴⁰¹ Cf. *op. cit.* 221. Con todo, la aplicación de la categoría de “historia universal” al estudio de la apocalíptica ha sido ampliamente criticada. De ello se hace eco K. Müller, *Studien zur Frühjüdischen Apokalypik*, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1991, 160-161, quien se pregunta, retóricamente, “*wo ist der konkrete Beleg für die Globalbehauptung*” (161), es decir, dónde se halla el documento concreto que justifique la afirmación global de que la apocalíptica alumbró una idea de historia universal. Sin embargo, consideramos que se puede seguir manteniendo la historia universal como categoría teológica en el tratamiento de la apocalíptica, la cual pretende subrayar la importancia que este movimiento, en determinados textos, concede al examen de la historia como un todo. Lógicamente, se da un cierto grado de anacronismo, pero ¿cuál es la alternativa? ¿Qué otro concepto puede usarse que exprese la “actualidad” que la apocalíptica aún presenta para una teología de la historia?

⁴⁰² D. S. Russell, *Divine Disclosure... op. cit.* 88.

La historia no es el escenario de meras acciones humanas, sino que posee una consistencia propia, porque está dotada de un significado, siendo obra del designio divino y estando encaminada hacia una consumación final que revelará el sentido de todo acontecimiento singular: “creían que los sucesos de la historia tienen un significado y que el significado debe entenderse como el final hacia el que se mueve la historia”⁴⁰³.

La consagración en la apocalíptica del binomio historia y sentido se extrapola también a la vida humana individual, que tiene un significado al encaminarse hacia un fin, por lo que la muerte, el aparente sinsentido, no puede erigirse en término de todo cuanto es, ya que “todos los eventos de la historia se dirigen hacia un final único –el establecimiento del Reino de Dios- en el cual el designio divino será vindicado de una vez y para todas”⁴⁰⁴.

La proyección de la solución del problema de la teodicea al futuro escatológico⁴⁰⁵ es una consecuencia de la consideración del designio divino, que todavía no se ha cumplido, porque la historia no ha alcanzado su consumación. La adopción de una perspectiva teleológica en la historia tiene

⁴⁰³ D. S. Russell, *The Method... op. cit.* 223.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ W. Pannenberg ha analizado con gran profundidad la indisoluble relación entre teodicea y escatología en “Fe en la creación y teodicea”, *Teología Sistemática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996, vol. II, 175ss.

como razón última, por tanto, la de albergar la convicción fundamental de que existe una respuesta al “porqué” de las tragedias que tienen lugar en este mundo. El drama de la historia exige la sustitución del eón presente por el eón futuro. Hay, como sugiere K.M. Woschitz, un componente utópico en la espera del final del mundo⁴⁰⁶.

Ahora bien, ¿cabe hablar de determinismo en la apocalíptica? Difícilmente podrá negarse que la teología apocalíptica está imbuida de una mentalidad determinista sobre el curso de la historia, precisamente por esa firme convicción de que los hechos históricos no son arbitrarios, sino que responden a un plan divino fijado de antemano que acabará imponiéndose, a pesar de las acciones de los hombres. La justicia divina triunfará sobre la injusticia humana y, por tanto, sobre la libertad humana. Beyerle menciona el determinismo histórico, junto con el mayor énfasis en la acción divina que en la humana, como dos notas esenciales del fenómeno de la apocalíptica⁴⁰⁷. El “porque lo que está decidido se cumplirá” de Dn 11, 36⁴⁰⁸ implica que el final de la historia está ya escrito, y es inevitable. El curso de la historia avanza hacia una consumación definitiva.

⁴⁰⁶ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 71. Para un análisis de la importancia del futuro en la apocalíptica, cf. *op. cit.* 66-71.

⁴⁰⁷ Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 15-16.

⁴⁰⁸ ht'f'(/n< hc'Pr'x/n< yKi, γαρ συντελεια γινεται.

Es interesante recalcar el estrecho paralelo que se da entre esta concepción y la visión hegeliana de la historia⁴⁰⁹. Para Hegel, la historia es el despliegue del espíritu en camino hacia su consumación plena como espíritu absoluto. Las determinaciones que el espíritu va adquiriendo en la historia son necesarias e inevitables: las cosas son como son porque no pueden ser de otro modo en la senda del espíritu. El espíritu se impone sobre las voluntades aparentemente arbitrarias de los hombres y de los pueblos, y se beneficia de ellas para cumplir sus propósitos: es la astucia de la razón [*List der Vernunft*]⁴¹⁰. La historia como proceso total se manifiesta, de esta manera, en la dinámica del espíritu, y los actores de la historia sirven al espíritu, aun sin saberlo. Toda comparación entraña siempre dificultades, pero en ambas hermenéuticas históricas (la apocalíptica y la hegeliana) subyace la convicción de que la historia no está dejada al acaso, sino que responde a un plan, a

⁴⁰⁹ En palabras de Hegel: “El único pensamiento que aporta (la filosofía) es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente [*Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei*]”. Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.* 43.

⁴¹⁰ La “astucia de la razón” se vale de las pasiones e intereses de los individuos para hacer que se cumplan los objetivos últimos del espíritu. Así, y después de todo, “lo necesario subsistió” (cf. *op. cit.* 43). Parece que la creencia apocalíptica en el designio divino (el fin inevitable de la historia) guarda relación con la intuición hegeliana de que la meta de la historia se cumple a través de la acción de agentes individuales que, aun inconscientemente, contribuyen con sus obras a la realización de un plan.

una economía. Cabe, así, hablar de determinismo en la apocalíptica.

De la misma manera que al examinar la relación entre tiempo y eternidad percibíamos la persistencia de una paradoja en el pensamiento apocalíptico (la continuidad y la discontinuidad entre ambos conceptos) sin fáciles visos de solución, algo similar sucede en el tratamiento del problema de la libertad humana en la historia. Los escritos apocalípticos subrayan el papel de las acciones humanas. Habrá un juicio divino que afectará a los actos de los hombres, por lo que se acepta una responsabilidad del individuo en su destino final⁴¹¹: “las acciones del hombre pueden ayudar a determinar los eventos de la historia en sus aspectos temporal y eterno; pero el proceso total del tiempo está determinado y unificado por la realización del designio eterno de Dios”⁴¹².

Toda dialéctica que involucra términos antitéticos (en este caso, libertad humana y designio de Dios) no es susceptible de una solución que podríamos denominar “lineal” o unívoca. Basta con examinar el problema a la luz de la teología cristiana posterior para darse cuenta de que no existe una respuesta sencilla y absolutamente convincente⁴¹³. Los autores

⁴¹¹ Cf. I Henoc 1, 3. 8-9; I Henoc 61, 8.

⁴¹² D.S. Russell, *The Method...*, *op. cit.* 234.

⁴¹³ Sobre la controversia *De Auxiliis* y la explicación de cómo se conjugan la omnisciencia divina con la libertad humana, cf. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona 1994, 329: “la disputa entre dominicos y jesuitas indujo al papa Clemente VIII a

apocalípticos se vieron obligados a conceder un papel a la acción humana, al tiempo que creían en la fuerza insuperable del designio divino. Puede que privilegiaran el designio divino sobre la acción humana mediante la insistencia en el encaminamiento de la historia hacia la consumación escatológica, pero no se plantearon la cuestión en términos de teología sistemática.

En numerosos escritos apocalípticos, la era presente necesariamente apunta a una edad futura, en la que se revelará el sentido final de la existencia. Un ejemplo es IV Esdras:

“Este mundo presente no es el final; la gloria plena no habita en él; por eso, los que fueron fuertes rezaron por los débiles. Pero el día del juicio será el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, en la que la corrupción ha desaparecido, la indulgencia pecaminosa ha

constituir una congregación especial en Roma para el examen de los puntos discutidos. Dicha congregación es conocida como la *Congregatio de Auxiliis* (1598-1607). Ambos partidos tuvieron todas las facilidades para defender su propio caso, y el final del asunto consistió en que ambas posiciones fueron permitidas. Al mismo tiempo se prohibió que los jesuitas llamasen calvinistas a los dominicos, y se dijo a éstos que no llamasen pelagianos a los jesuitas. En otras palabras, los diferentes partidos podían continuar proponiendo sus propias maneras de conciliar la presciencia divina, la predestinación y la actividad salvadora con la libertad humana, a condición de que no se llamasen mutuamente herejes”.

llegado a término, la increencia ha sido quitada, y la justicia ha aumentado” (IV Esdras 7,112-114)⁴¹⁴.

Un paraíso sustituirá al tiempo presente. Se llegará a un final que, pese a situarse en la consumación de la historia y no consistiendo, por tanto, en un simple retorno a la perfección primordial, sí guarda correspondencia con el comienzo de la creación: “lo que el Creador quiso y planificó en el momento de crear el mundo alcanzará su cumplimiento en los últimos días, cuando redima su universo, rectificando y restaurando lo que ha ido mal y llevando a la perfección lo que ya ha sido creado”⁴¹⁵.

Sin embargo, en este punto aflora otra ambigüedad dialéctica, similar a las que hemos visto anteriormente referidas al binomio libertad humana/designio divino o continuidad/discontinuidad en la relación entre tiempo y eternidad: en algunos textos el paraíso se asemeja más a una vuelta a lo que previamente se ha descrito como el estado inicial⁴¹⁶, mientras que en otros hay una apuesta más decidida

⁴¹⁴ Análogamente, en II Baruch 44, 9.12:

“Porque todo lo corruptible pasará, y todo lo que muere desaparecerá, y todo tiempo presente será olvidado, y no habrá recuerdo del presente (...). Y viene un período que durará para siempre; y allí está el nuevo mundo que no devuelve a la corrupción a aquéllos que entran en su comienzo”.

⁴¹⁵ *Op. cit.* 282.

⁴¹⁶ Cf. Jubileos 2,7; II Henoc 30,1; IV Esdras 3,6.6,2.

por una visión trascendente, donde no rige el discurso protológico⁴¹⁷.

De los aspectos que acabamos de examinar, puede concluirse que la asimilación de una visión universal y unitaria de la historia orientada hacia una consumación escatológica en el final de los tiempos define, de forma determinante, la teología apocalíptica en sus dimensiones fundamentales.

⁴¹⁷ Cf. II Henoc 8,1; II Baruc 4,3.51, 11; IV Esdras 6,26.7, 28.36; 13,52; 14,9.4.9. En I Henoc 61, Henoc contempla el paraíso de los justos que está siendo medido por los ángeles con largas cuerdas, y que parece concebirse como una bendición eterna del nombre del Señor:

“Lo bendecirán todos los que no duermen, en lo alto del cielo. Lo bendecirán todos los santos que están en el cielo, y todos los elegidos que moran en el paraíso de la vida, y todo espíritu de luz que puede bendecir, alabar, exaltar y santificar tu nombre bendito, y todo ser humano por encima de su capacidad alabará y bendecirá tu nombre por los siglos de los siglos. Pues grande es la misericordia del Señor de los espíritus, longánimo, y ha revelado todas sus obras y toda la medida de sus obras a los justos y elegidos en el nombre del Señor de los espíritus” (I Henoc 61, 12-13).

Con todo, parece que el apego a la idea de “retorno” al estado original de las cosas estaría en consonancia con una visión más tradicional (presente, por ejemplo, en Is 11, 6-8: “Entonces el lobo convivirá con el cordero, el leopardo se tumbará con el cabrito, ternero y león joven engordarán juntos, y un niño pequeño los guiará. La vaca pacerá con la osa, sus crías se recostarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de pecho jugará junto al agujero del áspid y el destetado meterá su mano en la madriguera de la víbora”), mientras que la aceptación sin paliativos de una imagen verdaderamente trascendente del paraíso y que, como tal, fuese más allá de todo posible estado idílico originario (superando, de esta manera, la protología en escatología) reflejaría una teología más avanzada y más en consonancia con el planteamiento apocalíptico.

Hengel⁴¹⁸ resume en cinco las causas que explicarían la emergencia de la idea de historia como unidad en la apocalíptica:

1) La necesidad de proponer una nueva interpretación de la historia que fuese más allá de la glorificación del pasado.

2) El intento desesperado por calcular cuándo tendrá lugar el fin inminente del mundo.

3) La disminución de la fe en el papel de la acción humana en la historia como consecuencia de la desesperación generada por el contexto sociohistórico, que habría incrementado la fe en el plan divino pre-establecido.

4) La necesidad de reconocer la importancia de la decisión individual para distinguir la apostasía de la fidelidad en un momento de crisis para la identidad judía, al tiempo que se subrayaba la responsabilidad grupal.

5) El triunfo de una racionalización y sistematización de la historia que hiciese frente al cosmopolitismo griego, dando rango universal a la visión judía del mundo y del ser humano.

⁴¹⁸ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 194-195.

Las cinco causas dadas por Hengel no están exentas de contradicción. Se antoja, en efecto, difícilmente compatible subrayar, por un lado, la disminución de la fe en el papel de la acción humana en la configuración del devenir histórico, al tiempo que se señala que la crisis sufrida bajo Antíoco IV habría obligado a establecer un criterio de distinción entre la apostasía y la fidelidad, que necesariamente pasaba por el reconocimiento de la responsabilidad individual. La complejidad de la cuestión impide, claro está, proponer un análisis unívoco y uniforme, por lo que se hace imprescindible admitir la existencia de paradojas y de aspectos que se resisten a una armonización o a una conciliación, al menos en lo superficial.

El desafío del helenismo habría sentado las bases para el nacimiento de una nueva hermenéutica del mundo y del ser humano, en lo que Hengel califica de “batalla por la autodeterminación judía frente al espíritu heleno en Jerusalén”⁴¹⁹. La atención que la cultura griega prestaba al papel del individuo en el mundo y en la historia habría influido especialmente en las clases educadas, mientras que las clases populares de Israel habrían permanecido más apegadas a la idea tradicional de una liberación nacional. En cualquier caso, es preciso reconocer que elementos fundamentales de la visión griega del mundo y de la historia penetraron en la cultura judía, y “no deberíamos equivocarnos con el hecho de que la revuelta macabea fuera una feroz protesta frente a un déspota helenista,

⁴¹⁹ Cf. *op. cit.* 196.

ya que no constituyó una refutación completa de la cultura helenista⁴²⁰.

La apocalíptica, que *a priori* podría considerarse más cercana a la sensibilidad de las clases populares y a la preservación de la identidad israelita, no fue inmune al contacto con el helenismo, y se habría visto influenciada en gran medida por la preocupación griega por el destino del individuo más allá del destino de Israel como nación⁴²¹.

La apocalíptica y su entorno cultural

La discusión sobre el origen de las concepciones apocalípticas ha sido una temática clásica en los estudios del judaísmo del II Templo. La gran similitud que numerosos elementos teológicos fundamentales de la apocalíptica presentan con creencias y simbologías procedentes de las culturas del entorno de Israel ha levantado, con frecuencia, la sospecha de que se produjo un influjo directo de categorías exógenas sobre este movimiento judío.

⁴²⁰ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 143.

⁴²¹ Nos detendremos en estas consideraciones en el capítulo octavo: “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

Asumiendo esta suspicacia, autores como R.G. Collingwood⁴²² o R. Bultmann⁴²³ defienden que la apocalíptica tomó prestado el concepto de historia de culturas circundantes. Si Collingwood considera que la apocalíptica recibió principalmente el influjo de Grecia, la postura de Bultmann es aún más radical, al sostener que la idea apocalíptica de historia supuso una traición al concepto veterotestamentario. Para Bultmann, el Antiguo Testamento sería la expresión de un Dios que guía la historia de Israel, pero no la historia como un todo. La relación de Dios con la historia se restringiría a la historia específica del pueblo de Israel, con el que ha sellado una Alianza. Los demás pueblos quedarían al margen de esa historia o serían meros espectadores accidentales. La apocalíptica, en

⁴²² La obra de Collingwood, historiador y filósofo, es sumamente relevante para la comprensión de la filosofía de la historia del siglo XX, y junto con la de A. Toynbee constituye una de las creaciones más originales en lengua inglesa en el seno de esta disciplina académica. Algunos títulos destacados de Collingwood son *Religion and Philosophy*, 1916; *Speculum Mentis*, 1924; *An Essay on Philosophic Method*, 1933; *An Essay on Metaphysics*, 1940; *The New Leviathan*, 1942; *The Idea of History*, 1946. Sobre el pensamiento de Collingwood, cf. R. Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilisation: Art, Metaphysics and Dialectic*, Imprint Academic, Exeter 2008.

⁴²³ Cf. B.E. Koziel, *op. cit.* 640, sobre la oposición entre la postura de R. Bultmann (para quien la apocalíptica habría surgido por influjo de la cultura irania y manifestaría un desinterés por la historia) y la de W. Pannenberg (la apocalíptica como un desarrollo de la tradición teológica de Israel en la que la historia adquiere una centralidad absoluta, como realidad encaminada hacia un cumplimiento en el final escatológico de los tiempos).

cambio, extiende la acción divina a la universalidad de la historia misma, a su carácter de totalidad. Para la apocalíptica, Dios conduce la historia de los demás pueblos, lo que se manifiesta en la pérdida del etnocentrismo típicamente veterotestamentario. Las periodizaciones apocalípticas no privilegian al pueblo de Israel, sino que lo subsumen en la dinámica global de la historia orientada hacia la consumación escatológica. Según Bultmann, la apocalíptica des-historiciza la historia⁴²⁴, entendiendo por “des-historicización” la desvinculación del fin de la historia con respecto a la propia historia. El final de la historia, en la apocalíptica, no está dentro de la historia sino fuera de ella, trascendiéndola.

Pannenberg⁴²⁵, oponiéndose a Collingwood y a Bultmann, argumenta que no se puede confundir *Historie* (la historia narrativa de que habla Hegel o historia en sentido fáctico) con *Geschichte*, la historia pensada o historia filosófica, que podríamos relacionar con la filosofía de la historia o, en el caso de la apocalíptica, con la teología de la historia. Pannenberg señala que, más que una ruptura con las concepciones previas, en la apocalíptica se produce una ampliación de sentido⁴²⁶. Lógicamente, este hecho cambia sustancialmente el marco hermenéutico de la historia, y muchos podrían juzgarlo como una quiebra en toda regla, pero si se analizan las grandes líneas del pensamiento bíblico se puede percibir que una extensión del horizonte de la acción divina en

⁴²⁴ Cf. *ibid.*

⁴²⁵ Cf. W. Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales...*, *op. cit.* 218.

⁴²⁶ Cf. *ibid.*

la historia, en consonancia con la tendencia general de la apocalíptica a acrecentar el significado de los contenidos veterotestamentarios por la vía de la trascendencia, entra en continuidad con la más genuina tradición hebrea.

Enfatizar la trascendencia de la historia en su encaminamiento hacia el final escatológico, más allá del tratamiento puramente intrahistórico del profetismo clásico, no puede verse como una traición, sino como una efectiva extensión del horizonte teológico. Es común a los escritos apocalípticos, acentúen o no la importancia de la historia, destacar la primacía de la óptica de la trascendencia. En este sentido, la apocalíptica se definiría como una expansión del horizonte escatológico de la profecía por la vía de la trascendencia. La característica más notable del movimiento apocalíptico sería la progresiva trascendentalización de los contenidos propios de la profecía, que dejarían de situarse en la situación histórica concreta del pueblo de Israel para elevarse a un entendimiento verdaderamente universal y trans-histórico. La historia pierde también, en la apocalíptica, la inclinación etnocéntrica del profetismo para transformarse en historia universal⁴²⁷.

⁴²⁷ Para Pannenberg, “fue la doctrina apocalíptica de la sucesión de los reinos del mundo (Dn 2,36-45) lo que permitió una concepción de la unidad de la historia, extensible también a todos los pueblos del mundo, de algún modo comparable con la universalidad de la visión del mundo del relato sacerdotal (...). En la interpretación judía de los siete días del relato sacerdotal de la creación se iniciaba ya una extensión de la idea de creación a toda la historia del mundo. En el apocalipsis de las diez semanas del Libro de Henoc (93, 1-10 y 91,11-17) se ponía la semana de

siete días de la creación del mundo como clave de una cronología de la historia del mundo cuyo curso se dividía en diez semanas del año. Por una parte, se partía del esquema de siete días del relato sacerdotal de la creación para poder así considerar la semana de la creación como el arquetipo de la historia del mundo. Por otra parte, se consideraba todo el tiempo mundano del *'olam* (o *'alam*) como 'la unidad de espacio y de tiempo, surgida de la voluntad del Creador, en la que se desarrolla la vida humana'. Como principio de la exposición aparece aquí la distribución del tiempo dada con el precepto del sábado, si bien su función en la exposición de la creación del mundo del relato sacerdotal constituye sólo un caso especial de aplicación (...). Una expresión del Libro de Henoc da todavía un paso más. No sólo relaciona el acabamiento de la creación en el día séptimo con la consumación escatológica del mundo, sino que considera a ésta como fuente de la 'paz', es decir, como origen de toda consumación desde el comienzo del mundo: del eón venidero 'procede la paz desde la creación del mundo' (Henoc 71, 15) (...). Para la profecía y la apocalíptica, la actuación de Dios que decide el sentido de la historia se remite al futuro, al futuro de una revelación definitiva de Dios y de su justicia, no sólo para el pueblo de Dios, sino también para el mundo. Ahora bien, si el futuro escatológico de Dios, en la venida de su Reino, determina la perspectiva de la concepción del mundo en su conjunto, esto no puede dejar de afectar a la comprensión de su comienzo. Por tanto, el comienzo del mundo pierde la función de constituir el fundamento de unidad invariablemente válido en el conjunto de su proceso. Él es únicamente el principio de lo que sólo al final se manifestará en su plena configuración y verdadera peculiaridad. Sólo a la luz de la consumación escatológica del mundo cabe comprender el sentido de su comienzo" (W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1996, vol. II 155-159). Así, en el caso del Libro de Daniel puede contemplarse cómo se reorienta la historia del pueblo judío, que queda insertada en la historia universal de los grandes imperios de la tierra. Ya no se busca la restauración davídica, el regreso a un pasado glorioso, sino el reino definitivo y eterno de Dios, en el que no exista la opresión.

Lo que emerge con la apocalíptica es una ampliación del horizonte de reflexión teológica, que deja de limitar la acción divina a la historia de Israel para extenderla a la historia como un todo. Se llega así a una consideración eminentemente formal de los procesos históricos, no circunscrita a los acontecimientos puntuales sino a la historia como realidad universal, marcando un importante punto de inflexión en la historia de las ideas religiosas de Israel. Este aspecto, más que la presencia ocasional de elementos que la apocalíptica pudo haber tomado de las culturas del entorno (iránicas, helenas...), es lo verdaderamente relevante a efectos de una teología de la historia y de una escatología.

De hecho, pocos autores se atreverían a negar la existencia de influencias exógenas, sobre todo helenas, en la tematización apocalíptica de la historia. Hengel reconoce que en Dn 7 convergen concepciones babilónicas, iránicas, sirias y fenicias⁴²⁸. Por ejemplo, Daniel utiliza abundantemente la técnica de los *vaticinia ex eventu*⁴²⁹, costumbre ya presente en la

⁴²⁸ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 183.

⁴²⁹ Algunos autores han querido ver en el texto del apocalipsis de las setenta semanas de Dn 9, 24-27 no tanto un vaticinio a partir del evento como un auténtico oráculo de insurrección que acabaría teniendo efectos en acontecimientos políticos posteriores. Así, A.J. Tomasino en "Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt", *Journal of Jewish Studies*, LIX, No. 1, 2008, 86-111, sostiene que la profecía de las setenta semanas de Dn 9,24-27 influyó decisivamente en la revuelta judía contra Roma del 66 al 74 d.C. El texto en cuestión dice:

Crónica Demótica, escrita en Egipto en el siglo IV a.C., lo que para Russell responde al sentido de totalidad que los apocalípticos atribuían la historia⁴³⁰. Y, por otra parte, la apocalíptica de tintes políticos era un fenómeno corriente en el mundo clásico, en Grecia y en Roma, como se puede comprobar en los oráculos antirromanos que se han hallado en Asia Menor⁴³¹.

“Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para grabar el sello a los pecados, para expiar la iniquidad, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para ungir el santo de los santos. Entiende y comprende: desde el instante en que salió la orden de volver a construir Jerusalén, hasta un Príncipe Mesías, siete semanas y sesenta y dos semanas, plaza y foso serán reconstruidos, pero en la angustia de los tiempos. Y después de las sesenta y dos semanas, será suprimido un mesías –y... no será de él-; y destruirá la ciudad y el santuario un príncipe que vendrá. Su fin será en un cataclismo y, hasta el final, la guerra y los desastres decretados. Él concertará con muchos una firme alianza durante una semana; y durante la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la oblación, y en el ala del Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador”.

Tomasino propone que el oráculo al que se refiere Josefo en determinados textos, y que habría servido como catalizador de la revuelta, es precisamente el apocalipsis de las setenta semanas de Daniel, porque este historiador afirma explícitamente que el susodicho oráculo se encontraba en las sagradas escrituras de Israel. Por otra parte, Dn 9,24-27 se habría empleado en círculos escatológicos con anterioridad al año 66 (cf. *op. cit.* 97ss.).

⁴³⁰ Cf. D. S. Russell, *Divine Disclosure... op. cit.* 88.

⁴³¹ Cf. M. Hengel *op. cit.* 185.

También la visión “internacionalista”⁴³² o cosmopolita de la historia ocupa un lugar privilegiado en la cultura griega. Los griegos albergaron la idea de la sucesión de los imperios, presente en Dn 11, lo que lleva a P. Niskanen a pensar que existen “fuentes extranjeras detrás de este capítulo, principalmente griegas, pues sólo en la historiografía griega encontramos el tipo de material recogido en Dn 11”⁴³³. Con todo, y como señala Hengel, la diferencia fundamental entre la apocalíptica judía y la filosofía de la historia del mundo clásico estriba en que en Grecia no parece darse un marco de comprensión universal de la historia, que sí tiene lugar en la apocalíptica judía. En Grecia no hay una perspectiva de linealidad histórica, con un comienzo y con una consumación⁴³⁴.

P. Niskanen ve continuidad entre la teología de la historia de Daniel y las tradiciones bíblicas, si bien también admite el influjo de la historiografía griega, principalmente de Heródoto⁴³⁵. Sin embargo, “el desarrollo verdaderamente

⁴³² Este internacionalismo se pone de manifiesto, por ejemplo, en la ausencia de menciones a la historia preexílica en Daniel, porque su preocupación no consiste tanto en la reivindicación del pasado de su pueblo como en la integración de la historia judía en el marco de la historia universal: “Daniel, como Heródoto, está preocupado por la historia de su nación y por su lugar entre los reinos de este mundo” (P. Niskanen, *op. cit.* 125).

⁴³³ Cf. P. Niskanen, *op. cit.* 116. Un ejemplo de periodización de la historia (en este caso en cinco épocas) en la cultura griega lo encontramos en la obra de Hesíodo *Los Trabajos y los Días* 106-201.

⁴³⁴ Cf. *op. cit.* 186.

⁴³⁵ Cf. *op. cit.* 113ss.

significativo es el horizonte teológico ensanchado, que asume no sólo a Israel o a Judá (junto con las naciones que interactúan inmediatamente con ellas), sino que abarca una perspectiva auténticamente universal. Comentando este desarrollo, R. H. Charles dijo: ‘el profeta del Antiguo Testamento trataba con los destinos de ésta o de aquella nación, pero no adquirió ninguna visión comprehensiva de la historia del mundo como un todo’. Por tanto, Daniel fue el primero en enseñar la unidad de toda la historia humana, y que cada fase de esta historia constituía un estadio ulterior en el desarrollo de los planes de Dios (...) Esta historia universal es marcadamente distinta de los escritos históricos anteriores de la Biblia⁴³⁶.

Cabría postular una impronta irania de la periodización apocalíptica de la historia, porque a diferencia de la cultura griega, la periodización irania (zoroastriana) de la historia no toma forma cíclica sino lineal. Y, en efecto, la hipótesis del influjo de las religiones irania (en particular, del zoroastrismo) en la apocalíptica judía ha disfrutado de una buena acogida por parte de numerosos autores ya desde el siglo XIX, y en especial en la época de predominio de la denominada *Religionsgeschichtliche Schule* en el primer tercio del siglo XX, que postulaba un préstamo cultural en temáticas clave del judaísmo del II Templo como el mesianismo o la escatología. La existencia de motivos comunes, como los viajes celestes de visionarios que son capaces de revelar conocimientos sobrenaturales, o el dualismo escatológico, despertaron el interés de los investigadores ya

⁴³⁶ *Op. cit.* 113-114.

desde la antigüedad clásica (como en los casos de Teopompo o Plutarco)⁴³⁷.

El zoroastrismo constituye un fenómeno de gran importancia en la historia de las religiones del Oriente Próximo, dada su originalidad y su proximidad a algunas concepciones fundamentales del judeo-cristianismo. Sin embargo, y como advierte Hultgard, el problema reside en que tras casi dos siglos de creciente interés por el posible influjo de la apocalíptica persa en el judaísmo sigue vigente, todavía, el interrogante sobre la naturaleza de las fuentes que nos han llegado relativas a las creencias de Zoroastro y de sus seguidores, ya que “del Avesta no se puede recomponer ninguna tradición apocalíptica coherente que nos haya llegado a nosotros. No es hasta la Edad Media –es decir, el período islámico temprano [tras la victoria árabe del 651 d.C.]– que encontramos descripciones completas de la cosmogonía y de la escatología que nos permiten delinear una tradición apocalíptica coherente”⁴³⁸.

La mayor parte de los textos procede de época sasánida, entre los siglos III y VII d.C., o islámica temprana, aunque suelen apelar a una tradición autoritativa llamada *den* (“religión”), *agahib* (“el conocimiento”), *zand* (“el comentario de textos sagrados”), y *abestag* (“Avesta”). De hecho, numerosos pasajes escatológicos vienen introducidos mediante fórmulas

⁴³⁷ Cf. A. Hultgard, “Persian Apocalypticism”, en J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I “The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity”, Continuum, Nueva York 1998, 79.

⁴³⁸ *Op. cit.* 39-40.

que aluden a una revelación autorizada, remitiendo así a tiempos antiguos. Para la escatología cobra especial relevancia el *Bahman Yasht*, o *Zand i Wabuman Yasn*, una compilación secundaria de materiales apocalípticos de origen diverso que constituye el único texto que puede considerarse un escrito apocalíptico independiente, siendo los demás fragmentos insertados en composiciones mayores⁴³⁹. Puede suponerse que diversas creencias básicas se remontan, al menos, a época arqueménida: “la escatología, tanto individual como universal, está fuertemente integrada desde el principio en la cosmovisión irania”⁴⁴⁰, y “la escatología ocupa una parte muy importante de las enseñanzas de Zaratustra y en la religión persa posterior”⁴⁴¹.

El zoroastrismo concibe dos entidades opuestas que ocupan la esfera de lo divino: Ohrmazd (en avestano “Ahura Mazda”), omnisciente y poseedor de la luz y del bien, y Ahreman (en avestano “Angra Mainyu”), señor de la oscuridad. En su omnisciencia, Ohrmazd sabía que el espíritu negativo le atacaría e intentaría robarle la luz, y para ello crea el mundo como un gran campo de batalla en el que pueda resolverse finalmente el conflicto que enfrenta a ambos co-principios, el del bien y el del mal. Ahreman, por su parte, estableció una “contra-creación” mala con demonios destructivos. Todo lo que es bueno en el mundo procede, en base a este férrero

⁴³⁹ Cf. *op. cit.* 43.

⁴⁴⁰ *Op. cit.* 76.

⁴⁴¹ Spronk, *op. cit.* 125. A. Schweitzer defiende el influjo de la concepción zoroastriana en la espera judía de un Reino futuro; cf. *Reich Gottes und Christentum*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1967, 39.

dualismo, de Ohrmazd, mientras que lo malo tiene su origen en Ahreman. El problema de la teodicea queda así resuelto: no se trata de conciliar la bondad infinita de Dios con la presencia del mal y del sufrimiento en el mundo, porque desde el principio existen dos deidades, siendo el mundo el escenario de su pugna. El bien logra victorias parciales, que también puede obtener el mal, pero sólo al final de los tiempos se llegará a una resolución definitiva del conflicto. La omnisciencia de Ohrmazd le hace anticipar su victoria escatológica. Él y Ahreman compartirían la soberanía del mundo temporalmente, y en la batalla final el mal será vencido⁴⁴².

Este mito divide la historia en tres períodos de 3,000 años cada uno: en el primero surge la creación en estado de luz y de pureza, en el segundo se da un estado mixto entre la luz y la oscuridad y en el tercero tiene lugar la conclusión de la historia, la resurrección de los muertos y la vuelta del mundo a su pureza originaria⁴⁴³. Este último período se subdivide, a su vez, en tres milenios distintos, y al final de cada uno se producen grandes tribulaciones que presagian el advenimiento

⁴⁴² A la hora de exponer brevemente los contenidos esenciales de la cosmovisión zoroastriana sobre el comienzo y el final del mundo, seguimos el esquema de A. Hultgard; cf. J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia...*, *op. cit.* 39ss.

⁴⁴³ Cf. J.J. Collins (ed.), *op. cit.* 47. Si se incluye el estado inicial de la creación en su forma espiritual (llamado *Menga*), la historia posee 12,000 y no 9,000 años, estructurados en cuatro períodos en lugar de en tres. Sin embargo, en la tradición pahlavi, tal y como señala Hultgard, la historia empieza con la creación del mundo en su forma material (*getig*) y no en su forma espiritual.

de un nuevo salvador. *Bahman Yasbt*, en lugar de postular una progresiva mejora de la historia durante esos períodos, imagina una decadencia desde la aparición de Zoroastro (la edad dorada), aspecto éste que muestra interesantes paralelismos con las culturas griega e india⁴⁴⁴.

La descripción de la confrontación final entre el bien y el mal se inspira en la convicción profunda de que Ahreman será derrotado, y el mal eliminado del mundo futuro. Habrá una restauración del mundo (*frasgird* en pahlavi) acompañada de una resurrección general de los muertos (*ristaxež* en pahlavi), tras haber sido erradicado el mal. La resurrección consistirá en la reunión de los elementos de la persona que se hallan dispersos en la naturaleza. Después de la resurrección universal, las almas de los justos irán al paraíso (*garodman* en pahlavi) y las almas malas al infierno (*dusox*). Parece que se cree en una purificación de las almas malas después de la restauración (que guarda una cierta analogía con la *apocatástasis* de Orígenes⁴⁴⁵), por lo que su castigo sólo será temporal, y la humanidad alcanzará la inmortalidad, experimentando continuamente el gozo del bien divino. Los adultos retornarán a la edad de cuarenta años, mientras que los niños lo harán a la de quince.

⁴⁴⁴ Hay testimonios de este esquema de decadencia en Hesíodo (*Los Trabajos y los Días* 109-201) y en el *Mahabharata* III, 186-189.

⁴⁴⁵ Para una introducción a la teología de Orígenes y al papel que la doctrina de la apocatástasis desempeña en su sistema de pensamiento, cf. H. Crouzel, *Origène*, Lethielleux, París 1985.

Las semejanzas con la apocalíptica son demasiado evidentes como para dejarse de lado. En ambas existe una división de la historia en períodos, guiada por la asunción fundamental de que tendrá lugar una consumación definitiva del curso de los tiempos en la que el bien vencerá al mal. La creencia en una recompensa y en un castigo de naturaleza individual les es común, así como los relatos de viajes celestes o la resurrección de los muertos y la renovación del mundo. Impera un dualismo escatológico, aunque en este aspecto hay que notar que el dualismo teológico inicial no existe en la apocalíptica. La apocalíptica judía acepta un estricto monoteísmo teocéntrico, y aunque es pesimista con respecto al estado actual del mundo a causa de la presencia del mal y de la injusticia, y concede un papel relevante a figuras demoníacas como Belial o Satán en las que también resplandece el influjo persa, en ningún momento sitúa el bien al mismo nivel ontológico que el mal. El mal existe y es inherente al mundo, pero el mal no posee el mismo poder que el bien (obra de Dios). No hay una etapa de “co-gobierno” entre el bien y el mal en la creación, porque el señorío de Dios sobre la historia es absoluto. Las diferencias alcanzan también el terreno de la práctica religiosa, cultural y ritual: en Persia no se enterraba a los muertos, como sí se hacía en Israel, sino que dejaban los cadáveres expuestos al aire⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ Cf. J. D. Levenson, *op. cit.* 158. Como ya advertía en el siglo XIX el filósofo alemán Hegel: “los parsis depositan los cuerpos de los muertos en lugares abiertos, para que les devoren las almas; pero creen que el alma se disipa en lo universal” (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, vol. II, 383).

Como Hultgard indica, para demostrar que ha habido un influjo efectivo de una religión sobre otra deben cumplirse al menos dos condiciones:

- 1) La existencia de una prioridad cronológica de una religión sobre otra.
- 2) La constatación de contactos significativos entre ambas religiones.

Las dos condiciones parecen verificarse en el caso del zoroastrismo, pero es preciso señalar que subsisten dudas razonables sobre la antigüedad de las fuentes iránias. Algunos autores han llegado a postular influjos helenos, judíos y gnósticos sobre los libros escritos en pahlavi⁴⁴⁷, si bien no es aventurado suponer que las creencias zoroastrianas básicas en la temática escatológica proceden del siglo VI a.C. o antes. El contacto entre judaísmo y zoroastrismo vendría confirmado por el dominio persa sobre Palestina tras la conquista de Babilonia por Ciro el Grande.

El problema principal de la hipótesis de un influjo sustancial de las concepciones zoroastrianas en la apocalíptica judía es que, por los testimonios bíblicos e intertestamentarios que poseemos, no hay evidencia de que esta religión irania supusiese un auténtico desafío cultural para el pueblo de Israel.

⁴⁴⁷ Cf. J.J. Collins (ed.), *The Encyclopedia...*, *op. cit.* 79.

Así como el helenismo constituyó una verdadera “piedra de toque” que obligó al judaísmo a redefinir su identidad y a optar por una interpretación más universalista y menos etnocéntrica de las tradiciones de Israel, produciéndose un antagonismo cultural y religioso que marca gran parte de la historia y de la teología del período del II Templo desde el siglo IV a.C.⁴⁴⁸, en el caso del zoroastrismo carecemos de evidencias que confirmen un impacto similar sobre la mentalidad judía de la época. Es cierto que Ciro el Grande es llamado “Mesías” por el Deutero-Isaías (Is 45,1), pero en un contexto claramente político, como artífice de la liberación de Babilonia⁴⁴⁹.

La presencia de elementos exógenos en la apocalíptica judía está fuera de duda. El interrogante se refiere al grado en que se dan esos influjos, por ejemplo en el Libro de Daniel⁴⁵⁰. F. König⁴⁵¹ ha examinado meticulosamente las concepciones escatológicas del zoroastrismo y su comparación con las bíblicas, para descartar, finalmente, un influjo sustancial del zoroastrismo en la elaboración del pensamiento bíblico sobre la

⁴⁴⁸ Desarrollaremos este aspecto en el capítulo octavo, “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

⁴⁴⁹ Sobre el significado de la aplicación del título de “Mesías” a Ciro el Grande de Persia, así como su posible interpolación en el texto profético, cf. L.S. Fried, “Cyrus the Messiah? The historical background to Isaiah 45:1”, *Harvard Theological Review*, vol. 95, No. 4 (Oct., 2002), 373-393.

⁴⁵⁰ Cf. J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad Pub. Co., Nueva York 1984, 79.

⁴⁵¹ Cf. F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964, 267-285.

vida eterna, de forma metodológica (el estudio comparado de las religiones prefiere, desde las últimas décadas, centrarse en la particularidad y especificidad de cada religión en lugar de reducirlo todo a préstamos mutuos), estrictamente temática, así como cronológica (no está claro que el zoroastrismo de la época arqueménida respondiese exactamente a la caracterización que aparece en el *Avesta*). Por ello, todo intento de vincular judaísmo y zoroastrismo se enfrenta a un grave problema cronológico y teológico⁴⁵².

D.S. Russell estima que “por mucho que puedan variar los detalles de ambos esquemas [el zoroastriano y el judío], parece claro que la apocalíptica judía estuvo fuertemente influenciada por la concepción irania de las épocas del mundo y que la usó para desarrollar, sistematizar y universalizar la idea de unidad de la historia que ellos [los apocalípticos] habían recibido de sus predecesores proféticos en la tradición del Antiguo Testamento”⁴⁵³. Hengel sostiene que “en cualquier caso, la influencia exógena en la apocalíptica desde otras religiones no fue tanto en la visión total de la historia como en

⁴⁵² A juicio del filósofo E. Bloch, la naturaleza teológica de la escatología zoroastriana difiere de la apocalíptica en que la historia todavía permanece ligada a una estática místico-astral que impide alumbrar una auténtica novedad en el curso de los tiempos: “el futuro no aparece aquí como abierto, como algo verdaderamente nuevo, sino delimitado por un término preciso (...). Lo que al final surge no causa la impresión de un *novum*, sino del *quantum* cumplido de una luz, ya existente de antemano, y que sólo Ahriman obstaculizaba e impedía” (cf. E. Bloch, *El Principio Esperanza*, Trotta, Madrid 2004, vol. III, 361).

⁴⁵³ D. S. Russell, *The Method...*, *op. cit.* 229.

detalles”⁴⁵⁴, y J.C. Vanderkam considera que “existen, después de todo, características (...) que sitúan su enraizamiento más profundo en las tradiciones bíblicas (...). La tradición originaria del escritor probablemente inspiró su particular manera de periodizar”⁴⁵⁵, refiriéndose a la periodización del apocalipsis de las diez semanas de Henoc. Por su parte, A. Santoso piensa que el influjo más relevante en la configuración de la teología de la historia y de la escatología de Daniel fue el contexto histórico de persecución, por encima de los préstamos de culturas extranjeras, así como las tensiones entre los distintos grupos judíos del momento (siglos III-II a.C.)⁴⁵⁶.

El préstamo no habría sido directo y general, sino indirecto⁴⁵⁷ y en motivos específicos como la personificación del mal en figuras como Satán o Belial o la batalla cósmica entre el mal y el bien, presente en la apocalíptica y en Qumrán. Y aunque Hultgard identifica el influjo persa también en la creencia en la resurrección general al final de los tiempos y en la

⁴⁵⁴ M. Hengel, *op. cit.* 194.

⁴⁵⁵ J.C. Vanderkam, *op. cit.* 156. El enraizamiento de la apocalíptica en las tradiciones pervias del profetismo hebreo parece una evidencia literaria y teológica. Como escribe P. Hanson, “la literatura apocalíptica del segundo siglo y posterior es el resultado de un largo desarrollo que remite a tiempos preexílicos y anteriores (...). No sólo las fuentes de origen, sino también la naturaleza intrínseca de las composiciones apocalípticas tardías, sólo pueden entenderse trazando el desarrollo de varios siglos que experimentó la escatología apocalíptica, desde las raíces proféticas u otras incluso más arcaicas y nativas”. (P. D. Hanson, *The Dawn...*, *op. cit.* 6).

⁴⁵⁶ Cf. A. Santoso, *op. cit.* 271ss.

⁴⁵⁷ Cf. J.J. Collins (ed.), *op. cit.* 80.

restauración del mundo tras el cese del combate entre el bien y el mal, en este punto nos vemos obligados a discrepar, porque los testimonios intertestamentarios señalan que la fe en la superación de la muerte está relacionada, originalmente, con la problemática de la teodicea y de la reivindicación del justo sufriente, temática que remite a la literatura profética y a los escritos sapienciales de la Biblia hebrea los cuales, con la asimilación del universalismo cosmopolita de probable inspiración helena, habría extendido la consideración escatológica más allá de las fronteras del Israel histórico y de la restauración de la nación⁴⁵⁸.

La nueva visión de la historia introducida por el movimiento apocalíptico no puede comprenderse sin la relevancia del contexto histórico en que se fraguó: la época de la persecución de Antíoco IV. La crisis motivada por este acontecimiento contribuyó a desplazar el acento sobre la historia hacia el futuro. Frente a la visión tradicional, apegada a los orígenes de Israel, a la figura de los patriarcas y a la Alianza como eventos que ya han tenido lugar en la historia, la apocalíptica deja inconclusa la dinámica de los tiempos para situar su culminación en el futuro escatológico. Lo decisivo de la historia no ha estado en el pasado, sino que comparecerá en el futuro.

⁴⁵⁸ Desarrollaremos este aspecto con mayor detenimiento en el capítulo octavo.

La pregunta es legítima: ¿por qué fue la crisis de Antíoco IV y no otra la que propició un cambio tan significativo en la concepción de la historia? Cabe destacar que sin la reflexión teológica del profetismo post-exílico y de la literatura sapiencial (en especial de la conciencia del problema del sufrimiento del justo del Deutero-Isaías y de Job, con las implicaciones que conlleva para la teodicea), todo ello en el marco de la profunda huella de la visión universalista y cosmopolita de la historia que favorecía el helenismo, seguramente no se habrían dado las condiciones “ideológicas” que, junto con las de orden sociohistórico, permitieron alumbrar la *forma mentis* apocalíptica. Es así que H.S. Kvanvig reconoce que “la emergencia de las tradiciones y de la literatura apocalíptica presupone tanto un contacto directo con la cultura mesopotámica en la diáspora babilónica como con las tendencias sincretistas en la Palestina de los siglos post-exílicos. Pero estas condiciones más generales no son suficientes para explicar por qué se creó este tipo de literatura”⁴⁵⁹, y subraya la decisiva importancia de la experiencia de un mal radical durante la persecución de Antíoco IV: “era la experiencia del mal no humano (...). Como resultado emergió una nueva clase de esperanza en la sociedad judía, mediante la cual el impacto trascendental del mal era confrontado con el poder trascendental de la justicia”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Cf. H.S. Kvanvig, *op. cit.* 611. La nueva clase de esperanza a la que se refiere Kvanvig viene representada por la figura de Henoc en las tradiciones henóquicas y por la del hijo del hombre en Daniel.

⁴⁶⁰ Cf. *op. cit.* 613.

**TERCERA PARTE: CONSIDERACIONES SOBRE
LOS TEXTOS**

CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN

Los textos que consideraremos⁴⁶¹ cubren temáticas distintas: resurrección espiritual, resurrección de la carne,

⁴⁶¹ Las ediciones más importantes de los textos intertestamentarios son: Charles, R.H. (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Clarendon Press, Oxford 1913; Charlesworth, J.H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I Apocalyptic Literature and Testaments. Vol. II Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Darton, Longman and

inmortalidad del alma, escatología realizada... Asumen, de uno u otro modo, la idea de una pervivencia después de la muerte, aunque tematizada de formas distintas. La cuestión a examinar será, por tanto, de qué modo la adopción de una u otra tematización afecta a la convicción fundamental de que la vida no acaba con la muerte, o si todas estas ideas, en el fondo, están transmitiendo el mismo mensaje y no ofrecen diferencias “teológicas” sustanciales entre sí.

Hemos optado por clasificar los textos de acuerdo con la perspectiva que adoptan con respecto a la vida futura. Surgen, así, las siguientes grandes categorías⁴⁶²:

Todd, London 1985; Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.

Salvo que se afirme explícitamente lo contrario, para los textos bíblicos hemos seguido la traducción de la *Biblia de Navarra* (Eunsa, Pamplona 2005), y para los textos apócrifos, la edición de A. Díez Macho a la que nos acabamos de referir. Para el texto hebreo bíblico hemos utilizado la edición de R. Kittel, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990, y para el griego de la Septuaginta, la edición de A. Rahlfs para la *Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart 1979.

⁴⁶² Para una clasificación alternativa en dieciséis categorías, cf. J.H. Charlesworth (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T and T Clark, Nueva York 2006, 1-19. A nuestro juicio, sin embargo, la clasificación de Charlesworth es sumamente detallista, en el sentido de que diferencia, por ejemplo, tipos de resurrección en base al *Sitz im Leben* en que aparecen o en base a quiénes la experimentan. Pensamos que resulta más clarificador agrupar todas las situaciones en las que la evidencia documental permite hablar en términos de resurrección de los muertos (como victoria sobre la muerte, pero sin negar la realidad de la

1) Restauración colectiva: lo escatológico se concentra en la vuelta a la vida del pueblo de Israel, sin existir una referencia directa al destino del individuo.

2) Resurrección individual (espiritual o de la carne): lo escatológico abarca la vuelta a la vida del individuo y no sólo la restauración de la colectividad de la nación. En el final de los tiempos se producirá una victoria sobre la muerte, que no es negada, sino superada. La resurrección individual puede afectar al espíritu en exclusiva (la persona muere pero sólo revive el espíritu) también al cuerpo (resurrección de la carne, reviviendo toda la persona).

3) Pervivencia (espiritual): se afirma una continuación en la vida después de la muerte, pero referida únicamente al espíritu o alma (que tomamos como conceptos equivalentes), y de un modo bastante vago (en muchos casos no se aclara si dicha persistencia se debe a una victoria sobre la muerte – resurrección- o a la virtualidad intrínseca del espíritu – inmortalidad del alma). La muerte, por así decirlo, queda

muerte), o todas las que apuntan a una afirmación vaga de la pervivencia espiritual, dentro de un mismo grupo (el de pervivencia espiritual), convencidos de que la falta de clarificación y de sistematización sobre las creencias escatológicas presentes en la literatura intertestamentaria responde al hecho de que los autores, por lo general, sólo pretenden afirmar que el individuo sobrevive a la muerte, tematizando esta asunción primordial de diversas maneras.

relativizada al circunscribirse al elemento corporal: el espíritu no muere, sino que pervive.

4) Escatología realizada: lo escatológico se anticipa en el *hic et nunc* de la vida presente. La dimensión futura queda eclipsada por la experiencia presente de la plenitud del *éjaton*.

Dado que algunos textos no se pueden adscribir unívocamente a las categorías que reseñamos, la clasificación es puramente orientativa, y tiene que ser complementada con la discusión más detallada de cada texto que se ofrece en el cuerpo del capítulo. Por su parte, el significado teológico de las distintas temáticas será tratado con mayor amplitud en el capítulo octavo: “la resurrección en el marco de la visión universal de la historia”.

El criterio de clasificación interna dentro de cada grupo es, primero, por procedencia geográfica (los palestinos y luego los que provienen del judaísmo de habla griega de la Diáspora), y dentro de estas dos secciones, en base a la antigüedad de cada texto.

Como apéndices a esta clasificación incluimos:

1) El estudio de algunos textos de la Septuaginta que en su traducción del hebreo parecen asimilar una fe en la vida futura.

- 2) Una aproximación general a los *Targumim*.
- 3) Una breve exposición de las principales interpretaciones de la escatología de Qumrán.

La razón por la que preferimos el criterio temático a uno estrictamente filológico es que, como veremos, la distinción entre libros escritos en lengua semítica y libros en lengua griega no hace justicia a la variedad de perspectivas presentes en cada uno de estos grupos. La clasificación filológica sugiere de inmediato que se dio una especie de división teológica férrea entre los escritos en lengua semítica (que se habrían inclinado por una comprensión de la vida futura en términos de resurrección) y los escritos en lengua griega (influidos por la concepción helena de la inmortalidad del alma). Sin embargo, la realidad es mucho más compleja. El impacto del helenismo se dejó sentir en ambos tipos de escritos y, en ocasiones, textos en lengua griega se muestran más cercanos con el planteamiento que, *a priori*, cabría atribuir a los de lengua semítica (como es el caso de II Macabeos).

Esta sección se centrará en el estudio histórico-crítico de los textos, integrado dentro de una explicación general del significado de la idea de resurrección en el contexto de la visión de Dios, del mundo y de la historia que esta creencia refleja.

La lista de textos es la siguiente:

1) Restauración colectiva

Is 26,19

Testamento de Moisés

¿Apocalipsis de Elías?

2) Resurrección individual (espiritual o de la carne)

Dn 12, 1-3

Dn 12, 13

I Henoc 25

I Henoc 51

I Henoc 91

Testamento de Simeón

Testamento de Benjamín

Testamento de Judá

Testamento de Abraham

Salmo de Salomón 3

Libro de las Antigüedades Bíblicas

II Baruc

IV Esdras

Apócrifo de Ezequiel

II Macabeos

Oráculos Sibilinos

Testamento de Job

Pseudo-Focílides

Varios pasajes de la Septuaginta releyendo el texto hebreo

Varios *targumim*

3) Pervivencia (espiritual)

Jubileos 23,31

I Henoc 1,8-9

I Henoc 22-23,4

I Henoc 58

I Henoc 103,3-7

I Henoc 104, 1-5

Testamento de Leví

Testamento de Dan

Testamento de Aser

Testamento de Abraham

Salmo de Salomón 13

Salmo de Salomón 14

Salmo de Salomón 15

II Henoc

José y Asenet

Libro de la Sabiduría

Filón de Alejandría

IV Macabeos

4) Escatología realizada

¿José y Asenet?

¿Textos de Qumrán?

La sub-clasificación geográfica distingue entre los textos procedentes del judaísmo palestinese o los que tienen su origen en el judaísmo de habla griega de la Diáspora:

1) Textos procedentes del judaísmo palestinese:

Libro de Isaías 26,19: resurrección colectiva de la nación

Libro de Daniel:

Dn 12, 1-3: resurrección individual de los justos

Dn 12,13: resurrección individual

Jubileos 23,31: persistencia del espíritu del justo

Libro de los Vigilantes:

I Henoc 1,8-9: pervivencia del justo después de la muerte

I Henoc 22,23-4: pervivencia para el justo que supere el juicio divino

I Henoc 25: el justo gozará de felicidad y plenitud después de la muerte

Libro de las Parábolas:

I Henoc 51: probablemente, resurrección universal

I Henoc 58: pervivencia gloriosa del justo

Epístola de Henoc:

I Henoc 91: resurrección del justo

I Henoc 103, 3-7: pervivencia espiritual del justo (como recuerdo por parte de Dios)

I Henoc 104, 1-5: persistencia espiritual del justo

Testamentos de los Doce Patriarcas:

Testamento de Simeón: resurrección del patriarca (probable yuxtaposición de planos individual y colectivo)

Testamento de Benjamín: resurrección de los hijos de Jacob (¿resurrección universal?)

Testamento de Leví: pervivencia de los santos por la intercesión de un mediador

Testamento de Judá: resurrección de los fieles del Señor con connotaciones de restauración colectiva de la nación

Testamento de Dan: restauración escatológica en un reino de los justos

Testamento de Aser: pervivencia espiritual del justo

Testamento de Moisés: resurrección colectiva de Israel
(también como ascensión colectiva)

Testamento de Abraham: resurrección de la carne e
inmortalidad del alma

Salmos de Salomón:

Salmo 3: ¿resurrección del justo para la vida eterna?

Salmo 13: inmortalidad del justo

Salmo 14: pervivencia de los santos junto a Dios

Salmo 15: pervivencia de los santos

Libro de las Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón):
resurrección asociada a una renovación de la creación

II Baruc: resurrección universal, forma del cuerpo según
el carácter moral del individuo

IV Esdras: resurrección universal (cuerpo y espíritu)

Apócrifo de Ezequiel: resurrección del cuerpo y del
espíritu (visión unitaria)

2) Textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora:

Diferencias entre el texto masorético y la traducción griega de la Septuaginta en determinados pasajes

Segundo libro de los Macabeos: resurrección de los mártires. Énfasis en el elemento corporal. Resurrección como recreación

Libro de la Sabiduría: inmortalidad del alma como don divino

Filón de Alejandría: inmortalidad del alma

José y Asenet: inmortalidad del alma, escatología resurreccionista realizada

Testamento de Job: pervivencia del alma y resurrección corporal

IV Macabeos: inmortalidad del alma

Oráculos Sibílicos: resurrección universal (con elemento corporal) previa al juicio universal

II Henoc: juicio universal y pervivencia eterna del justo

Pseudo-Focílides: resurrección espiritual

**CAPÍTULO 5: RESTAURACIÓN COLECTIVA Y
RESURRECCIÓN INDIVIDUAL (ESPIRITUAL O DE
LA CARNE)**

1) Restauración colectiva

Apocalipsis de Isaías (Is 26, 19)

**“Revivirán tus muertos,
 sus cadáveres resurgirán,
 despertarán y darán gritos de júbilo
 los moradores del polvo;
 porque rocío luminoso es tu rocío,
 y la tierra echará de su seno las sombras”⁴⁶³.**

Pocos textos han suscitado un debate tan intenso sobre si constituyen o no una expresión de la doctrina de la resurrección de los muertos como Is 26,19.

463

ytiPl'ben> ^yt,ême Wyæx.yI
 ynEâk.vo Wn÷N>r;w>
 Wcyqi'h' !Wm+Wqy>
 `lyPi(T; ~yaiîp'r> #r,a'Pw" ^L,êj;
 'troAa lj;Û yKiä rp^{ia}l'

αναστησονται οι νεκροι και εγερθησονται οι εν
 τοις μνημειοις και ευφρανθησονται οι εν τη γη
 γαρ δροσος η παρα σου ιαμα αυτοις εστιν η δ γη
 των ασεβων πεσειται

Para las variantes del texto hebreo, cf. R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990, 713. Para las variantes del texto hebreo, cf. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1979, 599.

Las posiciones entre los autores son claramente divergentes. Mientras que la mayoría coincide en que se trata de un texto del post-exilio tardío, escrito probablemente en el siglo IV a.C., y sin duda con anterioridad al siglo II a.C., ya que 1QIs contiene la perícopa (aunque la datación exacta no se puede conocer con los datos disponibles actualmente⁴⁶⁴), el acuerdo no es tal si la pregunta que se plantea alude al significado del versículo “revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán”. ¿Se trata de una restauración en sentido colectivo, como en Ez 37 (la rehabilitación del pueblo), o de una verdadera resurrección individual?

En lo que sí parece haber consenso es en la datación tardía de este fragmento del Apocalipsis de Isaías. W.R. Millar estima que Is 26,11-27,6 es una adición a los oráculos anteriores (de época exílica, en la segunda mitad del siglo VI a.C.) debida al retraso de la victoria de Yahvé, porque la prosodia lo hace tipológicamente más tardío que Is 24ss.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 460. Para Sacchi, se trata de un texto anterior a la crisis sadoquita pero posterior a Qohelet, porque este libro sapiencial no hace ninguna referencia a la doctrina de la resurrección (sí a la de inmortalidad). Con todo, este argumento no parece convincente: que Qohelet no entre en polémica con la creencia en la resurrección no significa que Is 26 sea posterior, sino que la lectura más probable de Is 26, incluso en tiempos de Qohelet, habría sido la de una restauración colectiva de la nación. Is 26 podría, por tanto, ser contemporáneo o anterior a Qohelet.

⁴⁶⁵ Cf. W.R. Millar, *op. cit.* 119. En este trabajo se encuentra un análisis detallado de la estructura del Apocalipsis de Isaías (pp. 65-102), y se

A juicio de Puech, el texto del Apocalipsis de Isaías representa una expresión explícita de la idea de resurrección de los muertos. La lectura originaria incluiría el término *nbl(w)t*, plural sin sufijo (“los muertos” y no “tus muertos”). De hecho, la traducción griega es *οι νεκροι*, “los muertos”, sin determinante posesivo, y “este versículo nos parece un testimonio innegable de vida tras la muerte y de una resurrección seguida del gozo escatológico en algunos círculos judíos, ya en una fecha antigua, anterior a Daniel y a la traducción de los LXX, que lo han comprendido como resurrección corporal”⁴⁶⁶.

W.R. Millar, por su parte, se decanta por insertar el texto de Isaías en el contexto literario de este libro profético, puesto que el lenguaje de guerra que impregna el Apocalipsis de Isaías entra más en consonancia con otros pasajes bíblicos como Nm 10, 35-36, y el lenguaje de la victoria se inspiraría en el Deutero-Isaías. El contexto bíblico no sugiere interpretar Is 26,19 en la línea de la doctrina de la resurrección de los muertos, sino desde la perspectiva del señorío y de la majestad de Yahvé, que posteriormente llegarían a tematizarse por la vía de la resurrección en lo que respecta a la victoria sobre la muerte⁴⁶⁷. La lectura correcta del texto sería, por tanto, la que de la restauración de la nación, en lugar de una resurrección en

desarrollan los argumentos literarios e históricos que justifican la datación de este autor a la que hemos hecho referencia

⁴⁶⁶ É. Puech, *op. cit.* 71.

⁴⁶⁷ Cf. W.R. Millar, *op. cit.* 103-120.

sentido individual. Desde esta perspectiva, la opinión de Puech se antoja bastante arriesgada.

Spronk, en su línea de buscar un sustrato cananeo a la escatología judía, incluso a la apocalíptica, considera que la imaginería de la revivificación tiene una posible relación con el festival del año nuevo cananeo, y por tanto con una vuelta a la vida de la naturaleza⁴⁶⁸. Esta interpretación es difícilmente conciliable con el contexto apocalíptico en que se desarrolla el pasaje de Isaías. Así, en los versículos inmediatamente posteriores (20-21) leemos:

“Anda, pueblo mío, entra en tus moradas, cierra tus puertas tras de ti; escóndete un instante hasta que pase la furia. Porque el Señor sale de su sede, para pedir cuentas del pecado de los que habitan la tierra. La misma tierra descubrirá sus sangres y no encubrirá ya más a sus víctimas”.

Nickelsburg, a diferencia de Puech, sólo ve una mención absolutamente incuestionable de la resurrección de los muertos en sentido individual, y no como una mera figura de la restauración del Israel colectivo, en Dn 12⁴⁶⁹, si bien reconoce que Is 26 constituye un precedente clave de Dn 12, y que ambos fueron escritos en un contexto de persecución, a diferencia, por ejemplo, de Testamento de Judá 25,4, en el cual la doctrina de la resurrección responde a una formulación más

⁴⁶⁸ Cf. Spronk, *op. cit.* 304.

⁴⁶⁹ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 12.

“pacífica”, menos motivada por la necesidad del momento histórico⁴⁷⁰.

La visión de Nickelsburg ha sido recogida por R. Albertz, quien sostiene que “las titubeantes formulaciones simbólicas de Is 26,19 dejan traslucir que el grupo, mediante la seguridad de salvación que experimentaba en la liturgia, se atrevió a entrar por un nuevo terreno, precisamente en este aspecto. Se trata de una profesión de confianza formulada por el corifeo del grupo ante la trágica experiencia de una espera infructuosa en la intervención judicial de Dios. A la tentación de una duda sobre cómo los miembros del grupo y sus difuntos, que murieron con la esperanza puesta en Dios, podrán alcanzar el perdón y la salvación, responde con la certeza de que los cuerpos de los justos resurgirán del polvo, resucitarán a una nueva vida y vivirán para poder participar en el júbilo de los que han experimentado la liberación definitiva. Por tanto, no se trata aún de una ‘resurrección general de los muertos’, como se dirá más tarde en el libro de Daniel (Dn 12,2), sino de la resurrección de los ‘pobres de espíritu’, a quienes en su dolorosa existencia en este mundo se les negó tomar parte en la liberación divina. Fundados en esa seguridad de no quedar excluidos de la salvación definitiva, podrían salir airosos del tiempo de la cólera todavía vigente, fuera cual fuera su vivencia personal (Is 26,20s). La esperanza de una resurrección individual quedaba también inscrita –desde una perspectiva generalizada- en la actuación liberadora universal de Dios (Is 25,8). De modo que el grupo llegó al convencimiento de que,

⁴⁷⁰ Cf. *op. cit.* 42.

después de la gran intervención salvífica, no sólo quedaría eliminado el dolor, sino incluso la propia muerte, como último poder enemigo de Dios. La amenaza de muerte que ahora pesaba sobre la vida de cada individuo no podría empañar la gozosa comunión con Dios. De este modo, la embrionaria fe en la resurrección, de la que habla Is 24ss., expresa sin titubeos la decidida voluntad de resistencia espiritual de unos hombres que han sido víctimas de la opresión, pero que no pueden resignarse a seguir viviendo en el estrecho horizonte de una vida personal carente de esperanza⁴⁷¹. Para Albertz, el Apocalipsis de Isaías transmitiría una certeza de salvación en el seno de círculos de clase social baja⁴⁷².

El debate en torno a la interpretación de este texto difícilmente podrá desprenderse de la dialéctica entre una exégesis individual o colectiva, pero es imprescindible tener en cuenta el trasfondo general de Is 24-27. Prima una atmósfera apocalíptica con un fuerte dualismo ético entre los que han sido fieles al Señor y los que le han traicionado. La acción del Señor es inminente, y consiste en una radical alteración del orden presente del mundo:

“Mirad: el Señor devasta la tierra, la arrasa, altera su faz y dispersa a sus habitantes. Lo mismo ocurrirá al pueblo y al sacerdote, al siervo y a su amo, a la sirvienta y a su señora, al que compra y al que vende, al que presta y al que toma

⁴⁷¹ R. Albertz, *Historia...*, *op. cit.* 801-802.

⁴⁷² Cf. *op. cit.* 794.

prestado, al acreedor y al deudor. La tierra será devastada por completo, dada al mayor oprobio, porque el Señor ha pronunciado esta palabra. La tierra está de duelo, languidece, el orbe se abate, languidece, los cielos con la tierra languidecen. La tierra está mancillada bajo sus habitantes, pues transgredieron las leyes, violaron el precepto, rompieron la alianza eterna” (Is 24, 1-5).

Ese orden nuevo suscitado por la crisis del mundo presente ha sido prefigurado ya en la protección que Dios ha otorgado a los débiles:

“Porque has sido refugio para el débil, refugio para el pobre en su angustia, cobijo en el temporal, sombra en el ardor, pues el vendaval de los tiranos es como temporal de invierno” (25,4)

La victoria sobre la muerte resplandece, en realidad, como una reivindicación de los que han sufrido las consecuencias del orden antiguo del mundo, en el que el poderoso oprimía al débil, y en el que no se reconocía la fidelidad al Señor. En el mundo nuevo presagiado por la apocalíptica tendrá lugar una victoria, victoria también sobre la muerte:

“El Señor de los ejércitos ofrecerá a todos los pueblos, en este monte, un banquete de sabrosos manjares, un banquete de vinos añejos, manjares suculentos, y vinos exquisitos. Y

eliminará en este monte el velo que cubre el rostro de todos los pueblos, y el manto que recubre todas las naciones. Eliminará para siempre la muerte⁴⁷³. El Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros, y apartará el oprobio de su pueblo en toda la tierra, porque ha hablado el Señor” (25, 6-8).

El pasaje recoge, por tanto, una espera consoladora en el triunfo definitivo del poder de Dios sobre la muerte, que se halla intrínsecamente asociado al nuevo orden que se instaurará y que habrá de premiar a los que han sido fieles al Señor. Este nuevo orden se concibe en términos dialécticos, es decir, en contraposición con el destino de los impíos, de los dominadores que han suplantado la soberanía de Dios:

“Señor, Dios nuestro, nos han dominado otros señores fuera de Ti, pero no invocamos otro Nombre sino el tuyo. Ellos están muertos, no revivirán; difuntos, no se levantarán, porque los castigaste y exterminaste y borraste todo recuerdo de ellos” (26, 13-14)

La muerte se manifiesta, de este modo, como un castigo que afectará a los impíos, a los adversarios del Dios cuyo poder es tan excelso que puede eliminar la muerte para siempre. El afligido y ultrajado por la injusticia ansía invocar a Dios y que llegue su juicio:

⁴⁷³ xc;n<ël' 'tw<M'h; [L;ÛBi,, κατεπιεν ο θανατος ισχυσας

“En la senda de tus juicios, Señor, te hemos esperado; tu nombre y tu recuerdo es el anhelo del alma. Mi alma te anhela de noche, mi espíritu, dentro de mí, por ti madruga. Cuando tus juicios llegan a la tierra, los que habitan el orbe aprenden la justicia” (26, 8-9)

Así, y más allá de la discusión sobre el sentido individual o colectivo del texto, lo que puede afirmarse es que el pasaje se inscribe dentro del contexto de la espera apocalíptica en una victoria definitiva de Dios sobre el mal y la injusticia, acontecimiento éste que abarca también la muerte, reservada como un castigo al impío, a quien ha desafiado el poder del Señor.

La victoria sobre la muerte afecta, más bien, al conjunto de los justos, a la colectividad de los que han permanecido fieles a Dios, aunque se abre progresivamente la puerta hacia una interpretación netamente individual que, en cualquier caso, tardará en desligarse por completo de la imaginaria colectivista⁴⁷⁴. El pasaje en cuestión se asemejaría a una

⁴⁷⁴ Cf. B. Orchard, E.F. Sutcliffe, R.C. Fuller, R. Russell (eds.) *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, tomo II, Barcelona 1956: “si se entendiese esto literalmente como referido a una resurrección corporal, estaría en contradicción con la doctrina del ‘resto’, según la cual sólo los supervivientes participarán del reino mesiánico. Ello indica más bien una resurrección nacional, y así se hace inteligible la expresión ‘mi cadáver’ aplicada a la nación muerta” (p. 450). Beyerle encuentra argumentos exegéticos (sustancialmente la comparación exegética entre 25,6-8 y 26,19) para preferir una lectura en términos de restitución del pueblo a una lectura en términos de resurrección individual, por lo que “ni Is

metáfora sobre la restauración de la nación, y entroncaría con el amplio uso del lenguaje figurativo existente en el Apocalipsis de Isaías⁴⁷⁵.

Testamento de Moisés

El Testamento o Asunción de Moisés describe la manifestación, o más bien la irrupción abrupta, del Reino de Dios sobre toda la creación al final de los tiempos. Reescribe

25,6-8 ni 26,19 hablan de una resurrección individual” (cf. S. Beyerle, *op. cit.* 253). De hecho, estos textos entrarían en perfecta consonancia con la orientación de la escatología tardo-profética y la temática de la reconstitución del pueblo a la vuelta del Destierro. Marcan, eso sí, un nuevo estadio en el desarrollo de una visión del presente y del futuro que cristalizará en la noción de resurrección de Dn12.

⁴⁷⁵ El empleo del lenguaje metafórico en Is 24-27 ha sido estudiado por B. Doyle, *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking: A Study of the Use, Function, and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27*, Leuven University Press, Sterling VA 2000, especialmente 308ss.

los capítulos 31 a 34 de Deuteronomio, incorporando elementos exógenos al texto veterotestamentario y similares a Dn 12. A la hora de datar esta obra, tanto la forma literaria como el contenido hacen plausible retrotraerlo a la época de Antíoco IV⁴⁷⁶.

En el Testamento aparecen dos ángeles: uno de ellos parece poseer funciones sacerdotales, de mediación e intercesión, mientras que el segundo se asemeja a un líder militar, capaz de destruir a los enemigos⁴⁷⁷.

El capítulo décimo, que es el que nos interesa, se puede asimilar, siguiendo a Nickelsburg, a una escena de juicio, en la que se habla de la exaltación de Israel en estrecha conexión con la resurrección de los justos que han muerto⁴⁷⁸. Es entonces cuando leemos:

“Entonces tú, Israel, serás feliz,
montarás sobre cuello y alas de águila,

⁴⁷⁶ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 30. Existe una referencia a Herodes el Grande en el capítulo sexto, pero para Nickelsburg constituye una interpolación tardía. Cf. *ibid.*

⁴⁷⁷ Cf. *ibid.*

⁴⁷⁸ Para U. Kellermann, en el Testamento de Moisés habría influido el capítulo séptimo del segundo libro de los Macabeos. Cf. U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979, 94. Los versículos inmediatamente anteriores aluden a la venganza que el Enviado perpetrará sobre sus enemigos y a favor de sus hijos.

y se hincharán.

Te exaltará Dios

**y te establecerá en el cielo de las estrellas,
en el lugar de su morada (9).**

Contemplarás desde lo alto y verás a tus

enemigos sobre la tierra;

al reconocerlos, te alegrarás

y, dándole gracias, confesarás a tu Creador” (10, 8-11).

Se trata de una resurrección colectiva de Israel como triunfo frente a sus enemigos, y no de una resurrección individual. Tiene lugar una proyección escatológica de la acción de Dios, que traerá justicia definitiva a su pueblo, Israel, pero no se adopta una óptica individual en la cuestión de la persistencia. Parece, sin embargo, que esa persistencia, asociada a la exaltación de Israel, será exclusiva de los justos del pueblo de Israel, dada la contraposición expresa que se hace con los enemigos, que pueden interpretarse desde una perspectiva ética (los enemigos de Dios y de Israel, es decir, los impíos e idólatras, así como los israelitas que no cumplen la Ley de Dios).

La alusión a la exaltación a las estrellas guarda estrecha relación con la idea de “ascensión”, pero a diferencia de Dn 12,3 el brillo de las estrellas no se utiliza como una metáfora (la importancia que determinados individuos, ya sean los *maskilim* o

los justos, alcanzarán en virtud de sus méritos), sino que posee unas connotaciones más “realistas”: habrá una auténtica elevación del justo al cielo⁴⁷⁹.

Se interprete este pasaje desde la óptica de la resurrección colectiva (restauración de Israel) o de la ascensión colectiva⁴⁸⁰, lo que parece claro es que alude a una permanencia de la comunidad de los justos de Israel en el espacio celeste, morada de Dios. Israel pervivirá junto a Dios. La preocupación fundamental del autor es el triunfo de Israel sobre sus enemigos.

Apocalipsis de Elías

El Apocalipsis de Elías nos ha llegado con numerosas interpolaciones cristianas, lo que hace difícil saber a ciencia

⁴⁷⁹ Nótese que en el texto de Dn 12,3 se hace una referencia explícita al carácter metafórico de la elevación celeste de los *maskilim* a las estrellas: brillarán “como” (en hebreo, **K**).

⁴⁸⁰ Ambos planteamientos resultan, después de todo, convergentes, puesto que se refieren a la rehabilitación de la nación de Israel, ya sea mediante una restauración escatológica al final de los tiempos o mediante una entrada en la esfera escatológica-celestial por vía de la ascensión simbólica.

cierta si las doctrinas que expone son originarias o añadidas. Las dataciones del texto son sumamente volátiles, cubriendo desde el siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C.

Esencial a este libro es la temática de la venida del anti-Cristo. En la parte final, que consiste en un oráculo sobre el final de los tiempos, se habla del juicio universal de Dios y del triunfo de los justos, que disfrutarán de reinado celestial junto a Dios, probablemente en la línea de una restauración colectiva, aunque la caracterización de la escatología del Apocalipsis de Elías resulta enormemente compleja⁴⁸¹.

2) Resurrección individual (espiritual o de la carne)

Obras del judaísmo palestinese

⁴⁸¹ Sobre el Apocalipsis de Elías, cf. J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature, Missoula 1976, 95-97; J.M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, Traduction et Notes*, P. Geuthner, París 1972; D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Libro de Daniel

Dn 12, 1-3

“En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está al frente de los hijos de tu pueblo; será tiempo de angustia, como no lo ha habido desde que existe nación alguna hasta aquel tiempo. **Y en aquel tiempo será salvado tu pueblo: todos los que se encuentran inscritos en el libro (1).**

Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna (2).

Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad (3)⁴⁸².

482

rF:âh; laeøk'yumi(dmo'[]y:
 ûayhih; t[eäb'W
 ynEâB.-l[; édme[oh' lAdªG"h;
 d[;P yAGë tAyæh.mi('ht'y>h.nI-al{)
 rv<Üa] hr'êc' t[eä 'ht'y>h'w> è^M,[];
 t[eäh'
 `rp,Se(B; bWüK' ac'Pm.NIh;-lK' ^êM.[];
 jleäm'yI 'ayhih; t[eÜb'W ayhi_h;

Este texto del duodécimo capítulo del Libro de Daniel constituye la mención más importante (y probablemente la más antigua)⁴⁸³ de la resurrección de los muertos en el Antiguo Testamento.

rp"β[-tm;d>a; ynEïveY>mi
 ~l'(A[!Aaïr>dΠ. tApβr'x]l; hL,aeîw>
 ~l'êA[yYEâx;l. hL,ae... WcyqI+y"
 WrhIβz>y: ~yliêKif.M;h;'w>
 `d[, (w" ~l'îA[l. ~ybiβk'AKK;
 ~yBiêr;h'('yqeyDlc.m;W [;yqI+r'h'
 rh;zOæK.

και κατα την ωραν εκεινην παρελευσεται
 Μιχαηλ ο αγγελος ο μεγας ο εστηκως επι
 τουσσιους του λαου σου εκεινη η ημερα
 θλιψεως οια ουκ εγενηθη αφ'ου εγενηθησαν εως
 της ημερας εκεινης και εν εκεινη τη εμερα
 υψωθησεται πας ο λαος ος αν ευρεθη
 εγγεγραμμενος εν τω βιβλιω

και πολλοι των καθευδοντων εν τω πλατει της
 γης αναστησονται οι μεν εις ζωην αιωνιον οι δε
 εις ονειδισμον οι δε εις διασποραν και
 αισχυνην αιωνιον

και οι συνιεντες φανουσιν ως φωστηρες του
 ουρανου και οι κατισχυοντες τους λογους μου
 ωσει τα αστρα του ουρανου εις τον αιωνα του
 αιωνος

⁴⁸³ Cf. J.H. Charlesworth (ed.), *Resurrection...*, *op. cit.* 24-26. En el contexto de la literatura intertestamentaria, sin embargo, pasajes como I

Si Is 26,19 aún podía suscitar dudas sobre la literalidad de la referencia a la resurrección del individuo y no sólo a la resurrección en sentido colectivo, los versículos que ahora comentamos son unánimemente considerados como una alusión explícita a la doctrina de la resurrección en la religión judía: “su resurrección todavía no es universal, pero es personal y diferenciada (...). También es aportación del autor la distinción de un grupo privilegiado entre los salvados: no son guerreros (Macabeos y secuaces), ni siquiera mártires (Eleazar y otros), sino un grupo de maestros que predicán con éxito la conversión”⁴⁸⁴. Se trata de una superación absoluta de la muerte, que ya no estará asociada a los ciclos naturales, como en el baalismo, sino a una súbita ruptura de la historia en una perspectiva lineal y universal, abandonando el esquema cosmocéntrico de otras religiones circundantes del Próximo Oriente para inaugurar uno escatocéntrico y por ende histórico⁴⁸⁵.

Los autores parecen estar de acuerdo en que la fecha de composición de este texto debe situarse, para el hebreo, en el 165/164 a.C., y para el griego en torno al 140 a.C.⁴⁸⁶ Habría sido escrito, por tanto, en plena crisis del judaísmo.

Henoc 25 (*vide infra*) podrían ofrecer una referencia más temprana a la creencia en la resurrección de los muertos.

⁴⁸⁴ L. Alonso Schökel-J.L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, 1297-1298.

⁴⁸⁵ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 341.

⁴⁸⁶ Cf. É. Puech, *op. cit.* 83.

Con el objetivo de comprender el significado teológico de la resurrección a la que se refiere Dn 12, analizaremos una serie de motivos que aparecen en el texto, en particular la inscripción en el libro de la vida, el papel de los *maskilim* y la referencia al brillo de las estrellas.

Como observación previa, puede advertirse que el capítulo 12 de Daniel guarda un estrecho paralelismo con la teología de la restauración de Israel después de la cautividad que está presente en Jeremías. De hecho, en Jr 30,7 también escuchamos la noción de “tiempo de angustia” (**hr'êc' t[eä]**): “¡ay! ¡Qué tremendo ese día! No habrá como él. Tiempo de angustia para Jacob, pero de él será liberado”.

En efecto, el sintagma **hr'êc' t[eä]** aparece tanto en Daniel como en Jeremías. Es un tiempo angustioso por lo decisivo del destino escatológico en juego, el cual, en Jeremías, se asociaba sustancialmente al futuro del pueblo y a su restauración, pero que en Daniel adopta una perspectiva más individualista. En Daniel, por otra parte, el juicio de Dios no va dirigido exclusivamente contra los enemigos de Israel, que le han hecho padecer e incluso perecer como reino, sino que afecta también a los propios israelitas, hasta el punto de que Nickelsburg identifica los que serán objeto de oprobio eterno

con los judíos helenizados de la época de Antíoco IV que no han permanecido fieles a las tradiciones de sus padres⁴⁸⁷.

Un aspecto sumamente interesante de Dn 12 es la vinculación que establece entre el momento de angustia, de crucial importancia para el futuro escatológico de Israel y de cada individuo, y la inscripción en el *libro*: “En aquel tiempo se salvará tu pueblo: todos aquéllos que se encuentren inscritos en el libro”. ¿A qué se refiere el “libro” de que habla Daniel? Lo más seguro es consista en una especie de registro de los que van a sobrevivir al juicio divino y disfrutar de la vida en la nueva Jerusalén, y quizás tenga raigambre en la literatura profética de la Biblia hebrea, según sugieren textos como los siguientes:

“Aquel día, habrá un brote del Señor de hermosura y de gloria, y los frutos de la tierra serán honor y orgullo para los supervivientes de Israel. Y sucederá que quien quede en Sión y permanezca en Jerusalén -todo inscrito entre los vivos en Jerusalén- será llamado santo cuando el Señor haya lavado la inmundicia de las hijas de Sión, y haya limpiado la sangre de en medio de Jerusalén con espíritu de justicia y espíritu abrasador. Y creará el Señor sobre todo lugar del monte Sión y sobre toda su asamblea una nube para el día, y humo y resplandor de fuego llameante para la noche. Habrá un toldo sobre toda la gloria, y una tienda proporcionará sombra durante el día contra el calor, y abrigo y cobijo contra la tormenta y la lluvia” (Is 4, 2-6).

⁴⁸⁷ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 16.

La expresión “todo inscrito entre los vivos de Jerusalén”⁴⁸⁸ es análoga a la que emplea Mal 3,16-18:

“Pero los temerosos del Señor hablan entre sí de otra manera, y el Señor les atiende y les escucha. En su presencia se escribe un libro de memorias en favor de los que temen al Señor y honran su Nombre. Serán mi propiedad -dice el Señor de los ejércitos- el día que Yo actúe. Me apiadaré de ellos como se apiada un hombre de su hijo que le sirve. Entonces volveréis a distinguir entre el justo y el impío, entre el que sirve a Dios y el que no le sirve”.

La frase que nos interesa es “se escribe un libro de memorias en favor de los que temen al Señor y honran su Nombre”⁴⁸⁹. Una idea similar aparece en Sal 69, 28-29: “añade iniquidad a su propia iniquidad, y no les justifiques. Que sean borrados del libro de los vivos y no sean inscritos entre los

⁴⁸⁸ ~÷II'(v'WryBi ~yYIßx;l; bWtiK'h; IK',
παντες οι γραφεντες εις ζωην εν Ιερουσαλεμ.

⁴⁸⁹ Am*v. ybeÐv.xol.W hw"ëhy> yaeär.yII.

‘wyn"p'l. !ArÜK'zI rp,seä bteK'YIw:,

και εγραψεν βιβλιον μνημοσυνου ενωπιον αυτου
τοις φοβουμενοις τον κυριον και ευλαβουμενοις
το ονομα αυτου.

justos⁴⁹⁰. El “libro de los vivos”, en síntesis, se asemeja al registro de los temerosos de Dios, con un listado de los que vivirán por haber sido fieles al Señor. Sólo los justos pueden ser incluidos en ese libro, y para Daniel sólo los que estén en él lograrán ser partícipes de la salvación.

Existe una analogía de gran relevancia entre la alusión de Dn 12 al libro de la vida y un texto de los manuscritos del Mar Muerto que contiene un concepto similar. Así, en 4QDib Ham hay una alusión a *bspr hyym* “el libro de la vida”⁴⁹¹, análoga a la referencia a *bspr* en Dn 12,1, lo que le hace pensar a Nickelsburg que ambos textos remiten a una misma tradición que, como hemos visto, se halla presente en determinados textos proféticos. Podemos afirmar que la imagería del “libro” permite proporcionar una iconografía jurídica (el registro de quien ha sido juzgado favorablemente) al contexto decididamente escatológico en el que se desarrolla el pasaje de Daniel. De hecho, en Daniel la resurrección es una antesala del

⁴⁹⁰ Wbte(K'yI-la; ~yqi^ayDIc; ÷ ~[iîw> ~yYI+x;

rp,Seämi Wx)M'yI,

εξαλειφθησαν εκ βιβλιου ζωντων και μετα δικαιων μη γραφητωσαν.

⁴⁹¹ Cf. S.M. Paul, “Heavenly Tablets and the Book of Life”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 1973 (5), 349. En este artículo también se detalla el motivo de la inscripción en el libro de la vida en otros textos bíblicos, intertestamentarios y talmúdicos. En 4Q Dib encontramos: *wbslh 'mkb kwl bkwtb bspr hyym*, de estructura similar a Dn 12: *ymlt 'mk kwl Homs ktwb bspr*. Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 16.

juicio: “la resurrección está al servicio del juicio”⁴⁹², como sentencia Nickelsburg.

La afirmación de la resurrección como antesala de un juicio⁴⁹³ que llevará a la vida o a la muerte, y que en su sentido pleno culmina la restauración de Israel al incorporar el elemento individual (la resurrección personal), viene seguida en Daniel por la referencia al destino de los “doctos”, los *maskilim*, que van a disfrutar del brillo inmortal de los astros. Los “doctos” se asemejan a una casta de sabios con la responsabilidad de favorecer que los demás alcancen entendimiento, una especie de élite cuasi-gnóstica consciente de que a través de ellos se está revelando un gran misterio. J.A. Han especula con la posibilidad de que fuesen escribas o altos funcionarios⁴⁹⁴. Los *maskilim* han enseñado la justicia a muchos: son maestros de justicia aunque,

⁴⁹² G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 23.

⁴⁹³ Como advierte Nickelsburg, el texto de Daniel tiene un claro trasfondo judicial. El arcángel Miguel se eleva al modo de un guía o protector del pueblo, que aparece descrito como un defensor de Israel frente a sus enemigos. Este recurso se encuentra en continuidad con el papel judicial que la literatura judía asignaba a los ángeles, como se puede observar, por ejemplo, en el prólogo del Libro de Job, donde comparecen un ángel que acusa (*has-satan*) y un ángel que defiende (Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 12.). Lo cierto es que el rol de intercesor o mediador del ángel a favor del pueblo o del individuo no era ajeno a la mentalidad previa del judaísmo. Lo específico de Daniel radica en que esa intercesión exhibe unas consecuencias escatológicas radicales: se trata de una intercesión para la vuelta a la vida o para el oprobio definitivo.

⁴⁹⁴ Cf. J.A. Han, *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America, Lanham MD 2008, 76.

lógicamente, esta denominación no tiene por qué coincidir exactamente con el sentido atribuido al “Maestro de Justicia” de los manuscritos de Qumrán, al menos tal y como lo describe el Documento de Damasco.

Los *maskilim* serán partícipes del fulgor de las estrellas, de la vida en plenitud, por haber enseñado la justicia: “Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad”. Los *maskilim* son, esencialmente, los justos, y el contexto de reivindicación del justo de Dn 12 parece señalar, como apunta Nickelsburg, que los *maskilim* son también los justos que han sufrido inmerecidamente y que deben gozar de la recompensa divina final.

La alusión a los *maskilim* de Dn 12,3 remitiría, de esta manera, a la figura del Siervo de Yahvé del Deutero-Isaías⁴⁹⁵. Una coincidencia clara se aprecia en el uso del término **lyKiP̄f.y**, “triunfará”, en Is 52, 13, de la misma raíz que **~yliêKif.M**: “mirad: mi siervo triunfará, será ensalzado, enaltecido y encumbrado”⁴⁹⁶. Análogamente, el texto griego de

⁴⁹⁵ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 25.

⁴⁹⁶ `dao)m. Hb;P̄g"w> aF'²nIw> ~Wrôy" yDI_b.[;

lyKiP̄f.y: hNEīhi ,

ιδου σνησει ο παις μου και υψωθησεται και
δοξασθησεται σφοδρα.

Isaías usa $\sigma\upsilon\nu\eta\epsilon\sigma\epsilon\iota$, de la misma raíz que $\sigma\upsilon\nu\iota\epsilon\nu\tau\epsilon\jmath$, el cual aparece en la versión de Dn 12,3 que ofrece la Septuaginta.

De todas formas, es legítimo preguntarse cómo se puede efectuar esta asociación, si en el Deutero-Isaías el Siervo es una figura singular, mientras que en Daniel los *maskilim* constituyen un grupo. Para Nickelsburg, la clave para entender este cambio reside en el desarrollo de la propia teología isaiana, y en especial en el paso del Deutero-Isaías al Trito-Isaías, que habla de “mis siervos, mis elegidos” ($\sim ydI_b'[\]$, $h['Wbv.]$)⁴⁹⁷.

Por otra parte, esta “pluralización” del concepto de siervo entroncaría con la dinámica más general de

⁴⁹⁷ “A los hijos del extranjero que se adhieran al Señor para servirlo y amar el Nombre del Señor, para serle sus siervos, y a cuantos guarden el sábado sin profanarlo, y mantengan mi alianza” (Is 56, 6).

“¿Por qué, Señor, nos hiciste vagar fuera de tus caminos, y endureciste nuestro corazón para que no te temiésemos? ¡Vuélvete, por amor a tus siervos, a las tribus de tu heredad!” (Is 63,17).

“Y dejaréis vuestro nombre para mis elegidos con la maldición: “¡Que te mate el Señor Dios!”, pero a sus siervos los llamará con otro nombre” (Is 65,15)

“Lo veréis y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos florecerán como la hierba. La mano del Señor se manifestará a sus siervos, y su furor, a sus enemigos” (Is 66,14).

universalización que tiene lugar en la teología del Trito-Isaías⁴⁹⁸, lo que habría preparado el terreno para que el grupo de los *maskilim* en tiempos de Antíoco IV atribuyesen a sus miembros y, en particular, a sus maestros, las características del Siervo del Deutero-Isaías. De hecho, existe una importante coincidencia terminológica entre Dn 12,2 e Is 66,24 en lo que concierne a a **!Aaïr>d** “y saldrán a ver los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra Mí, pues su gusano no morirá, ni su fuego se extinguirá. Y serán abominación para toda carne”. El oprobio o la “abominación para toda la carne”, **(rf")B'-lk'l. !Aaßr'de)**, muestra, ciertamente, una interesante identidad léxica entre el Trito-Isaías y Daniel, lo que refuerza la posibilidad de que este último haya bebido de las fuentes del universalismo trito-isaiano⁴⁹⁹.

Sin embargo, Spronk piensa que los *maskilim* no hacen referencia a ningún grupo en particular, porque el “muchos de...” de Dn 12,2, el versículo anterior, constituye una indicación vaga de los que participarán en el final de los tiempos (cf. Dn 11,33.34.39.44). Así, en Dn 11,33 leemos que “los sabios del pueblo instruirán a muchos”⁵⁰⁰. Spronk concluye

⁴⁹⁸ Cf. J. Kaminsky-A. Stewart, “God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66”, *Harvard Theological Review* 99, 2, 2006, 150.

⁴⁹⁹ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 25.

⁵⁰⁰ ~yBi_r;l'(WnybiPy" ~[ê yleyKiäf.m;W

que “no hay ningún motivo para asumir que el autor tenía en mente un grupo en particular”⁵⁰¹.

En lo que respecta al ascenso astral⁵⁰² de Dn 12,3, Spronk opta por una interpretación literal en base al hipotético influjo cananeo. Así, y frente a explicación simbólica (el ascenso astral sería, en la propia Biblia, un símbolo de persistencia, según lo han puesto de relieve autores como P. Grelot⁵⁰³ o U. Kellermann⁵⁰⁴), Spronk sugiere que determinados documentos procedentes de la cultura cananea⁵⁰⁵, según los cuales los espíritus deificados de los muertos resucitados con Baal podían ser llamados estrellas, ofrecerían el trasfondo detrás de la figura de la ascensión astral del Libro de Daniel. Tampoco puede olvidarse, continúa Spronk, que otros textos bíblicos como Is 14,13 o Job 38,7 hacen referencia al ascenso a las estrellas. Así, en Is 14,13 se nos dice: “tú, que decías en tu corazón: ‘Subiré a los cielos, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono y me sentaré en el monte de la reunión, en los confines del septentrión’”, y en Job 38, 7: “cuando cantaban a una las estrellas matutinas y aclamaban todos los ángeles de Dios”.

⁵⁰¹ K. Spronk, *op. cit.* 340.

⁵⁰² También presente en I Henoc 104, 2.6; Libro de las Antigüedades Bíblicas 10,5; 33,5; II Baruc 51,10.

⁵⁰³ Cf. P. Grélot, *De la Mort à la Vie Éternelle : Études de Théologie Biblique*, Éditions du Cerf, París 1971, 123-124.

⁵⁰⁴ Cf. U. Kellermann, *Auferstanden...*, *op. cit.* 64.

⁵⁰⁵ En especial los siguientes textos de Ugarit: KTU 1.19: IV. 24-25 y 1.43:2-3.

En cualquier caso, parece innegable que la temática del ascenso a las estrellas y de la inmortalidad resultante adquirió gran relevancia en la cultura clásica, por lo que el influjo podría ser de procedencia helena. Se encuentra, de hecho, en Platón, y es atribuido a los pitagóricos por autores como Cicerón, Séneca, Porfirio, Proclo o Macrobio, aunque fue objeto, ya desde antiguo, de cierta satirización, como se puede apreciar en el caso de Aristófanes⁵⁰⁶.

La expresión “*las estrellas matutinas*” de Job, **rq,bo+ybek.AKā**, sólo podría entenderse desde el contexto cultural cananeo, aunque la tardía redacción de Job hace improbable que la referencia fuese explícita, por lo que la conclusión de Spronk, “el repentino surgimiento de esta concepción de la vida beatífica puede ser explicado ahora como un revivir tradiciones antiguas que eran parte de la religión popular de Israel”⁵⁰⁷, parece a todas luces precipitada. No explicaría por qué se pasó de una indiferencia, o incluso de un rechazo frontal, hacia la religiosidad cananea y su concepción

⁵⁰⁶ Las referencias exactas en los escritos de los autores reseñados son las siguientes: para Platón, *República* 614b-621d, *Timeo* 41d-e, 42b-c; las tradiciones atribuidas a Pitágoras sobre la permanencia de las almas entre las estrellas de la Vía Láctea antes de asumir otra existencia se encuentran en Cicerón, *De Republica* 6, 13-16; Séneca, *Consolatio ad Marciam* 25,3. 26,6-7; *Hercules Oetaeus* 1940-43.1963.1976-79; Porfirio, *De Antro Nympharum* 28; Proclo, *In Platonis Rempublicam* II; Macrobio, *In Somnium Scipionis* 1.12.3. El texto de Aristófanes procede de *Pax* 832-837. Cf. L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2007, 573 (nota 967).

⁵⁰⁷ K. Spronk, *op. cit.* 343.

del más allá y de los espíritus deificados de los muertos, a una aceptación tan nítida varios siglos más tarde. Tampoco queda claro que en Daniel se esté hablando de un ascenso astral *stricto sensu*: la alusión a las estrellas parece más bien un símbolo de la relevancia que habrán de adquirir los *maskilim*, pero no se habla explícitamente de una transformación que los convierta en astros del firmamento. Por tanto, toda conclusión sobre el influjo de las creencias cananeas tendrá que ser tomada con suma prudencia⁵⁰⁸.

Una vez examinados los motivos literarios fundamentales que aparecen en Dn 12,1-3, se hace necesario examinar el significado que la resurrección presenta en este texto bíblico.

La temática del *despertarse* procede, como la del libro en el que están inscritos los nombres de los que han de vivir por su fidelidad al Señor, de la literatura judía anterior a Daniel, pero siempre se emplea teniendo como trasfondo la restauración de Israel y no la resurrección del individuo. De hecho, muchos autores prefieren ver Is 26,19⁵⁰⁹ como una afirmación de la

⁵⁰⁸ Sobre el aspecto de los préstamos culturales procedentes de las religiones circundantes a Israel, cf. capítulo 3, 1: “el sustrato pre-apocalíptico”.

⁵⁰⁹ Es interesante aludir a la tesis de C.D. Elledge, para quien el texto de Dn 12, 1-3 supondría una “literalización”, es decir, una lectura en términos realistas de lo que en Is 26,19 sólo era una figura poética o metafórica (cf. C.D. Elledge, *op. cit.* 13). La investigación de Elledge se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las referencias de Flavio Josefo a la creencia en la vida futura. Entre los exámenes críticos de su trabajo figuran: S. Chepey (*Expository Times*, 118 n. 6 Mr 2007, 304), P.

restauración colectiva, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar. Para los investigadores que proponen una hermenéutica rupturista entre las creencias clásicas de Israel sobre la muerte y Daniel, el pasaje de 12,2 representaría el punto crítico, la inflexión auténtica entre la mentalidad colectivista del judaísmo tradicional y la orientación antropológico-individualista de la escatología apocalíptica.

Este tránsito habría sido motivado, a juicio de Nickelsburg, por “una necesidad religiosa en la comunidad hasídica en la que surgió el libro de Daniel”⁵¹⁰, dado el contexto de persecución y de muerte violenta e injusta de muchos judíos piadosos que no gozaron de la merecida recompensa en vida pese a seguir los preceptos de Dios. Estamos, en definitiva, ante una resurrección subsidiaria: la doctrina de la resurrección de los muertos no habría surgido por la virtualidad intrínseca de la fe de Israel, por su propia capacidad de dar respuesta autónomamente al problema del sentido de la muerte, sino que habría sido catalizada por una experiencia traumática, por la dialéctica de la historia y de la existencia terrena. No constituiría

Gonder (*Journal for the Study of the New Testament*, 29 n. 5 2007, 126), K.W. Niebuhr (*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 38 n. 3 2007, 379-383), P. W. van der Horst (*Nederlands theologisch tijdschrift*, 62 n. 1 F 2008, 73-74). Las conclusiones de Elledge son resumidas por S. Chepey en la citada reseña de la siguiente manera: “las descripciones de Josefo de la vida futura (...) están repletas de ideas prestadas directamente de la cultura helenista, haciéndolas complejas, aunque caracterizasen las creencias de determinados judíos”.

⁵¹⁰ *Op. cit.* 19.

una evolución homogénea o armónica, en consonancia progresiva con las tradiciones previas, sino una evolución auténticamente dialéctica, que exige una nueva síntesis (en este caso la resurrección) para reconciliar la tesis (la recompensa de Dios) con la antítesis (la falta de esa recompensa en esta vida). Dn 12,2 supondría la sustitución definitiva de un esquema, el de la teología deuteronomista, centrado en el binomio transgresión/castigo – fidelidad/recompensa, que ya había entrado en crisis en la literatura sapiencial judía.

A diferencia de Nickelsburg, Spronk, basándose en su estudio de Dn 12,2-3 a la luz de la esperanza individual en el rescate divino de Israel, cree encontrar una línea directa conducente a la doctrina de la resurrección de los muertos que evita conceder una importancia determinante a la persecución religiosa y cultural llevada a cabo por Antíoco IV⁵¹¹. Esa hipótesis parece a todas luces exagerada, porque el helenismo, y su radicalización con este gobernante seleúcida, significaban un desafío al judaísmo tradicional y a su idiosincrasia, tanto en lo teológico como en lo social. Con todo, es interesante percatarse, como hace Spronk, de la relevancia de las tradiciones previas en contraposición a un planteamiento que se

⁵¹¹ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 343. Por otra parte, no parece adecuado relacionar Dn 12,2 con I Henoc 22, como hace Spronk, ya que I Henoc 22 es generalmente datado en torno al 100 a.C., en una fecha posterior al pasaje de Daniel, teniendo en cuenta que, además, el esquema de la compartimentación del más allá en un espacio para los que disfrutarán de la dicha eterna y otro para los que sufrirán el castigo perpetuo no es unánime en la literatura apocalíptica. Para el análisis de I Henoc 22, cf. el capítulo sexto.

limite a subrayar los saltos bruscos de la religiosidad tradicional de Israel a la escatología en clave resurreccionista, en la perspectiva que parece primar en Nickelsburg⁵¹².

Según É. Puech, la versión griega sobreentiende ya una resurrección universal (a pesar de que mantiene el término πολλοι, “muchos”, para el hebreo ~yBišr;,, lo que para autores como Collins indica que la resurrección no es universal, sino parcial⁵¹³), aunque la figura del cuarto canto del Siervo sufriente que emana de Is 52,13-53,12⁵¹⁴ es interpretada colectivamente en Dn 12 en función de los justos perseguidos (teniendo en cuenta que el texto hebreo se puso por escrito en tiempos de la revuelta contra Antíoco IV), e inmediatamente después en función de los justos-siervos de la Palabra, lo que

⁵¹² Difícilmente se podrá obviar el hecho de que el cosmopolitismo propiciado por el helenismo y por la expansión de la *paideia* griega por el Mediterráneo oriental, así como la antropología del individuo de los griegos, tuvieron que jugar un papel decisivo en la explicitación de la doctrina de la resurrección. Resulta innegable que con Jeremías, y especialmente con Ezequiel, se había suscitado una reflexión teológica sobre la responsabilidad personal que representaba un importante impulso a la consideración del papel del individuo en el mundo y en la historia.

⁵¹³ Cf. J.J. Collins, *op. cit.* 110-113.

⁵¹⁴ El versículo inicial del cuarto canto del Siervo de Isaías dice: “he aquí que prosperará mi Siervo (*bdš*), será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera”

(ˆdao)m. Hb;Ḕg" w> aF"2nIw> ~Wrôy" yDI_b.[:
lyKiḔf.y: hNEihi,

ιδου συνησει ο παις μου και υψωθησεται και
δοξασθησεται σφοδρα).

indicaría una rápida, casi fulgurante, evolución teológica desde la resurrección exclusiva de los justos perseguidos hasta una noción más amplia de resurrección⁵¹⁵.

De esta manera, la victoria sobre la muerte que, de modo excepcional, consigue el Siervo de Yahvé, se habría aplicado a todos los justos-mártires y, enseguida, a los justos-siervos de la Palabra, teniendo también en mente Is 26,19. La observación de Puech es sumamente interesante: la doctrina de la resurrección en Daniel sería primero el resultado de la asimilación de la figura del Siervo de Yahvé, y de su superación de la muerte, a toda situación de persecución injusta por causa de Yahvé, para finalmente extenderse a una situación desligada del contexto persecutorio. También Nickelsburg ha establecido una división entre la resurrección pareja a situaciones de flagrante e injusta persecución, y la resurrección que no surge en ese contexto persecutorio (progresiva descontextualización de la resurrección del problema de la teodicea, que podríamos calificar de “resurrección positiva”)⁵¹⁶: “en uno u otro caso, la resurrección del justo no se pone en cuestión, sino que la glorificación reservada a los guías espirituales se transpone al plano de un mundo nuevo”⁵¹⁷. Se va imponiendo paulatinamente una vinculación entre la glorificación y la consumación final de los tiempos.

⁵¹⁵ Cf. É. Puech, *op. cit.* 83.

⁵¹⁶ Cf. G.W. E. Nickelsburg, *Resurrection... op. cit.* 177.

⁵¹⁷ É. Puech, *ibid.*

La doctrina de la resurrección de los muertos en Daniel se concibe, además, como una revelación personal de Dios, una actitud que es típica de la corriente apocalíptica: “y tú, Daniel, guarda en secreto estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del Fin. Muchos andarán errantes acá y allá, y la iniquidad aumentará” (Dn 12,4)⁵¹⁸. En cierto sentido, no resulta desencaminado sostener que el autor es consciente del grado de novedad representado por la doctrina que está exponiendo, aunque pasajes como el que acabamos de citar pueden interpretarse también como una forma literaria propia de la apocalíptica, que tiende a atribuir sus concepciones teológicas a una revelación directa de la divinidad a unos escogidos. La apocalíptica asegura haber recibido anticipadamente, de modo proléptico, unas enseñanzas que sólo serán conocidas universalmente en el tiempo del fin, en la consumación escatológica del devenir histórico. Por tanto, es muy difícil establecer el grado de conciencia de la originalidad de sus doctrinas, si bien parece probable que el autor de este pasaje de Daniel hubiera comprendido que su enseñanza sobre la

518

hT'äa;w>

~yrI±b'D>h;

~toôs. laYE©nId")

`t[;D'(h; hB,îr>tiw> ~yBiPr; Wjij.voy>

#qE+ t[eä-d[; rp,SePh; ~toix]w:

και συ Δανιηλ καλυψον τα προσταγματα και σφραγισται
το βιβλιον εως καιρου συντελειας εως αν απομανωσιν οι
πολλοι και πλησθη η γη αδικιας.

resurrección de los muertos contrastaba con las afirmaciones del judaísmo tradicional y del judaísmo oficial contemporáneo.

En nuestra opinión, la doctrina de la resurrección de los muertos se encuentra explícitamente afirmada en Daniel, pero todavía no se han extraído todas sus consecuencias teológicas. Dn 12,2 implica que la resurrección no puede ser universal: “muchos de...”, pero no “todos...”. Es una resurrección *ad hoc* que sirve para solucionar el problema de los que han sufrido una muerte injusta, pero aún no está revestida de las categorías universalistas que requiere una escatología verdaderamente sistemática. No hay una respuesta explícita que aclare el destino de los que mueren sin hacerlo injustamente.

No podemos saber si Daniel albergó una preocupación global, que tomase en consideración todas las situaciones posibles y que, en el fondo, tratase de explicar el sentido de la muerte, o si sólo reflexionó sobre un tipo de muerte, el que más podía interesar a los *hasidim* porque les afectaba de forma directa. La segunda posibilidad parece más verosímil: el contexto de crisis, que afectaba especialmente a los *hasidim* que querían permanecer fieles a la Ley pero que aun así no gozaban de la justa recompensa divina, suscitó la búsqueda de una solución radical: la resurrección. Esta búsqueda no estuvo inspirada por un interés puramente intelectual, porque “el libro no es un tratado general de teodicea. Trata específicamente de

los problemas suscitados por la controversia helenística hasídica y la persecución de Antíoco”⁵¹⁹.

Dn 12, 13

“Y tú, vete a descansar; **te levantarás para recibir tu suerte al fin de los días**”⁵²⁰.

Este pasaje aparece inmediatamente después a la mención de la resurrección de los muertos en Dn 12,1-3, y poco antes (12,10) se reafirma el carácter único de Daniel y de los doctos en lo que concierne a su capacidad de comprensión

⁵¹⁹ *Op. cit.* 23.

⁵²⁰

‛!ymi(Y"ħ; #qEil. ^βl.r'gOl. dmoï[[]t;w>
x;Wn°t'w> #QE+l; %lEå hT'Pa;w>

και συ βαδιοσον αναπαουου επι γαρ εισιν ημεραι και
ωραι εις αναπληρωσιν συντελειας και αναναπαυση και
αναστηση επι την δοξαν σου εις συντελειαν ημερων.

de las enseñanzas venidas de lo alto: “ningún impío comprenderá nada; sólo los doctos comprenderán”⁵²¹.

Una voz sobrenatural parece indicar que el justo resurgirá al final de la historia, que seguirá marcada por la contradicción de la convivencia de quienes practican el bien y la justicia y quienes realizan el mal. Esta voz le transmite al justo la esperanza de que su recompensa le llegará al final de los días⁵²²

⁵²¹ `Wnybi(y" ~yliPKif.M;h;w> ~y[i_v'r>-
IK' WnybiPy" al{iw>,

ου μη διανοηθωσι παντες οι αμαρτωλοι και οι διανοουμενοι
προσεξουσιν.

⁵²² En Dn 12, 4-12 leemos:

“Tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin. Muchos lo repasarán y aumentará el conocimiento. Yo, Daniel, miré y he aquí que había dos, puestos de pie, uno a esta parte del río y el otro a la otra parte del río. Y uno preguntó al hombre vestido de lino, que se hallaba por encima del agua del río: -¿Cuándo será el fin de los prodigios? Y oí al hombre vestido de lino, que se hallaba por encima del agua del río. Alzó las manos derecha e izquierda al cielo, y juró por el que vive eternamente: -Un tiempo y tiempos y medio tiempo, y cuando acabe de romperse la fuerza del pueblo santo, se cumplirá todo esto. Yo oí sin entender y pregunté: -Mi Señor, ¿qué será lo último de esto? Me respondió: -Vete, Daniel. Las palabras están guardadas y selladas hasta el tiempo del fin. Muchos se limpiarán, se blanquearán y se purificarán; los malvados seguirán haciendo el mal, sin que ninguno de los malvados comprenda; pero los sabios comprenderán. Desde que sea suprimido el sacrificio cotidiano y coloquen la abominación de la desolación, pasarán mil doscientos noventa días. Dichoso el que espere y llegue a los mil

Dn 12,13 retoma la doctrina escatológica de la resurrección. Los términos cambian con respecto a Dn 12,2, tanto en los verbos “descansar” como en “levantarse”, y en este caso la resurrección sólo se afirma de un individuo, Daniel⁵²³.

Pasajes del ciclo henóquico

Henoc es, según el Libro del Génesis, el séptimo de los patriarcas antediluvianos⁵²⁴:

“Henoc tenía setenta y cinco años cuando engendró a Matusalén. Henoc anduvo con Dios; vivió, después de engendrar a Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. El total de los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. Henoc anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó” (Gn 5,21-24).

trescientos treinta y cinco días. Tú vete a tu lugar final y descansa; te alzarás a recibir tu parte al fin de los días.

⁵²³ Por su parte, la traducción griega de los LXX del ~ylīPKif.M masorético en 12,10 cambia: ya no es συνιεντες sino διανοουμενοι, lo que podría resultar desconcertante. διανοουμενοι tiene, etimológicamente, una mayor relación con el hecho mismo de comprender que συνιεντες.

⁵²⁴ Para un estudio histórico-crítico de las referencias veterotestamentarias en hebreo y griego a la figura de Henoc, cf. H.S. Kvanvig, *op. cit.* 119-126.

Este dato (la importancia simbólica del número siete⁵²⁵), junto con el hecho de que, como en el caso de Elías, la Biblia hebrea no deja constancia de que Henoc muriese, sino que da a entender que fue conducido por Dios a una vida celestial, convirtió a este patriarca antediluviano en una figura central para el movimiento apocalíptico. Henoc acabaría transformándose en un paradigma, para la apocalíptica, de quien recibe una serie de revelaciones de parte de Dios sin otra mediación humana, porque él mismo las ha experimentado de forma directa. Henoc viajó al cielo y anduvo con Dios, por lo que fue capaz de contemplar de primera mano los secretos del mundo celeste para así interpretar la historia del mundo presente. El ciclo henóquico que, como veremos a continuación, empieza a componerse en el siglo III a.C., sembró un fértil campo para el desarrollo de la *forma mentis* apocalíptica, campo en el que se combinaban motivos mitológicos antiguos junto con nuevos elementos de simbología y mitología que servían para ilustrar una teología de fondo.

El relato yahvista (J) de Gn 4,17 no coincide con el sacerdotal de 5,21-24, porque en el primero Henoc aparece como hijo de Caín: “Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo. A Henoc le nació Irad, e

⁵²⁵ Sobre el simbolismo del número siete en la Biblia, cf. G.G.G. Reinhold (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main – New York 2008.

Irad engendró a Mejuyael, Mejuyael engendró a Metusael, y Mtusael engendró a Lámek” (Gn 4,17-18).

El verbo *hanok* significa “dedicar un edificio” (cf. Dt 20,5; I Re 8,63; II Cro 7,5), aunque lo cierto es que el capítulo quinto del Génesis, de redacción sacerdotal, y a diferencia del yahvista, no hace referencia al papel de Henoc como constructor.

I Crónicas menciona a Henoc junto con Matusalén y Lamek: “Adán, Set, Enos; Quenán, Mahalalel, Yered; Henoc, Matusalén, Lamek; Noé, Sem, Cam y Jafet” (I Cro 1, 1-4). Si 44,16 también incluye el nombre de Henoc en el contexto de la alabanza del autor del Eclesiástico hacia figuras de la historia de la salvación, y lo describe como un ejemplo de piedad: “Henoc agradó al Señor, y fue arrebatado, ejemplo de penitencia para las generaciones”.

En el Nuevo Testamento, la Carta a los Hebreos (11,5) también sitúa a Henoc como un modelo, en este caso de fe, en la historia sagrada. Después de definir la fe como “garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (11,1), y de repasar la historia de figuras bíblicas como Abel, cita a Henoc: “por la fe, Henoc fue trasladado, de modo que no vio la muerte y no se le halló, porque le trasladó Dios. Porque antes de contar su traslado, la Escritura da en su favor testimonio de haber agradado a Dios. Ahora bien, sin fe es imposible agradecerle, pues el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan” (Heb 11,5-6). El autor de

la Carta a los Hebreos ha tomado como referencia el relato sacerdotal frente al yahvista. Henoc es visto ahora como un modelo de fe: Henoc agradó a Dios y por ello Dios le recompensó llevándolo al cielo.

Sólo Henoc y Noé caminaron con Dios: “ésta es la historia de Noé: Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba con Dios” (Gn 6,9). Ni siquiera Abraham consigue semejante grado de intimidad y de cercanía, porque él no camina con Dios (*wa yithallek*, en forma *hitpael* de *halak*), sino “delante de Dios”: “cuando Abraham tenía noventa y nueve años, se le apareció Yahvé y le dijo: -Yo soy El-Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto” (Gn 17,1); “y bendijo a José diciendo: ‘El Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que ha sido mi pastor desde que existo hasta el presente día’” (Gn 48, 15).

J.C. Vanderkam encuentra un paralelo entre la genealogía sacerdotal (P), en la que Henoc aparece como séptimo patriarca antediluviano, y la lista mesopotámica de reyes antediluvianos (la lista real sumeria)⁵²⁶. Este aspecto ha sido exhaustivamente analizado por H.S. Kvanvig, quien ha investigado sobre el sustrato mesopotámico de las tradiciones apocalípticas referentes a la figura de Enoch y a la del hijo del hombre en Daniel⁵²⁷.

⁵²⁶ Cf. J.C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 1984, 26.

⁵²⁷ Cf. H.S. Kvanvig, *op. cit.* 160-209 (sección tercera: “Mesopotamian Antediluvian Traditions”).

La vida de Henoc, equivalente a 365 años, no parece desde luego arbitraria, sino que esta cifra (mucho menor que en el caso de otros patriarcas antediluvianos) responde a la duración del calendario solar. El problema de esta identificación reside en que en la Biblia hebrea el calendario solar no dura 365 días sino 364 pero, por otro lado, la asociación entre la figura de Henoc y el calendario solar es tan evidente a la luz de los libros del ciclo henóquico (por ejemplo, en I Henoc 72,85) que difícilmente podrá negarse que su edad represente la duración de un calendario de este tipo⁵²⁸.

Los precedentes mesopotámicos que Vanderkam asocia al Henoc judío no se limitan a la lista real sumeria, en la que está presente un monarca llamado Enmeduranki, séptimo rey en algunas versiones de esta lista, sino que también incluyen otros textos sobre este gobernante, amado de los tres dioses principales (Ana, Enlil y Ea). Sin embargo, tal y como indica el propio Vanderkam, la existencia de una correlación o de un paralelismo no constituye de por sí una prueba de que los escritores bíblicos e intertestamentarios se hubiesen inspirado en una lista tan antigua⁵²⁹, del mismo modo que tampoco puede demostrarse que la condición de vidente que posee Henoc suponga una extrapolación de las prácticas de adivinación (los videntes o *barú*) características de la cultura mesopotámica, pese a que es cierto que en el Libro Astronómico se subraya el papel de Henoc como viajero celestial en un rol similar al de un

⁵²⁸ Cf. J.C. Vanderkam, *op. cit.* 32.

⁵²⁹ Cf. *op. cit.* 38.

astrólogo, porque “la adivinación no era extraña al antiguo Israel y a los judíos del período helenístico”⁵³⁰. El influjo de elementos particulares tomados de la religión y de la imaginaria cultural mesopotámicas puede explicar detalles específicos de la figura de Henoc, pero difícilmente podrá explicar la teología de fondo que subyace a la perspectiva apocalíptica que representa⁵³¹.

El ciclo henóquico o Pentateuco de Henoc, apócrifo (o pseudoepígrafo en la tradición protestante) del Antiguo Testamento pero libro canónico en algunas denominaciones cristianas como la Iglesia Etiópica, viene dividiéndose desde R.H. Charles en cinco partes:

- 1) Libro de los Vigilantes (capítulos 1-36).
- 2) Libro de las Parábolas de Henoc (capítulos 37-71).
- 3) Libro Astronómico (capítulos 72-82).
- 4) Libro de los Sueños (capítulos 83-90).

⁵³⁰ *Op. cit.* 75.

⁵³¹ De hecho, la antropología subyacente bien puede considerarse enraizada en las tradiciones bíblicas, especialmente en lo relativo a la centralidad del elemento corporal. Cf. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinenschen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Cr. – 100 n.Chr.)*, Biblical Institute Press, Roma 1972, 50.

5) Epístola de Henoc (91-107).

Estos cinco libros pertenecen a épocas muy distintas. Aunque no existe unanimidad en lo que respecta a su datación, P. Sacchi hace notar que, tras la celebración del primer seminario que tuvo lugar en Sesto Florentina el año 2001 se dio un consenso bastante generalizado que remontaba la literatura henóquica al siglo IV a.C. En cualquier caso, esto no significa que las secciones más tempranas del Pentateuco de Henoc se redactasen ya en esa época, sino que el núcleo literario-teológico del ciclo henóquico habría surgido por aquel entonces, ya que parecen existir datos incontestables que sitúan la redacción de los elementos más antiguos a finales del siglo III y principios del siglo II a.C.⁵³²

El Libro Astronómico suele considerarse el más antiguo del ciclo henóquico. Se encuentra ya en la cueva 4 de Qumrán y por análisis paleográficos tiene que remontarse al menos al 200 a.C., datación que parece más probable que otras más tempranas que se han propuesto y que lo retrotraen a época persa⁵³³. Esos mismos fragmentos arameos de Qumrán indican

⁵³² Cf. P. Sacchi, "The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text", *Henoc. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008; "Henoc", *Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1/2008, 12.

⁵³³ Cf. G.W. E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 48; cf. J.C. Vanderkam, *Enoch...*, *op. cit.* 80. P. Sacchi lo considera posterior a Vigilantes y anterior al 200 a.C. (cf. P. Sacchi, *Historia...* *op. cit.* 195).

que la versión etiópica que nos ha llegado es sólo un resumen del libro original, más extenso. El Libro Astronómico narra el viaje cósmico de Henoc (con una descripción de los movimientos de astros como el Sol) guiado por el ángel Uriel, que en hebreo significa “luz de Dios”.

El Libro de los Vigilantes es ligeramente posterior al Libro Astronómico, aunque anterior al 170 a.C., porque consta que era conocido con anterioridad a la muerte de Judas Macabeo⁵³⁴. P. Sacchi opta por una datación más temprana y lo sitúa a inicios del segundo período sadoquita (400-200 a.C.) por la densidad de su pensamiento teológico⁵³⁵, datación que no ha sido seguida por autores más recientes⁵³⁶. Este libro presenta un desarrollo escatológico (en el relato del segundo viaje) que trasciende la perspectiva netamente cosmológica del Libro Astronómico. En los capítulos 1-5 trata sobre la inminencia del juicio, en 6-11 sobre la rebelión de los ángeles (o vigilantes)⁵³⁷, y

⁵³⁴ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 111.

⁵³⁵ Cf. *op. cit.* 189. Sin embargo, tanto las referencias constantes a los gigantes (posiblemente relacionadas con las guerras entre ptolomeos y seleúcidas) como, sobre todo, la elaborada geografía del más allá, parecen indicar que el libro no puede ser tan temprano como propone Sacchi.

⁵³⁶ Así, C.D. Elledge, *op. cit.* 6-9 mantiene el esquema cronológico que aparece, por ejemplo, en Nickelsburg, y sitúa el Libro Astronómico como el más antiguo, anterior al siglo III a.C., el de los Vigilantes a mediados del siglo II a.C., la Epístola de Henoc en torno al 160 a.C., el Libro de los Sueños aproximadamente en la misma época y el de las Parábolas entre los siglos I a.C. y I d.C.

⁵³⁷ Sobre la temática de la rebelión celeste de los ángeles, cf. el estudio de P. Hanson, “Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Henoc 6-11”, *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 195-233. I Henoc 6-

la alusión a batallas entre gigantes sugiere como trasfondo histórico las guerras entre los diadocos de Alejandro Magno⁵³⁸. En 12-16 Henoc entra en el templo celestial, en 17-19 viaja al oeste, hacia el trono de Dios, y en 20-36 se desplaza al centro de la Tierra, a Jerusalén.

11 constituye una narrativa sobre Gn 6,1-4, que exhibe un ciclo en cuatro momentos: rebelión, devastación, castigo y restauración. La tradición de la rebelión celeste se encuentra en las mitologías de las grandes culturas del entorno de Israel, como la cananea, la babilonia o la hitita. Hanson identifica, sin embargo, un segundo estrato en el texto de I Henoc que incorporaría materiales de Lv 16 y, finalmente, ve elementos euhemerísticos (que responden a un cierto grado de racionalización). Para Hanson, I Henoc 6-11 no puede reducirse ni a un targum sobre Gn 6,1, ni a un midrash elaborado sobre el mismo texto, ni a la asimilación de trabajos historiográficos y etnográficos procedentes del ámbito helenista (cf. *op. cit.* 196). De hecho, y como Hanson reconoce, parece más lógico inducir los tipos literarios de las propias composiciones examinadas que aplicar tipos literarios apriorísticos sobre ellas. I Henoc 6-11 no se limita a adoptar un mito exógeno, sino que el mito experimenta una reorientación de acuerdo con la escatología apocalíptica subyacente (cf. *op. cit.* 201). De hecho, una característica notable de la apocalíptica es que los contenidos, ya sean heredados de las tradiciones bíblicas, o importados de otras civilizaciones, son reinterpretados de acuerdo con la teología propia de este movimiento, y en particular con su énfasis en la proyección escatológica: tendrá lugar una erradicación definitiva del mal. Frente al esquema reiterativo de *Endzeit wird Urzeit* (repetición del paradigma primigéneo), prima la óptica de un final definitivo y absoluto, en el que se dará la victoria del Altísimo.

⁵³⁸ Cf. G.W. E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 52.

El Libro de los Sueños es casi con seguridad ligeramente posterior a Daniel⁵³⁹. Se trata de un apocalipsis alegórico sobre el momento histórico que se está viviendo, y finaliza con una teofanía en la que Dios aparece para juzgar a los ángeles rebeldes, a quienes le han desobedecido y a los judíos apóstatas. Después de ese juicio, Dios erige la nueva Jerusalén.

La Epístola de Henoc versa sobre el inminente juicio de Dios, que traerá la bendición eterna para el justo, al que exhorta a perseverar para brillar “como las luminarias del cielo” (104,2). Para Nickelsburg, la datación correcta sería el período asmoneo tardío, por tanto hacia el siglo I a.C., y “la Epístola de Henoc es similar a otros escritos apocalípticos en el tipo de situación que refleja, el mensaje que transmite y el propósito para el que se ha escrito”⁵⁴⁰.

El Libro de las Parábolas de Henoc⁵⁴¹, en I Henoc 37-71, sería la parte más tardía del Pentateuco de Henoc. En esta obra, Dios juzga a través de un Elegido. La primera parábola representa una epifanía del justo; la segunda, un adelanto del juicio y de sus consecuencias y la tercera anticipa la gloriosa teofanía de la luz que cubrirá al justo tras el juicio (cf. I Henoc 58). En 62-63 se contiene una descripción del gran juicio y de la exaltación del justo perseguido. Para Nickelsburg, las Parábolas

⁵³⁹ Cf. J.C. Vanderkam, *The Book...*, *op. cit.* 21.

⁵⁴⁰ Cf. *op. cit.* 149.

⁵⁴¹ En la bibliografía anglosajona suele figurar como *The Similitudes of Enoch*.

de Henoc serían anteriores a los Evangelios sinópticos (donde el título de “hijo del hombre” posee un sentido más técnico y elaborado que el que presenta en las Parábolas de Henoc), pero desde luego más tardías que los demás libros de I Henoc⁵⁴².

I Henoc 25

En el capítulo 22 se inicia la descripción del Sheol, y en el capítulo 24 se muestran las siete montañas y el árbol de la vida. Henoc le pregunta a Miguel por el aroma de un árbol, que “exhalaba un perfume superior a todos” (I Henoc 24,4). Henoc quiere saberlo todo acerca del monte y, especialmente, de ese árbol:

“Este alto monte que has visto, cuya cima parece el trono del Señor, es su trono, donde se sentará el Santo y Gran Señor de la gloria, el Rey Eterno, cuando descienda a favorecer a la

⁵⁴² Cf. *op. cit.* 223.

tierra (3). Y 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, entonces este árbol será dado a los justos y humildes (4). **Vida se dará a los elegidos por sus frutos, y será trasplantado al norte, a lugar santo, en la casa del Señor, Rey Eterno (5). Entonces se alegrarán con júbilo y se regocijarán; en el lugar santo entrarán con su aroma en sus huesos y vivirán sobre la tierra una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo (6).** Entonces bendije al Rey de la gloria, Rey Eterno, por haber preparado tales cosas para los hombres justos y haber creado tal cosa, prometiendo que se la daría” (I Henoc 25, 3-7).

A juicio de P. Sacchi, este capítulo del Libro de los Vigilantes contendría, *in nuce*, la idea de resurrección: “la idea de que las almas pueden volver a vivir, aunque sea en la tierra y sólo por un tiempo determinado, supone la creencia de que las almas pueden recuperar un cuerpo”⁵⁴³. De hecho, en el pasaje se habla de que en el final escatológico de los tiempos (“cuando Dios haya tomado venganza de todo y lo conduzca hasta su consumación eterna”), una vez haya tenido lugar el juicio divino, los justos entrarán en el lugar santo “en sus huesos”, en su corporalidad.

⁵⁴³ P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 194. Se trataría, por tanto, de una referencia más antigua que Dn 12, 1-3, porque el Libro de los Vigilantes es, como vimos, anterior al 170 a.C. (cf. C.D. Elledge, *op. cit.* 6-9).

En este viaje cósmico, Henoc ha sido capaz de contemplar el escenario del reino definitivo de Dios, en el que se ha establecido la justicia final. Los elegidos de Dios, es decir, los justos y humildes, serán vivificados por el árbol aromático del Señor, Rey Eterno y, por lo que se deduce del texto, disfrutarán de una vida similar a la terrena, estando, eso sí, ausentes el dolor y el tormento. En cualquier caso, esa analogía con la vida terrena podría interpretarse, efectivamente, como una afirmación explícita de la doctrina de la resurrección de los justos, los únicos receptores de ese don divino, pero parece subsistir una contradicción de fondo en la afirmación explícita de que esta resurrección, de producirse, tendrá lugar al final de los tiempos y tras el juicio divino, cuando simultáneamente se está concibiendo la nueva vida del justo con los rasgos propios de la vida terrena (hay una comparación explícita con la vida de sus “padres en sus días”), aunque en plenitud y en ausencia de mal.

La preocupación principal del texto es el destino del justo, y no tanto el modo en que se realice ese destino. Lo importante es subrayar que el justo gozará de felicidad y de plenitud. El texto, sin embargo, podría referirse a una resurrección que afecta también al elemento corporal.

I Henoc 51

En este pasaje del Libro de las Parábolas, la parte más tardía del Pentateuco, Henoc ha visto la fuente de la justicia, que es inagotable (48,1). Los justos se apoyan en el Hijo del Hombre, eternamente preexistente, como en un báculo, y que es “la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones” (48,4).

El Hijo del Hombre aparece como un mediador de salvación para los justos, como su esperanza más certera. Es el Elegido de Dios para revelar su justicia. Tendrá lugar, en efecto,

el triunfo definitivo de la justicia de Dios, que se proyecta escatológicamente: “en el día de la angustia se volverá contra los pecadores su propia maldad, y triunfarán los justos en el nombre del Señor de los espíritus. Y lo hará ver a otros para que se arrepientan y dejen la obra de sus manos; no tendrán gloria en el nombre del Señor de los espíritus, pero en su nombre serán salvos, y el Señor de los espíritus se compadecerá de ellos” (50, 1-3).

En el tiempo escatológico, lo que había recalado en el Sheol será devuelto, de manera que Dios elija a los justos y santos para la salvación definitiva:

“En esos días la tierra devolverá su depósito, el Sheol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe. Y él elegirá a los justos y santos de entre ellos, pues estará cerca el día en que éstos sean salvados (1-2). El Elegido en esos días se sentará sobre mi trono, y todos los arcanos de la sabiduría saldrán de su prudente boca, pues el Señor de los espíritus se los ha dado y lo ha ensalzado. En esos días danzarán los montes como cabritos y los collados retozarán como corderos hartos de leche, y todos se convertirán en ángeles en el cielo. Sus rostros brillarán de júbilo, pues en esos días el Elegido se habrá alzado y la tierra se alegrará; los justos morarán sobre ella y los elegidos por ella irán y andarán” (51, 1-5).

El pasaje presenta un evidente paralelo literario con Sal 114,4-6⁵⁴⁴, transmitiendo el simbolismo asociado al advenimiento de los tiempos escatológicos, en los que “la tierra devolverá su depósito”, consistente en los huesos de quienes en él moran. Esta mención constituye, para Sacchi, la primera referencia verdaderamente universal a la doctrina de la resurrección de los muertos: si en Dn 12 todavía cabía la duda de que la resurrección fuese parcial, destinada a muchos pero no a todos los que duermen en la tierra, en este fragmento del Libro de las Parábolas de Henoc se defiende una resurrección universal; la tierra devolverá su depósito, como también lo hará el Sheol, y se sobreentiende que este acontecimiento concierne a la totalidad del depósito⁵⁴⁵.

La resurrección comparece como un prolegómeno necesario al juicio final, pero afectará indistintamente a justos y a impíos. No sería de extrañar que cuando se escribieron las Parábolas de Henoc existiera ya una idea más o menos clara del alcance universal de la resurrección, en contraposición a pasajes más antiguos, donde esta creencia escatológica se encontraría aún en fase de formación.

⁵⁴⁴ “Los montes saltaron como carneros, las colinas como corderos. - ¿Qué te pasa, mar, que huyes? ¿A ti, Jordán, que te vuelves atrás? ¿A vosotros, montes, que saltáis como carneros? ¿Y a vosotras, colinas, como corderos?”

⁵⁴⁵ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 463.

I Henoc 91

El siguiente pasaje se sitúa al comienzo de la Epístola de Henoc:

“Caminad en justicia, hijos míos; ella os guiará por buenos caminos y os servirá de compañera. Pues sé que arreciarán las condiciones de violencia sobre la tierra, se cumplirá un gran castigo sobre ella, acabará toda iniquidad, será cortada de raíz y desaparecerá su fábrica entera. Pero nuevamente volverá la iniquidad a ser total sobre la tierra, y ésta contendrá toda acción inicua, toda violencia y culpa por segunda vez” (4-6).

El castigo definitivo vendrá cuando el grado de injusticia e iniquidad haya alcanzado su máximo:

“Pero, cuando crezca la iniquidad, el pecado, la blasfemia y la violencia en todas las acciones, y aumente la perversidad, la culpa y la impureza, vendrá el gran castigo del cielo contra todos éstos, y saldrá el Santo Señor con cólera y castigo para sentenciar a la tierra. En esos días será cortada la violencia de raíz, y las raíces de la iniquidad con las de la mentira serán aniquiladas de bajo el cielo. Todo será dado al fuego ardiente: las imágenes paganas y sus templos⁵⁴⁶. Los sacarán de toda la tierra, serán lanzados al castigo del fuego y perecerán en cólera y recio castigo eternos. **Se levantará el justo de su sueño, se alzaré la sabiduría, y les será otorgada (10)**. Entonces será desarraigada la iniquidad y los pecadores perecerán por la espada. De entre ellos, los blasfemos serán separados en todo lugar, y los que traman violencia e incurren en blasfemia perecerán por el hierro. Ahora os hablo, hijos míos, os muestro los caminos de justicia y os mostraré también los de la violencia, para que sepáis lo que ocurrirá. Oídme, hijos míos: id por senderos de justicia, no vayáis por caminos de violencia, pues eternamente perecen los que van por caminos de iniquidad” (7-19).

⁵⁴⁶ La temática de la destrucción escatológica de los ídolos aparece también en otros pasajes de la literatura del II Templo: Testamento de Moisés 10,7; Tobías 14,6; Libro de la Sabiduría 14,11; I Henoc 99,7-9. Cf. L.T. Stuckenbruck, *op. cit.* 179.

La exhortación a seguir la senda de la justicia remite, en último término, a la teología veterotestamentaria de las dos vías, y entronca con la tradición henóquica referente al destino divergente del justo y del impío. En el día en que se aniquilen la injusticia y la iniquidad, despertará el justo y perecerá el pecador: el destino del justo es, por tanto, despertar para la vida, mientras que el destino del impío es la desaparición. El camino de la iniquidad conduce a la muerte eterna, algo que se vuelve a sostener en 92, 3-5, antes del denominado “apocalipsis de las diez semanas”:

“Se levantará el justo del sueño, se levantará y andará por caminos de justicia, y todo su camino y andadura será en bien y clemencia eternos. Él será clemente con el justo, le dará rectitud eterna y poder; vivirá [el justo] en bondad y justicia y andará en luz eterna. El pecador perecerá en la tiniebla por la eternidad y no existirá desde ese día hasta la eternidad (3-5)”.

Existen, en consecuencia, dos destinos claramente diferenciados: el del justo, que lleva a la vida, y el del pecador, cuyo horizonte es la muerte eterna. La pervivencia queda reservada para el justo, y se asocia con la participación de la dicha divina en el espacio celeste. Dios conoce todas las acciones de los hombres, y ninguna se le escapa. Es así que en I Henoc 98, donde se exponen las desgracias que los insensatos y los pecadores habrán de padecer, leemos: “os juro, pecadores, por el Santo y Grande, que es notorio en los cielos el mal que habéis cometido y que ninguno de vuestros actos violentos está

encubierto ni oculto. No os ilusionéis en vuestro espíritu, ni digáis en vuestros corazones que no sabéis ni veis (que) todo pecado es anotado en el cielo, cada día, ante el Altísimo. Sabed ahora que toda la violencia que cometéis se anota cada día, hasta el momento de vuestro juicio” (98, 6-8). Los pecadores no disfrutarán de paz: “¡no tendrán paz, y de muerte súbita morirán!” (98, 16).

A juicio de É. Puech, la Epístola de Henoc afirma claramente las ideas de inmortalidad y de retribución individual post-mortem, y el pasaje de I Henoc 91, 6 constituye una mención expresa de la resurrección⁵⁴⁷. Esta conclusión parece a todas luces acertada si tenemos en cuenta que la expresión “se levantará el justo del sueño”, de 91,3, guarda estrecha relación con la temática del despertarse, asociada a la idea de resurrección individual (y no de restauración colectiva del pueblo) en Daniel: “muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: unos para vida eterna, otros para vergüenza, para ignominia eterna” (Dn 12,2).

El destino del justo es resucitar para gozar de la justicia. El pecador no resucita, sino que sencillamente perece, preso de una muerte definitiva. La resurrección no aparece aquí como una antesala del juicio, al contrario que en Daniel, y menos aún es una realidad común que habrán de experimentar justos e impíos antes de que se decida su final definitivo (cf. Dn 12,2), sino que parece constituir un destino reservado a los justos, una

⁵⁴⁷ Cf. É. Puech, *op. cit.* 114.

especie de premio divino, que contrasta con la desaparición súbita y radical de los impíos.

Resulta patente que cuando fue redactada la Epístola de Henoc, probablemente en el período asmoneo tardío⁵⁴⁸, la idea de resurrección estaba presente en las concepciones escatológicas de diversos grupos apocalípticos judíos, pero de ninguna manera se había alcanzado un consenso en torno a su relación precisa con la creencia en el juicio divino post-mortem. El significado de la resurrección no había sido aclarado por aquel entonces.

⁵⁴⁸ Cf. G.W. E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 149.

Pasajes de los Testamentos de los Doce Patriarcas

Los Testamentos de los Doce Patriarcas remiten al capítulo 49 del Libro del Génesis. G.W.E. Nickelsburg los incluye en la categoría de “exposición de la Sagrada Escritura de Israel”⁵⁴⁹.

La presencia de numerosas interpolaciones cristianas, también en los pasajes de naturaleza escatológica, hace extremadamente complicado establecer una datación precisa de los textos. Sin embargo, algunos investigadores han sugerido que tanto la temática como el lenguaje, y en particular las constantes referencias al “gozo” de los patriarcas, tienen como trasfondo la teología de Is 26,19, lo que enraizaría los Testamentos en el dinamismo escatológico del judaísmo del II

⁵⁴⁹ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature...*, *op. cit.* cap. 7.

Templo⁵⁵⁰, si bien es difícil alcanzar una mayor clarificación cronológica.

La escatología de los Testamentos ha despertado un gran interés entre los estudiosos. Sigue siendo una obra de referencia el trabajo de A. Hultgard, quien establece cuatro características comunes a los pasajes escatológicos:

1) Una fórmula introductoria, mediante la cual “el patriarca hace saber de dónde recibe el conocimiento de lo que sucederá a sus descendientes”⁵⁵¹.

2) Una descripción de los pecados futuros en que incurrirá la descendencia.

3) Una predicción sobre el castigo que aguarda a los descendientes.

4) Finalmente, una serie de promesas referentes a la salvación y a la restauración.

Este esquema sintético que propone Hultgard se halla en numerosos fragmentos, como Testamento de Leví 14-15, 16; Testamento de Judá 23; Testamento de Zabulón 9, 5-8;

⁵⁵⁰ Cf. J. H. Charlesworth (ed.), *Resurrection...*, *op. cit.* 89.

⁵⁵¹ A. Hultgard, *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: “Interprétation des textes”, Uppsala [Universitet], Estocolmo 1977, 82.

Testamento de Daniel 5,4-9; Testamento de Neftalí 4; Testamento de Aser 7,2-27 o Testamento de Benjamín 9,1-2.

Los grandes temas teológicos tratados por los Testamentos de los Doce Patriarcas son la unidad reencontrada de Israel (cf. Testamento de Benjamín 10, 11-11,2), la figura del Mesías (desde la óptica de una esperanza en el restablecimiento de la realeza davídica que late, como trasfondo, en el Testamento, y en particular en las perícopas de Testamento de Judá 24 y Testamento de José 19), y la temática de la resurrección y del juicio, aunque en este punto es preciso señalar que la yuxtaposición de motivos y elementos hace sospechar que se han producido numerosas adiciones posteriores⁵⁵².

⁵⁵² Cf. *op. cit.* 203.230.

Testamento de Simeón

El Testamento de Simeón incluye un variado elenco de exhortaciones a la virtud y a la rectitud de corazón:

“Hijos míos, haced virtuosos vuestros corazones ante el Señor, enderezad vuestros caminos ante los seres humanos y hallaréis gracia ante Dios y los hombres” (5,2).

El resultado de la adopción de una vida éticamente recta es el advenimiento de la salvación:

“Pero si erradicáis de vosotros la envidia y la dureza de corazón, florecerán como una rosa mis huesos en Israel (...). Entonces Sem será cubierto de gloria, porque el Señor Dios, el grande de Israel, aparecerá sobre la tierra [como un hombre] salvando por sí mismo a Adán. Todos los espíritus del error

serán pisoteados, y los seres humanos reinarán sobre los malos espíritus. **Entonces resucitaré con alegría y alabaré al Altísimo por sus maravillas (7)⁵⁵³** (6,2.5-7).

La resurrección del patriarca, que le capacita para poder alabar a Dios, emerge como una consecuencia del comportamiento ético recto. Una vez se haya erradicado el mal y hayan sido vencidos los enemigos tradicionales de Israel (que en el capítulo sexto experimentan una proyección escatológica⁵⁵⁴), advendrá la resurrección. Sem es glorificado gracias a la llegada de Dios, y a través de él se hace extensible la salvación del Señor.

La temática del gozo escatológico, por su parte, es común a otras secciones de los Testamentos de los Doce Patriarcas: Testamento de Leví 18,5; Testamento de Judá 25,5; Testamento de Neftalí 6,10 y Testamento de Benjamín 10,6.

⁵⁵³ K.M. Woschitz, *op. cit.* 350, considera el versículo 6,7 una adición cristiana, aunque lo cierto es que parece que la auténtica interpolación viene al final del versículo [*den Gott hat einen Leib angenommen und hat, mit den Menschen essend, die Menschen erlöst*], y no en la frase “*Dann werde ich mit Frohlocken auferstehen und werde den Höchsten wegen seiner Wundertaten preisen*”, porque de hecho una afirmación semejante no entraría en contradicción con planteamientos similares sobre la resurrección en otros testamentos, como Testamento de Benjamín 10,6-7. De lo contrario, todas las referencias a la resurrección de los patriarcas podrían ser juzgadas como interpolaciones cristianas.

⁵⁵⁴ Cf. A. Hultgard, *L'Eschatologie...*, *op. cit.* 252.

Con todo, no es fácil entender el significado exacto de “la resurrección del patriarca”. Podría constituir una resurrección individual propiamente dicha, en el sentido de una vuelta a la vida del patriarca muerto o, por el contrario, podría tratarse más bien de una vuelta a la vida en la descendencia, en consonancia con la óptica tradicional de la religiosidad israelita, que primaba una especie de “resurrección social en el tiempo”. La inserción de la temática de la resurrección en el contexto de los patriarcas de Israel sugiere, de un modo u otro, una dimensión colectiva. Las resonancias de las doce tribus son insoslayables, pese a que la insistencia en que será el propio patriarca, a título propio, quien resucite cuando se haya erradicado la iniquidad parece aludir también a la perspectiva individual. Se trataría de una yuxtaposición de planos (colectivo e individual) que no es extraña ni a la literatura bíblica (por ejemplo en el binomio Jacob/ Israel⁵⁵⁵) ni a la literatura intertestamentaria.

⁵⁵⁵ Cf. J.D. Levenson, *Resurrection...*, *op. cit.* 24.

Testamento de Benjamín

El Testamento de Benjamín contiene una serie de admoniciones prácticas, de naturaleza moral, que Benjamín habría dirigido a sus hijos, exhortándoles a guardar fielmente los mandamientos del Señor (3, 1) y a seguir el ideal de varón bueno⁵⁵⁶.

Prosigue explicando cómo la mente del hombre bueno está alejada del influjo de Beliar, el demonio (6,1), no se complace en la voluptuosidad y no causa tristeza al prójimo, estando alejada de toda doblez, “pues sabe que en todo lo que

⁵⁵⁶ El varón bueno “no tiene ojos tenebrosos, pues siente misericordia de todos, aunque sean pecadores. Aunque tramen algo malo contra él, vence al mal obrando el bien, protegido por la bondad; y a los justos ama como a sí mismo” (4,2-4).

obra, habla o mira el Señor vigila su alma. Mantiene pura su mente para no ser condenado por Dios o los hombres” (6,6-7).

Los consejos sobre comportamientos específicos dan lugar, a partir del capítulo noveno, a un discurso nítidamente escatológico: “el templo de Dos se ubicará en vuestra heredad [y este último será más glorioso que el primero]; allí se congregarán las doce tribus y todos los pueblos” (9, 2). A continuación aparecen unos versículos, 9,3-5, que, a juicio de muchos autores⁵⁵⁷ constituyen una interpolación cristiana. Posteriormente se recuperan las palabras del autor original en la perspectiva escatológica a la que hemos hecho referencia:

“Cuando José estaba en Egipto, deseaba ver su rostro y todo su porte y figura. Gracias a las plegarias de mi padre Jacob lo vi, despierto durante el día, según era él totalmente. Sabed, hijos míos, que me estoy muriendo. Que cada uno trate con verdad y justicia a su prójimo. Obrad fielmente y guardad la ley del Señor y sus mandamientos. En vez de herencia, os lego estas enseñanzas. Transmitidlas a vuestros hijos para que las mantengan por siempre, pues esto hicieron también Abraham, Isaac y Jacob. Todas estas cosas fueron las que ellos nos dieron en herencia, ordenándonos así: guardad los mandamientos del Señor hasta que él revele su salvación a todas las naciones. **Entonces veréis a Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces**

⁵⁵⁷ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. V, 156. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. I, 827 escribe: “perhaps the most explicit of all the Christian interpolations”.

resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu (6-7) [y adoraremos al Rey de los cielos, que aparecerá sobre la tierra en la humilde forma de un ser humano. Cuantos en la tierra hayan creído en su persona se alegrarán con él]. **Entonces resucitarán todos, unos para la gloria, otros para la deshonra. Juzgará el Señor, en primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas**, [ya que no creyeron en Dios, que se había mostrado en carne como Salvador]. **Entonces juzgará también a las gentes (8-9)**, [a cuantas no creyeron en él aparecido sobre la tierra]. Por medio de los gentiles elegidos reprobará a Israel, como le ocurrió a Esau por los madianitas, quienes permitieron que se convirtieran en hermanos suyos por su fornicación e idolatría. Por ello se apartó de Dios. Así, pues, hijos míos, formad parte de los que temen al Señor. **Pero vosotros, si procedéis con santidad ante el Señor, volveréis a habitar conmigo en esperanza, y todo Israel se congregará ante el Señor (11)**” (10, 1-11).

La versión armenia del pasaje 10,7-8 también mantiene una connotación universalista:

“Entonces también nosotros resucitaremos, cada uno sobre su propia tribu, y adoraremos al rey celestial. Entonces todos seremos transformados, algunos a la gloria y algunos a la vergüenza, porque el Señor juzga a Israel primero por la injusticia que ha cometido”⁵⁵⁸.

⁵⁵⁸ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 154. Frente a P. Volz, para quien en esta versión de Testamento de Benjamín 10,8 no se habla de una resurrección

El pasaje da a entender que la resurrección se refiere a todos los hijos de Jacob, “cada uno en su tribu”, y que esta resurrección presentará dos orientaciones posibles: para la gloria o para la deshonra, en el sentido de un prelude al juicio en el que se decidirá el destino final del individuo. Se vislumbra la esperanza en un Israel congregado escatológicamente ante el Señor, objeto de una restauración definitiva. Para É. Puech, podría tratarse de una interpretación de Dn 12,12, y contendría una de las primeras, sino la primera, expresión de la resurrección universal⁵⁵⁹, porque se dice explícitamente que todos resucitarán.

Sin embargo, la naturaleza de la resurrección a la que se refiere el Testamento de Benjamín no está tan clara, y no sabemos si la resurrección es exclusiva de los hijos de Israel, o si se trata de una resurrección verdaderamente universal. El contexto, que tiene como trasfondo la restauración de Israel, hace difícil afirmar si la resurrección es universal o sólo parcial y etnocéntrica, o si Israel resucitará primero y después todas las naciones: “el texto no precisa si esta resurrección es universal, y si comprende también a las naciones mencionadas en el versículo noveno”⁵⁶⁰, pero es interesante advertir, con Hultgard,

universal, ya que en el texto se dice “nosotros” (lo que sugeriría un enfoque más reducido), Schaper señala que el “nosotros” no es exclusivo de los patriarcas, ya que se ha producido un cambio en la temática del texto (cf. *op. cit.* 155). Así, la interpretación universalista de Nickelsburg (cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 142) sería preferible.

⁵⁵⁹ Cf. É. Puech, *op. cit.* 123.

⁵⁶⁰ Cf. A. Hultgard, *op. cit.* 233.

que la oposición entre el justo y el impío no se deduce ya, necesariamente, de la dialéctica entre Israel y los pueblos gentiles. Ha tenido lugar una ampliación del horizonte teológico e incluso una “des-israelitización”, que se ilustra mostrando la virtud de los madianitas en la versión armenia de este Testamento, más próxima a la original que la versión griega⁵⁶¹.

Testamento de Judá

Al igual que en otros testamentos, el Testamento de Judá incluye un amplio elenco de consejos morales de Judá a sus hijos relativos a asuntos variados (la fornicación, el amor al dinero...), y como en el caso del Testamento de Aser existe también una clara referencia a la teología de las dos vías⁵⁶².

⁵⁶¹ *Op. cit.* 234.

⁵⁶² “Sabed, pues, hijos míos, que dos espíritus tienen su asiento en el hombre; el de la verdad y el del error. En medio de ellos se halla el espíritu intelectual de la mente y se inclina adonde quiere. Las obras de la verdad y las del error están escritas sobre el pecho del hombre, y el Señor conoce cada una de ellas. No hay momento en que puedan pasar inadvertidas las obras humanas porque están grabadas ante el Señor sobre el pecho, en sus huesos. El espíritu de la verdad da testimonio de todo lo bueno y acusa de lo malo. El pecador queda envuelto por el fuego de su propio corazón y no puede levantar su rostro hacia el Juez” (20, 1-5).

A partir del capítulo 22 encontramos un discurso de tono escatológico:

“Mi reino acabará entre gentes extrañas, hasta que venga la salvación de Israel, [hasta la venida del Dios justo], para que Jacob [y todos los pueblos] puedan descansar en paz. Él guardará la fortaleza de mi reino para siempre, pues el Señor me juró solemnemente que permanecería la realeza de mi descendencia en todo momento, por siempre” (22, 1-3).

“Después de esto se levantará en paz un astro de la estirpe de Jacob [y surgirá un hombre de mi semilla como sol justo, caminando junto con los hijos de los hombres en humildad y justicia, y no se hallará en él ningún pecado. Los cielos se abrirán sobre él para verter las bendiciones del Espíritu del Padre Santo. Él mismo derramará también el espíritu de gracia sobre vosotros. Seréis sus hijos en la verdad y caminaréis por el sendero de sus preceptos, los primeros y los últimos. Éste es el retoño del Dios Altísimo y la fuente misma para vida de todo ser humano [εἰς ζωὴν πασηῆ σαρκος]. Brillará entonces el cetro de mi reino, y de vuestra raíz nacerá un tallo. En él surgirá un báculo justo para los gentiles, para hacer justicia y salvar a cuantos invoquen al Señor” (24,1-6)

“Luego, **volverán a la vida Abrahán, Isaac y Jacob (25,1)**; y mis hermanos y yo seremos jefes de nuestras tribus en Israel: Leví, el primero; el sexto, Isacar, y así, sucesivamente, todos. El Señor bendecirá a Leví; el ángel de la faz, a mí; las

potestades gloriosas, a Simeón; el cielo, a Rubén; a Isacar, la tierra; el mar, a Zabulón; las montañas, a José; la tienda, a Benjamín; las luminarias del cielo, a Dan; las delicias, a Neftalí; el sol, a Gad; los olivos, a Aser.

Habrá un solo pueblo del Señor y una lengua;
no existirá ya el espíritu engañoso de Beliar,
porque será arrojado al fuego para siempre jamás.

Los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo (4a)⁵⁶³,

Y los que hayan vivido en pobreza por el Señor se enriquecerán;

Los necesitados se hartarán;
Se fortalecerán los débiles,

Y los muertos por el Señor se despertarán para la vida (4b).

Los ciervos de Jacob correrán con gozo.
Y las águilas de Israel volarán con alegría;
[los impíos se lamentarán; gemirán los pecadores],
y todos los pueblos alabarán al Señor por siempre”
(25, 1-5)

⁵⁶³ οι εν λυπη τελευτησαμτες αναστησονται εν χαρα.

“Guardad, pues, hijos míos, toda la ley del Señor, porque hay una esperanza para todos los que hacen rectos sus caminos” (26, 1).

En 24, 4-6 se ha anunciado la aparición del Mesías davídico. Como señala Hultgard, la creencia en que habrá una sola lengua guarda resonancias con la apocalíptica irania⁵⁶⁴, y la victoria definitiva sobre el jefe del mal “es un elemento significativo de las creencias escatológicas del judaísmo post-exílico”⁵⁶⁵, presente también en Jubileos 23 y en Qumrán (cf. 1QM XVII, 5-6).

Los temas del Testamento de Judá 25 (Yahvé como dador de vida, la reunión de Israel, el exterminio del mal, la salvación del justo y el castigo del impío, la plenitud y el gozo escatológico y la glorificación de Yahvé por las naciones) encuentran, a juicio de Hultgard, paralelos en Sal 22,26-32 y I Henoc 10, que incluyen la imagería de la presencia de todas las naciones ante la soberanía absoluta de Dios, si bien la asociación del poder de Yahvé con la resurrección de los muertos es exclusiva del Testamento de Judá, lo cual, en cualquier caso, no constituiría razón suficiente para defender una datación tardía del texto⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ *Op. cit.* 240.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Op. cit.* 246.

Lo cierto es que la doctrina de la resurrección está aquí estrechamente ligada a la restauración de Israel como pueblo y, para Nickelsburg, responde a un contexto de persecución religiosa en el que la resurrección garantiza que el cumplimiento de la Ley del Señor, a la larga, lleve a la vida (se trataría, en suma, de una resurrección negativa o funcional)⁵⁶⁷. Las dimensiones colectiva e individual, de *restauratio* y *resurrectio*, quedan vinculadas, pero no parece afirmarse una resurrección universal: la resurrección afectará a los que han muerto “en la tristeza” o hayan muerto “por el Señor”, probablemente una metáfora del justo sufriente que muere fiel a Dios. La resurrección viene a ser el premio de los justos, la puerta hacia la alegría definitiva, y parece incluir la dimensión corporal (si en Dn 12,2 “los que duermen” son los muertos, en Testamento de Judá 25,4 esos muertos “despiertan” para la vida).

A la hora de proponer conclusiones en torno a la idea de resurrección en los Testamentos de los Doce Patriarcas conviene, nuevamente, remitirse a los resultados de la pormenorizada investigación de A. Hultgard, quien hace notar que los textos son imprecisos a la hora de decir si la resurrección es o no universal: “en los Testamentos no se indica una resurrección de los paganos, aunque su participación en el acontecimiento escatológico viene testimoniada en Judá 25 y Benjamín 10. Es verosímil que el autor pensase sólo en los individuos de las naciones que vivirían en la era escatológica”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁷ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 36.

⁵⁶⁸ A. Hultgard, *L'Eschatologie...*, *op. cit.* 261.

Lo extraño es que la idea de resurrección, que no es objeto de un tratamiento específico y sistemático, parece surgir como un concepto perfectamente asumido y aceptado, sin que suscite problemas teológicos particulares y como si no supusiese una ruptura con las esperanzas tradicionales de Israel. También hay que reseñar la importancia atribuida en los Testamentos al orden en la resurrección: existe una preeminencia en la resurrección, porque primero afectará a los patriarcas veterotestamentarios (Henoc, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob...), luego a los doce patriarcas, hijos de Jacob, y finalmente a Israel como colectividad. Este orden en la resurrección está también presente en la escatología irania, lo que permite a Hultgard sostener que, probablemente, los Testamentos hayan estado influenciados por las creencias de esa región⁵⁶⁹.

Por otra parte, y aunque en el Testamento de Benjamín parece hablarse de una resurrección universal, en los restantes textos la resurrección se concibe como una realidad escatológica exclusiva del justo a los ojos del Señor, que le capacita para el gozo eterno bajo la soberanía divina. De hecho, É. Puech considera que las concepciones escatológicas de los Testamentos son demasiado vagas: hay, sí, una fe en la resurrección, pero poco precisa, y en todo caso la resurrección no sería universal, sino circunscrita a los justos de Israel: “los Testamentos no presentan una concepción unificada de la vida futura”⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Cf. *op. cit.* 267.

⁵⁷⁰ Cf. É. Puech, *op. cit.* 129.

Testamento de Abraham

La datación más generalizada del Testamento de Abraham lo sitúa entre los siglos I a.C. y I d.C. Esta obra describe los últimos momentos de la vida del patriarca bíblica quien, antes de morir, emprende un viaje de naturaleza apocalíptica en el que recibe una serie de revelaciones sobre el destino de las almas y el juicio divino. Abraham, figura del hombre justo por antonomasia, disfrutará de un final gozoso de la vida⁵⁷¹.

En la recensión B (recensión griega corta)⁵⁷², capítulo séptimo, del Testamento, que Cavallin no incluye en su lista de

⁵⁷¹ Para un comentario crítico al texto del Testamento de Abraham, cf. D.C. Allison, *Testament of Abraham*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2003.

⁵⁷² En la recensión A el juicio se describe de la siguiente forma:

textos referentes a la resurrección de los muertos⁵⁷³, leemos en el texto griego que Abraham “**será elevado**” (αναλαμβάνεσαι) a los cielos, mientras que su cuerpo permanecerá en la tierra hasta que pasen 7,000 siglos; luego

“¿Ves, santísimo y justo Abrahán, al temible varón que está sentado en el trono? Es hijo de Adán, el primer creado, y se llama Abel, a quien dio muerte el malvado Caín. Está aquí sentado para juzgar a toda la creación y examinar a justos y pecadores, pues dijo Dios: ‘Yo no os juzgo, sino que todo hombre por un hombre será juzgado’. Por esta razón le dio autoridad para juzgar al mundo hasta su venida grande y gloriosa. Es entonces, justísimo Abrahán, cuando tendrán lugar juicio y recompensa definitivos, eternos e irrevocables, que ningún otro puede impugnar. Como todo hombre desciende del primer creado, por eso aquí son juzgados primero por su hijo, y en la segunda venida todo cuanto respira y toda criatura serán juzgados por las doce tribus de Israel. Pero la tercera vez todo hombre será juzgado por el Soberano Dios de todos, e inmediatamente después de aquel juicio el final está próximo y la sentencia es terrible no hay nadie que se libre. En consecuencia, por medio de tres tribunales tiene lugar el juicio del mundo y la retribución. Por eso ninguna causa es firme definitivamente basándose en uno o dos testigos, sino que sobre tres testigos se basará toda causa. Y los dos ángeles, presentes a derecha e izquierda, registran los pecados y las acciones justas: el ángel de la derecha anota las acciones justas, y el de la izquierda, los pecados. En cuanto al ángel de aspecto solar que sostiene la balanza en su mano, es el arcángel Doquier, el justo pesador que pondera los pecados y las acciones justas según la justicia de Dios. El ángel flamígero e implacable que empuña el fuego es el arcángel Piruel, que tiene poder sobre el fuego y mediante fuego somete a prueba las obras de los hombres: si el fuego consume la obra de alguien, al momento le prende el ángel del juicio y le lleva al lugar de los pecadores, amarguísimo cáliz; pero si el fuego prueba la obra de alguien y la deja intacta, éste es declarado justo, le toma el ángel de la justicia y le remonta a la heredad de los justos para ser salvado. Y así, justo Abrahán, todo absolutamente es probado por fuego y balanza” (13, 2-14).

⁵⁷³ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 96.

Salmo de Salomón 3

La perdición del pecador es para siempre, (11)
de él no se acordará Dios cuando visite a los justos,
Ésta es la suerte del pecador para siempre.

**Mas los que son fieles al Señor resucitarán (12)
para la vida eterna.**

Su vida, en la luz del Señor, no cesará nunca⁵⁷⁶.

Los salmos de Salomón datan de la primera mitad del siglo I a.C., y en ellos late la teología de un Mesías guerrero que liberará a Israel de la opresión político-social que padece. El

⁵⁷⁶αυτη η μερις των αμαρτωλων εις τον αιωνα οι δε φοβουμενοι τον κυριον αναστησονται εις ζωην αιωνιον και η ζωη αυτων εν φωτι κυριου ουκ εκλειπει ετι.

trasfondo histórico es, con toda probabilidad, el de la conquista romana de Judea, que culmina con la llega de Pompeyo a Jerusalén el año 63 a.C.⁵⁷⁷.

En este salmo se afirma con claridad la existencia de destinos distintos para el impío y el justo: mientras que el primero tiene como horizonte la perdición eterna, el justo resucitará para la vida eterna (αναστησονται εις ζωην αιωνιον). Nickelsburg considera que la mención de la idea de resurrección es originaria y auténtica del Salmo, lo que significaría, por tanto, que en los círculos en los que se produjo esta obra se aceptaba la creencia en la resurrección como un lugar teológico común⁵⁷⁸. Sacchi mantiene la opinión contraria, y piensa que el versículo 12 es una interpolación⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* cap. 5. Aunque H.C. Kim sitúa los Salmos de Salomón en el contexto inmediatamente posterior a la revuelta contra Antíoco IV (cf. *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*, Hermit Kingdom Press, Highland Park NJ 2008), la tesis más aceptada los retrasa hasta el siglo I a.C. (cf. R. B. Wright, *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, T and T Clark, Nueva York 2007). La esperanza en la venida de un Mesías guerrero se habría agudizado con la invasión romana. De hecho, semejante expectativa no habría tenido tanto sentido después de la victoria contra Antíoco IV y del goce de una relativa independencia política y religiosa bajo el reinado de los asmoneos, abortada por la entrada en escena del Imperio Romano.

⁵⁷⁸ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 167.

⁵⁷⁹ Cf. P. Sacchi, *Historia...* 463.

En cualquier caso, el versículo 12 no constituye una alusión a la resurrección en sentido universal ya que, fuese originaria del texto o una adición posterior, esta realidad escatológica parece reservada a los justos, a los fieles al Señor, y por el contexto nacionalista de los Salmos cabe sospechar que también quedará circunscrita a los justos de Israel. En el Salmo 3 subyace la preocupación por el horizonte que le aguarda al justo, al que Dios no puede abandonar en ningún momento.

Libro de las Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón)

El Libro de las Antigüedades Bíblicas contiene en sesenta y cinco capítulos la historia bíblica desde el primer hombre hasta la muerte del rey Saúl. El texto nos ha llegado en latín y es de autoría desconocida, pero puede suponerse un original hebreo de fecha desconocida, aunque aparentemente anterior al año 70 d.C.⁵⁸⁰

Probablemente escrito en Palestina, la familiaridad del autor con el mundo pagano y con la cultura popular helenista hace pensar que vivía cerca de una ciudad griega, quizás en Galilea, dada la frecuente alusión a prácticas de naturaleza

⁵⁸⁰ Cf. A. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Brill, Leiden-Boston 1996, vol. I 195.

supersticiosa que, según los testimonios que poseemos, eran abundantes en esta región⁵⁸¹.

En el capítulo tercero, dedicado a Noé y el diluvio, leemos:

“No volveré a maldecir la tierra por causa del hombre, porque el corazón del hombre es insensato desde su juventud. Por eso no volveré a destruir a los vivientes como acabo de hacerlo (...). **Pero, cuando se cumplan los años del mundo, cesará la luz y se extinguirán las sombras; entonces daré vida a los muertos y alzaré de la tierra a los que duermen (*et vivificabo mortuos et erigam durmientes de terra*). El infierno devolverá lo que debe; la perdición restituirá su depósito (*et reddet infernus debitum suum, et perditio restituet paratecem suma*), para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones, hasta que juzgue entre el alma y la carne. Entonces el mundo reposará, la muerte se extinguirá y el infierno cerrará sus fauces. La tierra no carecerá de frutos ni será estéril para los que habitan en ella; no se manchará nadie que haya sido justificado por mí. Habrá una tierra y un cielo distintos, una morada eterna” (3, 9-10).**

En este pasaje tiene lugar una mención nítida de la idea de resurrección: los que duermen en la tierra (que remite a Dn

⁵⁸¹ Cf. *op. cit.* 210-211.

12, 2) serán levantados por el poder de Dios. El infierno no aparece aquí como un lugar de condenación, sino como el espacio de los muertos, sin una connotación negativa. La resurrección emerge como un prolegómeno necesario para que se realice el juicio divino. Todo ello acontecerá al final de los tiempos, “cuando se cumplan los años del mundo”, en el futuro escatológico, y surgirá un mundo en paz, sin la amenaza de la muerte o del infierno. Más adelante, en 19,13, leemos que cuando se aproxime el final escatológico, los días se acortarán (*et breviabuntur*⁵⁸²): esta aceleración en el ritmo de los tiempos tiene como objetivo facilitar que se despierten los que duermen.

En palabras de É. Puech, “separación del alma y del cuerpo en la muerte según la antropología semítica, estado intermedio diferente para los justos y los impíos en los receptáculos de las almas, resurrección corporal de los justos transformados a la luz, en el tiempo de la visita, un cielo y una tierra renovados así como una ‘segunda’ muerte para los impíos sin que se precise claramente su resurrección para el juicio, tales

⁵⁸² Cf. A. Jacobson, *op. cit.*, vol. II 645. Se encuentran paralelos de este acortamiento de los días finales en II Baruc 20,1.83, 1, así como en el Nuevo Testamento. En Mc 13,20 leemos:

“Y de no acortar el Señor esos días, no se salvaría nadie; sin embargo, ha acortado los días en atención a los elegidos, que él se eligió (και ει μη εκολοβωσεν κυριος τας ημερας, ουκ αν εσωθη πασα σαρχ αλλα δια τους εκλεκτους ους εξελεξατο εκολοβωσεν τας ημερας”).

parecen ser los puntos clave de la escatología del Pseudo-Filón, que se inscribe así en la línea de I Henoc 22 y Dn 12”⁵⁸³.

No hay razones para negar, en cualquier caso, que el Pseudo-Filón defiende la resurrección también para el impío como antesala del juicio, ya que se dice que “el infierno devolverá lo que debe (...) para que yo retribuya a cada uno según sus obras y según el fruto de sus acciones”. La resurrección es necesaria para que Dios haga justicia, aunque también puede suponerse que quien ha sido juzgado como impío simplemente caerá preso de la aniquilación o de la destrucción, pues en ese mundo nuevo el infierno ha cerrado sus fauces.

La resurrección se asocia a una renovación de la creación. Se habla explícitamente de la extinción de la muerte (“el infierno cerrará sus fauces”, siendo el infierno el lugar de los muertos). El mundo alcanzará un estado de paz y de plenitud.

Surge el interrogante de si es legítimo hablar en términos de “escatología intermedia” en el Pseudo-Filón. Este pasaje guarda resonancias con la presentación de las distintas moradas para justos e impíos en el Libro de los Vigilantes, dentro del ciclo henóquico. El infierno parece concebirse como el lugar intermedio al que van los muertos a la espera de la resurrección y del juicio. De ser así, en el Pseudo-Filón la resurrección (probablemente universal) quedaría enmarcada dentro de una

⁵⁸³ É. Puech, *op. cit.* 135.

escatología sumamente completa, que abarca tanto el aspecto intermedio, como el aspecto final o de consumación del mundo y de la historia. Frente a menciones ocasionales y poco sistemáticas de otros textos de la literatura intertestamentaria, el Libro de las Antigüedades Bíblicas habría asumido un esquema escatológico global, que se hará aún más explícito en obras posteriores a la destrucción de Jerusalén como II Baruc o IV Esdras. Con todo, este punto no está claro. En lugar de una escatología intermedia podría concebirse una especie de “ruptura” entre la muerte y la consumación escatológica final, sin imaginar una “espera” de los muertos hasta el advenimiento de la resurrección⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ Para un estudio detallado de la teología del Pseudo-Filón, cf. A. de la Fuente Adanes, “La vida después de la muerte según las ‘Antigüedades Bíblicas’ del Pseudo-Filón”, en C. Basevi – G. Aranda – J. Chapa (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 423-433.

II Baruc

El segundo libro de Baruc, también llamado “Baruc sirio”, debió de ser escrito con posterioridad a la destrucción del Templo de Jerusalén por las tropas romanas el año 70, y seguramente date de principios del siglo II d.C.⁵⁸⁵.

El texto en siríaco nos ha llegado a través de un manuscrito de los siglos VI o VII que se conserva en la *Bibliotheca Ambrosiana* de Milán, aunque parece una traducción del griego, tal y como vendría confirmado por un fragmento descubierto entre los *Oxyrhynchus Papyri*. En cualquier caso, la versión originaria tuvo que ser escrita en hebreo, algo que

⁵⁸⁵ Utilizamos la traducción de A.F.J. Klijn en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* 517-559.

corroboran los numerosos paralelos existentes entre II Baruc y otros textos hebreos y arameos⁵⁸⁶.

El contenido de II Baruc procede de la siguiente manera:

- 1) Destrucción de Jerusalén por los babilonios.
- 2) Baruc expresa su lamento a Dios.
- 3) Se anuncian doce desastres antes de la llegada del Ungido y de la resurrección de los muertos.
- 4) Baruc experimenta una visión en el Sanctasanctorum.
- 5) Baruc habla sobre el juicio de Dios.
- 6) Baruc se pregunta por el estado de los justos después de la resurrección.
- 7) Visión de la nube.
- 8) Baruc da gracias a Dios.
- 9) Carta a las nueve tribus y media de la Diáspora con una exhortación a cumplir los mandamientos de Dios.

La referencia a la resurrección de los muertos de II Baruc 30 se relaciona con la llegada del Mesías, del Ungido de Dios.

⁵⁸⁶ Para una edición crítica bilingüe inglés-siríaco del texto de II Baruc, con los fragmentos griegos y latinos, cf. D.M. Gurtner, *Second Baruch: a Critical Edition of the Syriac Text: with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T and T Clark, Nueva York 2009.

Para Cavallin, “la comparación con los capítulos 50-51 hace más probable que el autor del capítulo 30 estuviese hablando de la resurrección del cuerpo”⁵⁸⁷ y no sólo de la resurrección del alma:

“Y ocurrirá después de estas cosas, cuando el tiempo de la aparición del Ungido se haya cumplido y regrese en gloria (1), que entonces todos los que duermen en su esperanza resucitarán. Y en ese tiempo sucederá que que aquellos tesoros en los que se guardó el número de las almas de los justos se abrirán, y saldrán y las multitudes de las almas aparecerán juntas, en asamblea, de una mente. Y los primeros se deleitarán y los últimos no estarán tristes (2). Porque conocen que ha llegado el tiempo del que se ha dicho que es el final de los tiempos. Pero las almas de los impíos se perderán en su mayoría cuando vean estas cosas. Porque saben que han llegado su tormento y sus perdiciones” (II Baruc 30, 1-5).

En los capítulos 49-51 tiene lugar uno de los tratamientos más explícitos y completos de la temática del estado de los resucitados, que ofrece un grado de concreción aún mayor que el de San Pablo en I Co 15. Así, en el capítulo 49 leemos:

“Pero te pregunto, más aún, oh Poderoso; y pediré gracia de Aquél que creó todas las cosas. **¿Bajo qué forma**

⁵⁸⁷ H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 87.

vivirán los vivos en tu día? ¿O cómo permanecerá su esplendor que será después de eso? ¿Acaso tomarán de nuevo esta forma presente, y se pondrán las cadenas de los miembros que están en el mal y por los cuales se realizan males? ¿O quizás cambiarás Tú estas cosas que han existido en el mundo, así como el mundo mismo? (2-3)”

Y en el capítulo 50:

“Me respondió y dijo:

-Escucha, Baruc, esta palabra y escríbe todo lo que vas a escuchar en la memoria de tu corazón. **Porque la tierra, por supuesto, devolverá a los muertos en ese tiempo; ahora los recibe para guardarlos, sin cambiar nada de su forma. Pero de la misma manera que los ha recibido así los devolverá. Y como se lo he entregado así los resucitará. Porque entonces hará falta mostrar a los vivos que los muertos vuelven a vivir, y que los que se fueron han regresado. Y será así cuando se hayan reconocido entre sí, los que se conocen los unos a los otros en ese momento, y entonces mi juicio será firme (2-3), y vendrán las cosas de las que se ha hablado antes”.**

Estas consideraciones prosiguen en el capítulo 51:

“Y ocurrirá cuando pase este día que ha sido señalado que tanto la forma de los que han sido encontrados culpables

como la gloria de los que se ha probado que son justos cambiarán. **Porque la forma de los que ahora actúan maliciosamente se hará más mala aún de lo que es ahora para que sufran tormento. También, en lo que concierne a la gloria de los que se ha probado que son justos por mi ley, los que poseyeron inteligencia en vida y los que plantaron la raíz de la sabiduría en su corazón –entonces su esplendor será glorificado por medio de transformaciones, y la forma de su cara se transformará en la luz de su belleza para que puedan adquirir y recibir el mundo inmortal que se les ha prometido (2-3).** Por tanto, y sobre todo aquéllos que entonces vendrán, estarán tristes porque despreciaron mi Ley, y taparon sus oídos no sea que escuchasen sabiduría y recibiesen inteligencia. Cuando vean, así, que aquéllos sobre los que ahora están exaltados entonces estarán más exaltados y glorificados que ellos, **entonces éstos y aquéllos cambiarán, éstos al esplendor de los ángeles y aquéllos a alarmantes visiones y horribles formas; y se perderán todavía más (5).** Porque primero verán y luego se irán para recibir tormento.

Sin embargo, surgirán milagros a su tiempo para los que se salvan por sus obras y para quienes la Ley es ahora una esperanza, y la inteligencia, la expectación y la sabiduría una confianza. **Porque entonces verán el mundo que ahora les es invisible, y verán un tiempo que ahora les está escondido. Y el tiempo no les volverá a hacer viejos. Porque vivirán en las alturas de ese mundo y serán como los ángeles e iguales a las estrellas. Y adoptarán cualquier**

forma que deseen, de belleza a encanto, y de luz al esplendor de la gloria. Porque se extenderán para ellos los límites de mi Paraíso, y se les mostrará la belleza de la majestad de los vivientes bajo el trono, y todas las huestes de ángeles, los que ahora se rigen por mi palabra a menos que se muestren, los que se guían por mi mandamiento, para que puedan permanecer en su sitio hasta que llegue su venida. Y la excelencia de los justos será entonces mayor que la de los ángeles. Porque los primeros recibirán a los últimos, a los que esperaban; y los últimos a los que habían oído que se habían marchado. Porque han sido salvados de este mundo de aflicción y han dejado la carga de las angustias (8-14). ¿A causa de qué hombres perdieron su vida y por qué han cambiado su alma los que están en la tierra? Porque en un momento escogieron para sí el tiempo que no puede pasar sin aflicciones. Y escogieron para sí el tiempo cuyo final está repleto de lamentos y males. Y han rechazado el mundo que no hace más viejos a los que a él llegan. Y han rechazado el tiempo que trae gloria, de tal manera que no vendrán a la gloria de la que te he hablado antes”.

La estrecha relación que se establece entre la forma del cuerpo resucitado y el valor moral de las acciones realizadas en vida parece sugerir que el hecho mismo de la resurrección constituye ya un juicio: juicio y resurrección estarían intrínsecamente unidos, porque el cuerpo resucitado reflejará la categoría ética de la existencia terrena⁵⁸⁸. El impío está ya

⁵⁸⁸ Para K.M. Woschitz, *op. cit.* 754, la respuesta que II Baruc ofrece a la pregunta de cómo se llevará a cabo la esperanza en la resurrección de los

condenado por cuanto al resucitar poseerá un cuerpo defectuoso, acorde con su comportamiento en vida. La resurrección no será el premio específico de los justos, sino que su recompensa consistirá en la adquisición de un cuerpo resucitado revestido de rasgos majestuosos (belleza, esplendor...).

Se aprecia un contraste entre los pasajes que afirman claramente la vida futura y determinados textos que aceptan la muerte como una realidad natural. Así, II Baruch 11,4 sostiene que “los justos duermen en el descanso de la tierra”, en el contexto de las admoniciones contra Babilonia, refiriéndose a la paz de que disfruta el justo como premio de su rectitud. El juicio final es necesario para reivindicar a los justos, pero con anterioridad a él se producirán numerosas adversidades que quebrarán esa “paz” de que disfrutaron “nuestros padres” (11,4), y que apuntan a una transformación radical futura del mundo.

Si en escritos anteriores la resurrección comparecía como una antesala para el juicio, en II Baruc la resurrección es concomitante al juicio divino: ambas realidades son inseparables. El difunto es juzgado por la forma en que resucita. Podría decirse que esta consideración responde a un desarrollo coherente: en lugar de concebir resurrección y juicio desde la óptica de la sucesión temporal, la perspectiva que aquí se

muestran muertos constituye un compromiso entre una concepción más corporal-sensible (*sinnliche*) y otra más espiritual (*geistige*).

adopta es la de la simultaneidad. El final escatológico de la historia, su consumación última, implica, en cierto modo, una supresión de la dimensión temporal.

Se aprecia un estrecho paralelo con el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios de San Pablo, aunque II Baruc especifica más en lo que se refiere a la forma que adoptará el cuerpo de los resucitados: será la forma que los propios justos resucitados deseen, la cual asume las características de plenitud, belleza y esplendor que concebimos ya en la tierra. En cambio, para los impíos la forma será un reflejo de sus acciones ímprobas. La forma del cuerpo, en definitiva, estará relacionada con la forma ética de las acciones realizadas en vida⁵⁸⁹, hecho

⁵⁸⁹ En San Pablo leemos (I Co 15, 35-58):

“Pero dirá alguno: ‘¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?’ Necio. Lo que tú siembras no revive si antes no muere; lo que siembras no es el cuerpo que llegará a ser, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de alguna otra cosa. Dios, en cambio, le da un cuerpo según su voluntad: a cada semilla su propio cuerpo. No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces. **Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los celestes, y otro el de los terrestres.** Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de otra en el resplandor. **Así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Porque si hay un cuerpo natural, también lo hay espiritual.** Así está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo; el último Adán, espíritu que da vida. Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural; después lo

que algunos autores han interpretado en clave anti-saducea y anti-helenista⁵⁹⁰.

La principal diferencia I Corintios y II Baruc reside en que San Pablo no afirma explícitamente una relación entre la forma ética de la vida terrena del individuo y la forma del cuerpo resucitado. San Pablo sostiene que lo que en la Tierra viene revestido con las notas propias de la finitud y de la corruptibilidad, en la vida de los resucitados se manifestará con las notas propias de la incorruptibilidad y de la plenitud: “así será en la resurrección de los muertos: se siembra en

espiritual. El primer hombre, sacado de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así son los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial. Esto os digo, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Mirad, os declaro un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la trompeta final; porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que este cuerpo corruptible se revista de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la ley. Pero demos gracias a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. Por tanto, amados hermanos míos, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, sabiendo que en el Señor vuestro trabajo no es vano”.

⁵⁹⁰ Cf. É. Puech, *op. cit.* 139.

corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual” (I Co 15, 42-44).

II Baruc 49-51 ofrece el tratamiento más desarrollado, sistemático y específico de la resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria judía. En él cristaliza toda la dinámica de reflexión escatológica propiciada por la apocalíptica. La transformación de los justificados tras el juicio se asemeja más a una glorificación angélica, estelar. La recompensa de los justos será un mundo totalmente renovado.

IV Esdras

IV Esdras es una de las obras más importantes de la literatura apocalíptica judía, y la datación más generalizada la sitúa a finales del siglo I o principios del siglo II d.C., probablemente en tiempos del Emperador Domiciano. Sería, de esta manera, una obra contemporánea del Apocalipsis de San Juan⁵⁹¹. Muchas características textuales de IV Esdras pueden

⁵⁹¹ Nos basamos en la traducción de B.M. Metzger en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* 517-559.

explicarse suponiendo un original griego anterior a la versión latina que nos ha llegado⁵⁹².

La densidad teológica de esta obra ha suscitado numerosos estudios que han encontrado en ella un instrumento privilegiado para comprender los fundamentos de la cosmovisión apocalíptica. Por lo general, la investigación ha adoptado dos aproximaciones diferentes a la interpretación del texto: una ha tratado de ver en los diálogos entre Esdras y el ángel Uriel una trasposición de los debates teológicos que tenían lugar cuando el libro fue redactado, mientras que otra tendencia se ha centrado en analizar la evolución psicológica del protagonista.

Análisis más recientes sugieren, sin embargo, que en IV Esdras convergen dos tradiciones distintas: la primera está relacionada con la teología de la Alianza, mientras que la segunda entroncaría con la literatura sapiencial. El autor de IV Esdras habría integrado ambas perspectivas en su proyección escatológica de la resolución definitiva de las ambigüedades de la historia y, en especial, de los problemas asociados con la

⁵⁹² G. Aranda considera que IV Esdras es posterior a II Baruc: “con éste coincide en gran parte del contenido, pero lo presenta claramente estructurado en siete actos. Quizás por esto se puede considerar posterior a II Baruc”, en G. Aranda Pérez-F. García Martínez- M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005, 322. Para un estudio de la recepción de IV Esdras en la tradición cristiana, cf. A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse: the Reception of the Second Book of Ezra (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1999.

teodicea. De esta manera, IV Esdras constituiría una especie de compendio de la teología del judaísmo del II Templo⁵⁹³.

El libro empieza con la genealogía de Esdras (1,1-3), y prosigue enumerando las gracias y misericordias de Dios hacia Israel. En el capítulo segundo expone el juicio divino sobre Israel, y en el tercero comienza el apocalipsis de Esdras y sus visiones: la primera visión, la segunda visión (en la que se pregunta, entre otras cosas, por qué se han creado generaciones sucesivas), hasta llegar al capítulo sexto, donde se esboza una división de los tiempos y los signos del final de la era:

“He aquí que los días están al llegar, y será entonces cuando me acerque para visitar a los habitantes de la tierra, y cuando exija a los artífices de la iniquidad el castigo por su iniquidad, y cuando la humillación de Sión sea completa, y cuando el sello se coloque sobre la era que está a punto de pasar, entonces mostraré estos signos: los libros se abrirán delante del firmamento, y todos lo verán juntos” (6, 18-21).

La tercera visión se refiere a las obras de Dios en la creación. Esdras se pregunta por qué Israel no posee su heredad: “si es verdad que el mundo ha sido creado para nosotros, ¿por qué no poseemos nuestro mundo como una heredad? ¿Cuánto durará esto?” (6,59).

⁵⁹³ Estas consideraciones han sido detalladas por K.M. Hogan en *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden-Boston 2008.

En el capítulo séptimo, central para la temática de la resurrección, Dios responde a los interrogantes formulados por Esdras, aludiendo a la puerta estrecha que da entrada a un vasto mar (7,4): “a menos que los vivos atravesen vanas y difíciles experiencias, nunca podrán recibir aquellas cosas que les han sido reservadas” (7,14).

Prosigue con la expresión de un clamor por el destino de los justos y de los impíos, en consonancia con otros textos de la literatura intertestamentaria palestinese:

“O Soberano, Señor, he aquí que Tú has ordenado en tu Ley que los justos heredarán estas cosas, pero que los impíos perecerán. Los justos, por tanto, pueden soportar circunstancias difíciles mientras esperan circunstancias más favorables; pero los que han actuado maliciosamente han sufrido las circunstancias difíciles y no verán las favorables” (7,17-18).

Más tarde aparece una referencia a la llegada del Reino mesiánico, acompañada de una exposición de la teología de la resurrección de los muertos integrada dentro de la óptica del mesianismo:

“Pues he aquí que llegará el tiempo en que los signos que he predicho para ti vendrán para pasar; aparecerá la ciudad que ahora no se ve, y la tierra que ahora está escondida se

mostrará. Y todo el que ha sido liberado de los malos que he predicho verá mis maravillas” (7, 26-28).

“Y la tierra entregará a los que en ella duermen; y los promtuarios entregarán las almas que les han sido encomendadas (*et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitat, et prumptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae*). Y el Altísimo se manifestará sobre el asiento del juicio, y la compasión pasará de lado, y la paciencia desaparecerá, y sólo permanecerá el juicio, la verdad se levantará, y la fidelidad crecerá. Y le seguirá la recompensa, y se mostrará el premio: las acciones justas despertarán, y las acciones injustas no dormirán” (7,32-35).

A continuación, Esdras pregunta:

“¿Pero quién hay entre los vivos que no haya pecado, o entre los hombres que no haya transgredido tu alianza?” (7, 46-47).

“Me alegraré por los pocos que serán salvos, porque son ellos los que han hecho que prevalezca ahora mi gloria, y por ellos ha sido honrado mi nombre. Y no me apenaré por la multitud de los que perezcan, porque ahora son como una neblina, y se asemejan a una llama y al humo —están puestos en el fuego y arden calientemente, y se extinguen” (7, 60-61).

Posteriormente llega el lamento de Esdras ante el hecho de que todo nacido lleva consigo la huella del pecado y de la transgresión, por lo que parece que sería mejor no ser juzgados, ya que nadie podrá resistir un juicio severo. Dios contesta diciendo que se habían establecido unos mandamientos que muchos no guardaron, y Esdras vuelve a expresar sus inquietudes:

“Si después de la muerte, tan pronto como cada uno de nosotros entregue su alma, descansaremos hasta que vengan los tiempos en que Tú renueves la creación, o si enseguida sufriremos el tormento” (7, 75)⁵⁹⁴.

⁵⁹⁴ Este texto viene seguido por una descripción del destino que le aguarda al alma del impío:

“Cuando el decreto decisivo de que un hombre vaya a morir haya salido del Altísimo, cuando el espíritu deja el cuerpo para regresar otra vez al que se lo dio, primero adora la gloria del Altísimo, y si es uno de los que han mostrado desdén y no han guardado el camino del Altísimo, y han despreciado su Ley, y han odiado a los que temen a Dios –esos espíritus no entrarán en las habitaciones, sino que inmediatamente vagarán en tormentos, estando siempre tristes y acongojados, de siete modos.

El primer modo, porque han desdeñado la Ley del Altísimo.

El segundo modo, porque ahora no pueden ofrecer un buen arrepentimiento para que puedan vivir.

El tercer modo, verán la recompensa establecida para los que han confiando en las alianzas con el Altísimo.

El cuarto modo, considerarán el tomernto establecido para ellos mismos en los últimos días.

El quinto modo, verán cómo las habitaciones de los otros son vigiladas por ángeles en profunda quietud.

Para É. Puech, el pasaje anterior no concibe el cuerpo como la prisión del alma, en línea con la filosofía platónica, sino que se limita a constatar la esperanza en la resurrección futura⁵⁹⁵. Al morir, el alma se separa del cuerpo, hasta que acontezca la resurrección en el final de los tiempos y tenga lugar el juicio. Lo que sí está claro es que el autor de IV Esdras adopta la idea de las almas separadas pero, como apunta Puech, este hecho no tiene por qué significar la asunción implícita del dualismo platónico: la afirmación de la resurrección futura del cuerpo parece demostrar, por el contrario, que el autor de IV Esdras concede tanta importancia al cuerpo como al alma. Se trata de una separación temporal, hasta el advenimiento de la resurrección. El autor de IV Esdras tiene una conciencia clara de que al morir se produce una separación entre alma y cuerpo, antropología basada en la distinción entre ambas realidades, y que algunos autores no dudarían en atribuir a un influjo helenista⁵⁹⁶, aunque este dualismo no tiene por qué conllevar un menosprecio del cuerpo: la creencia en la resurrección del cuerpo más bien parece confirmar lo contrario.

El sexto modo, verán cómo algunos de ellos pasarán a los tormentos.

El séptimo modo, que es peor que todos los modos que he mencionado, porque se perderán por completo en confusión y se consumirán con vergüenza, y se marchitarán con temor al ver la gloria del Altísimo ante quien han pecado mientras vivían, y ante quien serán juzgados en los últimos tiempos” (7, 75-87).

⁵⁹⁵ Cf. É. Puech, *op. cit.* 153.

⁵⁹⁶ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 809: “*Diese Anthropologie des Leib-Seele-Dualismus hat sich unter hellenistischen Einfluss durchgesetzt*”.

Para los que han seguido los caminos del Señor, “cuando se separen de su cuerpo mortal” (7, 89), se señalan los siete órdenes en que descansarán. De entre ellos, cabe destacar que el quinto orden indica que “se alegran porque ahora han escapado de lo que es mortal, y heredarán lo que ha de venir; y junto a ello verán los apuros y fatigas de los que han sido liberados, y la espaciosa libertad que han de recibir y gozar en inmortalidad” (7, 96). En el sexto orden, su cara brillará como el Sol, y ellos se asemejarán a la luz de las estrellas, siendo incorruptibles (*incipient stellarum adsimilari lumini*, cf. 7,97). En el séptimo orden disfrutarán de la gloria de Dios.

En 7,100 surge el interrogante sobre si habrá tiempo para que las almas, una vez separadas del cuerpo, puedan contemplar todo lo anteriormente descrito. En 7,101 se nos da la solución: lo habrá, en efecto. Se darán siete días de libertad antes de que las almas se reúnan en sus habitaciones o moradas celestiales.

Esdras pregunta si el justo podrá interceder en el juicio, al igual que hizo Abraham por la ciudad de Gomorra. La respuesta es que el día del juicio marcará el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, carente de corrupción y de increencia, por lo que nadie podrá tener compasión por el condenado (cf. 7, 112-115):

“Me respondió y dijo: ‘Este mundo presente no es el final; la gloria plena no habita en él; por eso, los que fueron fuertes rezaron por los débiles. Pero el día del juicio será el final de esta era y el principio de la era inmortal que ha de venir, en la que la corrupción ha desaparecido, la indulgencia pecaminosa ha llegado a término, la increencia ha sido quitada, y la justicia ha aumentado”.

Esdras se lamenta de que haya existido Adán, el primer hombre, “porque mientras vivíamos y cometíamos iniquidad no considerábamos lo que sufriríamos después de la muerte” (7, 126), exhibiendo una notable hondura antropológica. Finalmente apela a la misericordia divina y a los siete atributos de Dios: misericordioso, rebotante de gracia, paciente, leal, abundante en compasión, dador (de bondad, o nadie resitiría su juicio), juez (justo).

En el capítulo octavo, Esdras implora compasión divina sobre la creación. El juicio se acerca, algo que Dios sólo ha revelado a algunos individuos (cf. 8,61-62), postura tan típica de la tradición apocalíptica. También se precisa cómo será el Paraíso:

“Para ti se ha abierto el Paraíso, se ha plantado el árbol de la vida, se ha preparado la era que ha de venir, se ha concedido plenitud, se ha construido una ciudad (...). Las tribulaciones han pasado, y al final se ha hecho manifiesto el tesoro de la inmortalidad. Por tanto no hagas más preguntas

sobre la multitud de los que perecerán. Ellos también recibieron libertad, pero despreciaron al Altísimo, y despreciaron su Ley” (8,52-57).

En la cuarta visión, Esdras contempla la Jerusalén celeste (cf. 10, 25-28); en la quinta visión observa un águila con doce alas de pluma y tres cabezas, que se refiere al cuarto reino pregonado por Daniel; en la sexta visión aparece un hombre que sale del corazón del mar, y en la séptima se nos dice que la era está dividida en doce partes (cf. 14,12), lo que corresponde al interés apocalíptico por periodizar el curso de la historia.

En el capítulo décimoquinto, a modo de apéndice, se recoge la denuncia de la opresión de Israel, que va dirigida contra Babilonia, Asia, Egipto y Siria. En reconocimiento del poder y de la sabiduría de Dios, admite que “no he pecado delante de Dios y de su gloria” (15,54).

En opinión de Nickelsburg, con IV Esdras ha tenido lugar una equiparación entre la resurrección y la teofanía divina: la resurrección es contemplada como una auténtica teofanía o manifestación del Dios omnipotente. El juicio adopta una perspectiva verdaderamente global, universal: Dios juzga a todos los seres humanos, y la resurrección es igualmente general. En resonancia con Dn 12 el justo, después del juicio, brillará como la luz⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 173-174.

La inquietud principal de IV Esdras deriva del problema de la injusticia, aspecto en el que esta obra se encuentra estrechamente vinculada con la tradición sapiencial de la Biblia hebrea⁵⁹⁸. La diferencia más notable es la perspectiva de la proyección escatológica: la solución a lo que en la literatura sapiencial carece de respuesta y se asemeja más bien a un misterio indescifrable que brota de la voluntad inescrutable de Dios, en IV Esdras se pospone al final del curso de los tiempos. La gravedad de la teodicea hace que sea necesaria una transformación radical del mundo, en la que brillará la trascendencia absoluta de Dios sobre todas las cosas. La omnipotencia divina está detrás de la resurrección de los muertos, pero sólo resplandecerá en la consumación escatológica de la historia.

Apócrifo de Ezequiel

El Apócrifo de Ezequiel nos ha llegado a través de una serie de fragmentos, como el citado por Epifanio en *Contra las Herejías* 64, 70, 5-17a, aunque su existencia viene testimoniada por escritores como Clemente de Alejandría o Tertuliano, así como por la literatura rabínica⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Cf. K.M. Hogan, *op. cit.*, “The sapiencial background of the conflicting theologies in the Dialogues of 4 Ezra”.

⁵⁹⁹ Cf. la introducción y traducción realizada por J.R. Mueller y S.E. Robinson, en J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. I 487ss. Para una edición crítica de esta obra a partir de los fragmentos en griego, hebreo, armenio, latín, copto, siríaco y etiópico, cf. M.E. Stone –

La lengua original no se conoce a ciencia cierta, pero se han propuesto tanto el griego como el hebreo⁶⁰⁰, y la datación tiene como límite *ante quem* finales del siglo I, ya que la primera carta de Clemente a los Corintios usa esta obra. Parece probable que fuese compuesto entre el 50 a.C. y el 50 d.C.

Ya en la introducción del fragmento 1 leemos:

“Porque los muertos resucitarán y los que están en las tumbas se levantarán”, dice el profeta [Is 26,19 en los LXX]”, y a continuación Epifanio se dispone a citar una parábola del Apócrifo sobre un hombre ciego y otro lisiado en un jardín.

Y en el capítulo segundo:

“Hizo que el lisiado fuese llevado por el ciego y los juzgó como uno solo. **Así el Santo, bendito sea, trae el espíritu y lo sitúa en el cuerpo, juzgándolos como uno solo.** Pues se ha dicho: ‘llamará a los cielos desde arriba y a la tierra, para que pueda juzgar a su gente’ ‘Llamará a los cielos desde arriba’- esto al espíritu. ‘Y a la tierra para que pueda juzgar a su gente’ –esto al cuerpo”.

B.G. Wright – D. Satran (eds.), *The Apocryphal Ezekiel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.

⁶⁰⁰ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 834.

El Apócrifo de Ezequiel expone una antropología dualista, con una distinción estricta entre cuerpo y alma. La resurrección (la llamada al cuerpo y al espíritu desde sus respectivos lugares) parece presentarse como una condición necesaria para que se haga justicia⁶⁰¹. La parábola del apócrifo de Ezequiel sobre el ciego y el cojo en el jardín, que se ayudan para allanar la morada de un rey (llevando el ciego al cojo sobre sus hombros, de manera que sus discapacidades se suplan mutuamente), y que se defienden ante el juicio alegando que, individualmente, no tenían posibilidades de entrar en el jardín, pues el ciego no ve y el cojo no anda, no hace sino resaltar, como escribe G. Aranda, “dos aspectos: la unidad del cuerpo y el alma en la singularidad de la persona y la resurrección del cuerpo tras la muerte. Cuerpo y alma son igualmente responsables en las acciones realizadas por el hombre, y sobre ambos, como un solo ser, recaerá el juicio. Para ello, Dios unirá de nuevo el alma y el cuerpo de cada individuo”⁶⁰².

Se juzgará no al ciego y al cojo por separado, de manera que estén libres de culpa potencial, sino al ciego y al cojo juntos, trasunto de la unidad de cuerpo y alma en lo que respecta a las acciones morales significativas para la vida eterna.

⁶⁰¹ Cf. É. Puech, *op. cit.* 131.

⁶⁰² En A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* tomo VI, 156.

Obras del judaísmo de habla griega de la Diáspora

II Macabeos

El segundo libro de los Macabeos constituye un testimonio fundamental en el seguimiento del desarrollo histórico de la creencia en la resurrección de los muertos en el judaísmo del II Templo. Esta obra condensa la historia de Israel en cinco volúmenes. Fue compuesta por Jasón de Cirene y, a diferencia de I Macabeos, que pretende mostrar la legitimidad del sumo sacerdocio asmoneo explicando que la familia de

Matatías ayudó a los judíos durante la persecución de Antíoco IV, en II Macabeos no aparece la figura de Matatías. La fecha más probable de redacción es la segunda mitad del siglo II a.C.⁶⁰³

Si bien II Macabeos es generalmente considerado como un libro de la Diáspora judía⁶⁰⁴, la escatología en clave resurreccionista se corresponde más con el ámbito palestinese⁶⁰⁵, una muestra, probablemente, del intenso intercambio de ideas y prácticas que pudo existir entre ambas corrientes, y un signo de lo extremadamente complicado que resulta establecer rígidas categorizaciones geográficas para las temáticas escatológicas.

U. Kellermann ha identificado los distintos paralelos que existen entre los mártires macabeos y los mártires de la literatura helenística, como los martirios de los filósofos, las *Consolationes* o el *Exitus Illustrum Virorum*. Con todo, el trasfondo helenístico del relato⁶⁰⁶, especialmente a nivel

⁶⁰³ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 114.

⁶⁰⁴ Cf. M. Hengel, *op. cit.* 182.

⁶⁰⁵ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 115.

⁶⁰⁶ Cf. D. R. Schwartz, *2 Maccabees*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008, especialmente “Between the Bible and Greek Literature” y “Language and Style”. Para un estudio de las resonancias de la ideología regia de los ptolomeos en II Macabeos, cf. T. Rajak et alii (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007, 273-274. El relato de la celebración del cumpleaños de Antíoco IV en II Mac 6,7 constituiría una transposición de una práctica típica de los ptolomeos, pero de la que no hay evidencias bajo los monarcas

retórico, no puede hacernos olvidar, como nota Kellermann, que en II Mac 7 hay una voluntad explícita de relacionar la resurrección con la teología de la Torá⁶⁰⁷. De hecho, Kellermann identifica los siguientes paralelos veterotestamentarios: Dt 32,36 (Dios como Señor de la vida y de la muerte), la historia de la creación en Gn 1,1-2,4a, la tradición bíblica del amor divino hacia Israel, Dn 12 (donde se espera que se obre justicia con los mártires a través de la resurrección), y los salmos 49 y 72, en los que está presente el motivo teológico de la comunidad de los justos con Yahvé⁶⁰⁸.

El capítulo séptimo de II Mac está en línea con Dn 12, pero puede afirmarse que en el primero la idea de resurrección posee una connotación más celestial y trascendente que en Daniel⁶⁰⁹. La inclusión de la resurrección en una perspectiva de acentuación de la trascendencia divina se percibe no sólo en la dimensión escatológica del discurso de II Mac 7, sino también en las referencias a la creación divina. II Mac 7,22-23 liga la

seleúcidas, lo que hace sospechar que el autor de II Macabeos extrapoló aspectos propios de la ideología regia de los ptolomeos a la caracterización de Antíoco IV, probablemente motivado por intereses políticos.

⁶⁰⁷ Cf. U. Kellermann, *Auferstanden ...*, *op. cit.* 62. Sobre la temática de la noble muerte, cf. también A.J. Droge, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1992.

⁶⁰⁸ Cf. U. Kellermann, *Auferstanden...*, *op. cit.* 84.

⁶⁰⁹ Cf. *op. cit.* 64.

creación del ser humano al conocimiento de la omnipotencia divina⁶¹⁰:

“No sé como aparecisteis en mi vientre; yo no os di el espíritu y la vida, ni puse en orden los miembros de cada uno de vosotros. Por eso el creador del mundo, que plasmó al hombre en el principio y dispuso el origen de todas las cosas, os devolverá de nuevo misericordiosamente el espíritu y la vida, puesto que ahora, a causa de sus leyes, no os preocupáis de vosotros mismos”.

La omnipotencia divina es responsable de la creación del género humano, que no ha surgido por la virtualidad intrínseca de la naturaleza, sino que su existencia remite al poder creador de Dios. Este mismo poder está detrás de la resurrección futura. En II Mac 7, y quizás sea ésta su característica más destacable, la resurrección es contemplada en correspondencia directa con la creación: la resurrección es una recreación que lleva a cabo el poder infinito de Dios.

⁶¹⁰ Este aspecto ha sido también subrayado por Ch. Grabbe. Como pone de relieve este autor, la creencia en la resurrección presente en numerosos apócrifos del Antiguo Testamento tiene como fundamento principal la fe en el poder creador y recreador de Dios (cf. “Naissance de l’idée de résurrection dans le judaïsme”, en O. Mainville – D. Marguerot (eds.), *op. cit.* 58). La protología habría estado en el transfondo de la escatología. De hecho, en II Mac 7 la madre hace referencia a los orígenes, al poder creador de Dios para hacerlo todo desde la nada, del mismo modo que en Jubileos 1,29 se habla de una nueva creación, o en IV Esdras 7,30.

Esta resurrección final, esta recreación obrada por la omnipotencia divina, se concibe como una rehabilitación del mártir, en la óptica de una resurrección que sirve para reivindicar la herencia del justo sufriente en vida, a quien Dios no puede abandonar. Dios resucita a los justos perseguidos porque es fiel a las promesas de la Alianza⁶¹¹: “el aliento vital y la creación dependen de Dios, que da y quita cuando quiere, y ocurrirá lo mismo con la resurrección”⁶¹².

Kellermann señala que, a diferencia de la noción de resurrección de la religiosidad del antiguo Egipto, en II Mac 7

⁶¹¹ “El Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna” (7, 9); “es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por Él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida” (7,14).

⁶¹² É. Puech, *op. cit.* 88. Sobre la doctrina de la creación y, más en concreto, de la necesidad de redimirla, en la literatura apocalíptica, cf. H.A. Hahne, *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, London and New York 2006. Hahne analiza especialmente I Henoc, Jubileos, II Henoc, IV Esdras, II Baruc, Apocalipsis de Moisés y Vida de Adán y Eva. Contiene un tratamiento sobre la comprensión de la gloria y de la majestad de Dios en la apocalíptica, de gran interés para nuestra tesis de fondo sobre la relación entre la emergencia de la idea de resurrección de los muertos y la implementación de un concepto de Dios trascendente, universal y privado del etnocentrismo originario de la religión israelita, que abarca la vida, la muerte y la historia como un todo, dentro de la dinámica general de ampliación de sentido en nociones centrales del judaísmo que tuvo lugar con el advenimiento de la mentalidad apocalíptica.

esta creencia no adopta un significado cósmico-biológico, sino que brota de la preocupación por la teodicea, por el sufrimiento del justo en la tierra y la realización de la justicia divina. En este sentido, puede decirse que la idea de resurrección de II Mac 7 es eminentemente teocéntrica, y no se deduce de la naturaleza cíclica de los fenómenos del mundo, sino de una visión lineal de la historia que ve una unión estrecha entre el comienzo (la creación) y la consumación del tiempo, entre protología y escatología.

En el relato de II Mac 7 leemos cómo el segundo de los hermanos, mientras está siendo objeto de terribles suplicios y torturas, afirma:

“Tú, malvado, nos borras de la vida presente, pero el rey del mundo nos resucitará a una vida nueva y eterna a quienes hemos muerto por sus leyes (9)⁶¹³. Después de éste comenzó a ser torturado el tercero, y, cuando se lo mandaron, sacó inmediatamente la lengua y extendió

⁶¹³ La “resurrección a una vida nueva y eterna” se expresa, en el griego del texto, de la siguiente manera:

εις αιωνιον αναβιωσιν ζωης ημας αναστησει.

En II Macabeos la idea de un regreso a la existencia viene dada mediante la referencia a la “resurrección a la vida” (así, por ejemplo, en 7,9 y 7,14), aunque también comparece la idea de “devolución” en 7,11, 7,23 y 7,46, entendiendo que es el poder divino, dueño de la vida y de la muerte, el que otorga de nuevo el espíritu y la vida.

voluntariamente las manos. Y dijo con dignidad: **-De Dios he recibido estos miembros, y, por sus leyes, los desprecio; pero espero obtenerlos nuevamente de Él (11)**⁶¹⁴. De esta forma el rey mismo y los que le acompañaban quedaron admirados de la valentía del joven, como si no diera ninguna importancia a los tormentos. Muerto éste, empezaron a torturar al cuarto aplicándole los mismos tormentos; y cuando estaba en las últimas habló de este modo: **-Es preferible morir a manos de los hombres con la esperanza que Dios da de ser resucitados de nuevo por Él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida (14)**⁶¹⁵.

A tenor de los textos, II Mac 7 no defiende una resurrección universal: la resurrección para la vida (αναστασις εις ζωην) es exclusiva del mártir. La resurrección, en definitiva, aparece como una especie de “recreación” para la vida, que Dios otorgará a los justos que han sufrido en vida por su causa. Las palabras de la madre de los siete hermanos macabeos en 7, 22-23 son sumamente clarificadoras:

⁶¹⁴ εξ ουρανου ταυτα κεκτημαι και δια τους αυτου νομους υπερρω ταυτα και παρ' αυτου ταυτα παλιν ελπίζω κομισασκια.

⁶¹⁵

αιρετον μεταλασσοντας υπ' ανθρωπων πας υπο του θεου προσδοκων ελπιδας παλιν αναστησεσθαι υπ' αυτου σοι μεν γαρ αναστασις εις ζωην ουκ εσται.

“No sé como aparecisteis en mi vientre; yo no os di el espíritu y la vida, ni puse en orden los miembros de cada uno de vosotros. Por eso **el creador del mundo, que plasmó al hombre en el principio y dispuso el origen de todas las cosas, os devolverá de nuevo misericordiosamente el espíritu y la vida, puesto que ahora, a causa de sus leyes, no os preocupáis de vosotros mismos (23)**”⁶¹⁶.

El Dios creador devuelve la vida del mismo modo que en el principio la otorgó. Desde la confianza en este poder absoluto y restaurador de Dios, uno de los hermanos puede decirle a Antíoco IV en 7, 36-37:

“Porque ahora nuestros hermanos, tras haber soportado un breve tormento, han adquirido la promesa de Dios de una vida eterna; pero tú sufrirás por el juicio de Dios el justo castigo de tu soberbia (36)”⁶¹⁷. Yo, como mis hermanos, entrego cuerpo y alma por las leyes de los padres, suplicando que Dios sea pronto misericordioso con la nación, y

⁶¹⁶ τοιγαρουν ο του κοσμου κτιστης ο πλασας ανθρωπου γενεσιν και παντων εξευρων γενεσιν και το πνευμα και την ζωην υμιν παλιν αποδιδωσιν μετ'ελεους ως νυν υπερ ορατε εαυτους δια τους αυτου νομους.

⁶¹⁷ οι μεν γαρ νυν ημετεροι αδελφοι βραχυν υπενεγκαντες πονον αεναιου ζωης υπο διαθηκην θεου πεπτωκασιν συ δε τη του θεου κρισει δικαια τα προστιμα της υπερηφανιας αποιση.

que tú, entre tormentos y azotes, confieses que sólo Él es Dios”.

Posteriormente, el anciano Razías confiesa en 14,46, justo antes de morir, lo siguiente:

“Estando ya desangrado del todo, **se arrancó los intestinos y, tomándolos con las dos manos, los arrojó a las tropas e invocó al Dueño de la vida y del espíritu que se los devolviera de nuevo; y de esta forma murió**”⁶¹⁸.

La petición del anciano a Dios, a saber, la devolución de sus intestinos (elemento corporal), puede interpretarse como una referencia a la resurrección de la carne, pero esta tematización responde, en última término, a la convicción fundamental que subyace en II Mac: el Dios creador es también el Dios restaurador, el Dios que vuelve a dar vida a sus mártires.

Puech pone de relieve cómo la doctrina de la resurrección en el capítulo séptimo de II Mac se afirma progresivamente: en el primer hermano la resurrección se relaciona con la Ley, mientras que en el cuarto lo hace con el

⁶¹⁸ παντελως εξαιμος ηδη γινομενος προβαλων τα εντερα και λαβων εκατεραις ταις χερσιν ενεσεισε τοις οχλοις και επικαλεσαμενος τον δεσποζοντα της ζωης και του πνευματος ταυτα αυτω παλιν αποδουναι τονδε τον τροπον μετηλλαξεν.

alma justa: “en definitiva, a propósito de los casos ejemplares que son los mártires, II Mac adopta la creencia en la resurrección tal y como había sido formulada en el pasaje de Dn 12”⁶¹⁹, y como fundamento escriturario subyace un remanente de la teología deuteronomista: el cumplimiento de la Ley conduce a la vida⁶²⁰.

Testamento de Job

El Testamento de Job constituye una narración haggádica, a modo de midrash, al libro de Job, y está escrito en griego. Parece que fue elaborado por la secta de los terapeutas en Egipto⁶²¹, y guarda un estrecho paralelo literario con los Testamentos de los Doce Patriarcas y, en general, con los discursos del adiós. Podría haberse redactado hacia el 40 a.C.⁶²².

⁶¹⁹ É. Puech, *op. cit.* 91.

⁶²⁰ Cf. Dt 32, 36.

⁶²¹ Cf. L. LiDonnici – A. Lieber (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity, and Tradition in Ancient Judaism*, Brill, Leiden-Boston 2007, 49.

⁶²² Para un estudio sobre la composición y la recepción del Testamento de Job, cf. R. P. Spittler, “The Testament of Job: A History of Research

Job, a diferencia de lo que sucede en el libro bíblico homónimo, expresa una fe firme en la vida eterna. Un arcángel le anuncia los tormentos que sufrirá por renunciar a la idolatría, pero también le revela su destino, que es la resurrección:

“Te despertarás (εγερθηση) en la resurrección (αναστασει)” (4,9).

La gloria final le aguarda no sólo a Job, sino también a su mujer Ausítide:

“Ahora sé que el Señor se acuerda de mí. Me levantaré (αναστησομαι) y entraré en la ciudad y me dormiré un poco y recibiré la recompensa de mi esclavitud” (40,4).

No se puede determinar si por “ciudad” el texto se refiere a la Jerusalén celeste o a una Jerusalén terrena. Tampoco puede descartarse que el texto defienda una escatología intermedia, porque se establece un hiato temporal entre la dormición y la recepción de la recompensa.

La antropología es de naturaleza dualista:

and Interpretation”, en M.A. Knibb – P.W. van der Horst (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 17-19.

“Tomó aquél el alma de Job, se marchó volando teniéndola en sus brazos, la hizo subir a la carroza y se encaminó hacia el oriente. Y su cuerpo, envuelto, fue conducido a la tumba” (52, 10-11).

Sin embargo, el texto parece asumir simultáneamente las ideas de pervivencia del alma y de resurrección corporal, porque ambas son mencionadas expresamente: “de lo expuesto se deduce que esta obra, aunque es un relato griego en prosa con unas cuantas piezas de poesía, por su temática resurreccionista se inscribe en la literatura apocalíptica”⁶²³ y, a juicio de Cavallin, se estarían mezclando diferentes escatologías sin un intento sistemático de integración⁶²⁴.

Oráculos Sibilinos

Los oráculos sibilinos constituyen un género literario de clara impronta greco-romana, aunque sus orígenes pueden estar, en último término, en Irán⁶²⁵. Las sibilas eran profetisas que hablaban por un impulso interior y que eran capaces de predecir grandes catástrofes. Con el tiempo, tanto judíos como cristianos se valieron de este tipo de literatura para servir a sus respectivos intereses propagandísticos.

⁶²³ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. I, 273. Cf. también K.M. Woschitz, *op. cit.* 399-414.

⁶²⁴ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 162.

⁶²⁵ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. I, 221.

Los oráculos que nos han llegado presentan claras interpolaciones cristianas. En el caso del libro IV, en el que nos detendremos por su temática escatológica, cabe decir que tuvo que escribirse, al menos, después del año 80 d.C., por las alusiones veladas a la erupción del volcán Vesubio, que asoló la ciudad de Pompeya el año 79 d.C., según el relato de Plinio el Joven, así como por la referencia a la leyenda de que Nerón regresaría al mando del ejército de los partos para volver a tiranizar Roma⁶²⁶.

El libro IV comienza con una advertencia: “escucha, pueblo de Asia activa y Europa, por mi boca de variado sonido, todas las verdades que me dispongo a profetizar por mandato de nuestro gran Dios” (1-3). A continuación, el autor describe la felicidad de que gozarán los que bendigan al Señor: “los piadosos permanecerán sobre la fértil tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu, vida y gracia” (45-47). Seguidamente describe *ex eventu* la lista de imperios que se sucederán en el dominio de la Tierra: asirios, medos, persas... hasta que la “Hélade orgullosa emprenda la navegación contra el ancho Helesponto, para llevar gravosa fatalidad a los frigios y Asia” (70-71).

Las diferentes naciones de la Tierra son objeto de sendas denuncias proféticas: Armenia (114), Chipre (129), ciudades como Antioquía (140)..., para introducir un texto de gran importancia para la cuestión que nos ocupa. En el momento en

⁶²⁶ Cf. *ibid.*

que la fe piadosa y la justicia desaparezcan de entre los hombres, Dios promete aplacar su cólera si se regresa al camino recto o, de lo contrario, advendrá la destrucción:

“El mundo entero escuchará el rugido y el eco violento. Incendiará toda la tierra y aniquilará toda la raza humana, a todas las ciudades, ríos e incluso el mar; hará que todo se consuma en el fuego y se convierta en polvo ardiente.

Mas cuando ya todo se transforme en ceniza y ascuas, y Dios haga descansar también al fuego inextinguible, igual que lo prendió, **entonces Dios dará forma de nuevo a los huesos y las cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo; a cuantos por impiedad pecaron, otra vez la tierra amontonada sobre ellos los ocultará, y el Tártaro lóbrego y las profundidades horribles de la gehenna. Y cuantos son piadosos, de nuevo vivirán sobre la tierra, porque Dios les concederá a un tiempo espíritu y gracia por su piedad (180-190).** Entonces todos se verán a sí mismos al contemplar la gran luz del dulce sol. ¡Bienaventurado el hombre que en este tiempo llegue a existir sobre la tierra!” (152-191)⁶²⁷.

Podemos comprobar cómo para el autor de este oráculo la destrucción del mundo es una condición previa para que

⁶²⁷ A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. III, 319-320.

acontezca una transformación radical que vendrá revestida, en el caso de los seres humanos, de las características de una resurrección corporal previa al juicio universal de Dios. Recuperarán la forma corporal que poseyeron en vida, pero aún tendrán que enfrentarse a un juicio que decidirá si esa resurrección es definitiva o si, en virtud de una sentencia, se regresa a la tierra.

En este texto no parecen tener cabida ni la escatología intermedia de las almas ni una consumación escatológica de la historia: la resurrección, de hecho, no es para un mundo nuevo, para una vida ultraterrena en un reino divino, sino que se manifiesta como una vuelta a la vida terrena y al estado corporal que el ser humano tenía ya en la tierra⁶²⁸.

Pseudo-Focílides

Pseudo-Focílides es una obra en 230 versos escrita probablemente en Egipto en torno al siglo I d.C., quizás con anterioridad al reinado de Calígula (37-41), ya que emplea un tono universalista en el que no parecen aflorar tensiones entre judíos y gentiles⁶²⁹. Se le atribuye al poeta gnómico Focílides, que vivió en Mileto, Jonia, en el siglo VI a.C.⁶³⁰

⁶²⁸ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.*, vol. I, 225.

⁶²⁹ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 267. Para la edición crítica de las sentencias del Pseudo-Focílides, cf. W.T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*,

Su antropología remite al capítulo segundo de Génesis, y no se da una distinción entre el justo y el impío en la retribución post-mortem. A juicio de É. Puech, la perspectiva que predomina es la de la resurrección espiritual, insistiendo “en la igualdad de los hombres en la muerte y en el más allá”⁶³¹.

Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2005; J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha...op. cit.*, vol. II 574-583.

⁶³⁰ Cf. J.J. Collins, *Jewish Wisdom...*, *op. cit.* 158.

⁶³¹ Cf. É. Puech, *op. cit.* 161.

CAPÍTULO 6: PERVIVENCIA (ESPIRITUAL) Y ESCATOLOGÍA REALIZADA

En este capítulo consideraremos aquellos textos en los que comparecen las temáticas de la pervivencia (espiritual) y de la escatología realizada.

Por “pervivencia (espiritual)” nos referimos a la afirmación de que la muerte no afecta a la dimensión espiritual del individuo. Se afirma, normalmente de un modo genérico, que el espíritu persiste a pesar de la muerte del cuerpo.

La idea de inmortalidad del alma constituye una versión más elaborada de la noción de pervivencia del espíritu, y desempeña un papel importante en las obras de Filón de Alejandría y en el Libro de la Sabiduría. Este concepto ha sido tradicionalmente asociado con las características definitorias de la visión griega del ser humano. La prueba clásica de la inmortalidad del alma ofrecida por Platón en el diálogo *Fedón*, que argumenta desde la noción de simplicidad del principio inmaterial del hombre, el cual, a diferencia del cuerpo, no puede ser dividido, y por tanto no está sujeto a los efectos de la muerte, no puede hacernos olvidar que la aparición de la creencia (religiosa o filosófica) en un alma inmortal en la cultura griega es relativamente tardía.

En opinión de D.O. Endsjö, “la idea de que el alma era inmortal con independencia del cuerpo parece haber sido originariamente desconocida para los griegos. Como Werner Jaeger observa, ‘la creencia en la inmortalidad del alma es un producto tardío de la mente griega’. Se trataba de una teoría filosófica que, según Cicerón, fue puesta en marcha primero por el pre-socrático Ferécides [de Siros] en el siglo V a.C. (...). Esta creencia se encontraba también en el orfismo, pero no sabemos hasta cuándo se remonta. Después de Ferécides, su alumno Pitágoras y posteriormente Platón defendieron la noción de un alma inmortal”⁶³².

⁶³² D.O. Endsjö, “Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians”, en *Journal for the Study of the New Testament* 2008; 30; 429-430.

En cualquier caso, los testimonios judíos de que disponemos en torno a la idea de inmortalidad del alma parecen haber sido influenciados por la cosmovisión griega, y los textos que analizaremos proceden todos ellos del judaísmo de habla griega de la Diáspora. Si bien la inmortalidad del alma no tenía por qué constituir un rasgo fundamental y distintivo de la cultura griega (al menos en sus primeros momentos), en el momento en que las obras bíblicas e intertestamentarias que asimilan este concepto han sido escritas, su impronta es atribuible al impacto del helenismo.

La escatología realizada, por su parte, sostiene que lo escatológico se alcanza ya, de alguna manera, en la vida presente. La muerte pierde su fuerza porque se logra en la existencia terrena una participación de la eternidad divina. En cualquier caso, en los textos que examinaremos esta noción parece aplicarse exclusivamente, y no sin suscitarse numerosos problemas, a determinados textos de Qumrán y posiblemente a José y Asenet.

Pervivencia (espiritual)

Libro de los Jubileos

El Libro de los Jubileos consiste en una reelaboración de la historia bíblica comprendida entre Gn 1 y Ex 12, y parece remontarse al siglo II a.C., ya que su presencia en 4Q216 fija un

terminus ante quem entre los años 125 y 100 a.C. El Documento de Damasco también incluye referencias a este libro⁶³³.

Aunque algunos autores lo retrotraen al momento álgido de las reformas helenizadoras del sumo sacerdote Jasón, probablemente entre los años 168 y 167 a.C.⁶³⁴, parece razonable suponer que fue redactado después del 164 a.C., ya que se han identificado alusiones al Libro de los Sueños del ciclo henóquico (I Henoc 83-90), que fue escrito después del triunfo de la revuelta macabea⁶³⁵.

En el capítulo 23 aparece un texto de gran relevancia escatológica:

“En esos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de la justicia.

⁶³³ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. I, 181; K.M. Woschitz, *op. cit.* 491. Para un estudio detallado sobre la problemática de la datación, cf. M. Segal, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*, Brill, Leiden-Boston 2007, 35ss. Frente a las hipótesis que establecen una composición dilatada en el tiempo en la que habrían intervenido distintos redactores, J.C. Vanderkam señala que “la cronología global del libro parece unificada, aunque, comprensiblemente, errores ocasionales han permanecido en los numerosos cálculos del autor” (*The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 18).

⁶³⁴ Cf. J.J. Collins (ed.), *op. cit.* 80.

⁶³⁵ Cf. J.C. Vanderkam, *The Book...*, *op. cit.* 21.

Entonces curará el Señor a sus siervos, que se alzarán y verán gran paz. Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición.

Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman (31)” (23, 26. 30-31)⁶³⁶.

Podemos distinguir dos contextos literarios para el anterior pasaje del Libro de los Jubileos. El contexto inmediato es el marco de las denominadas “bendiciones mesiánicas” del final del capítulo vigésimo tercero. La sección anterior al texto que comentamos trata sobre la renovación de Israel, aspecto éste de suma importancia en el examen teológico del versículo 31.

No es casual que la referencia al estado de los siervos del Señor que han muerto se sitúe después de la descripción de la renovación de Israel, sino que probablemente refleje una óptica teológica que trasluce una concepción escatológica, la cual hace referencia a un tiempo futuro en el que se establecerá el juicio sobre el mundo presente:

⁶³⁶ A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. II, 137-138; cf. también las traducciones de R. H. Charles (ed.), *op. cit.* 49; cf. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. II, 102.

“En esa generación habrá hijos que reprendan a sus padres y mayores por pecados, iniquidades, palabras y grandes faltas. Les recriminarán por haber abandonado la ley que el Señor pactó con ellos y que habrían de guardar, cumpliendo todos sus mandamientos, su norma y preceptos, sin apartarse a derecha ni izquierda. Pues todos han obrado mal, toda boca habla iniquidad, todas sus acciones son inmundas y nefandas, todos sus caminos abominación, impureza y ruina” (23, 16-17)

El criterio que guiará el juicio es el cumplimiento de la ley del Señor. El alejamiento del sendero marcado por la Alianza con Dios provoca una época de gran conmoción, que se traduce en la destrucción del orden actual del mundo y de la historia:

“La tierra perecerá a causa de todas sus acciones; no habrá simiente, vino ni aceite, pues todo será negado a causa de sus obras, y todos perecerán juntos: animales, bestias, aves y todos los peces del mar a causa de la malicia de los hijos de los hombres. Lucharán unos contra otros, el joven contra el viejo, el viejo contra el joven, el pobre contra el rico, el humilde contra el poderoso, el vasallo contra el señor, a causa de la ley y la alianza, pues habrán olvidado los mandamientos, la alianza, la festividad, el mes, el sábado, el jubileo y todo juicio. Se alzarán en combate con arco y espadas para hacerlos volver al camino, y no volverán hasta derramarse mucha sangre de unos y otros por tierra. Los que escapen no volverán desde su maldad al camino de la justicia, pues son movidos por la avaricia y la

riqueza, se quitan todo mutuamente. Invocan el nombre grande, pero no con verdad y justicia, y profanan el santo de los santos con su impureza y con la desolación de la abominación (23, 18-21).

El mundo presente está abocado a un castigo de inimaginable dureza:

“Gran castigo habrá contra las obras de esa generación de parte del Señor, que los entregará a la espada, a juicio, cautiverio, rapiña y consunción. Suscitará contra ellos a los pecadores de los gentiles, que nos les tendrán piedad ni misericordia, ni respetarán a nadie, ni anciano ni joven, pues son peores y capaces de más maldad que todos los hijos de los hombres. Causarán turbación en Israel e iniquidad contra Jacob; mucha sangre será derramada sobre la tierra, sin que haya quien recoja los cadáveres ni los sepulte. En esos días gritarán, clamarán y orarán para salvarse de manos de los pecadores gentiles, pero no habrá salvador. Las cabezas de los niños se blanquearán de canas, el niño de tres semanas parecerá anciano de cien años y se arruinará su constitución con tribulación y dolor” (23, 22-25).

Ese castigo se convierte en un auténtico punto crítico que marca el comienzo de una era nueva, en la que los hombres vuelven a la cercanía con Dios. Los hombres de esta nueva era, que eran los niños y jóvenes de la anterior, toman el relevo a los ancianos, que han tracionado a Dios, y en lugar de separarse de

la senda de la ley regresan al estudio de los mandamientos y al cumplimiento de la voluntad del Señor. Es en esta nueva era donde tiene lugar la promesa de una pervivencia más allá de la muerte: el Señor sanará a sus siervos y les concederá paz (cf. 23,29), y aunque sus huesos permanezcan en la tierra, habrá gran gozo en su espíritu (cf. 23,30) y tendrá lugar una condenación eterna para el impío (36,1-2), todo ello en el horizonte de un mundo radicalmente renovado por la justicia de Dios.

Tanto el pasaje relativo a la renovación de Israel como el conjunto de las bendiciones mesiánicas representan una especie de “interludio” en la dinámica general del Libro de los Jubileos, a modo de interrupción dentro de la historia sagrada que se está relatando. Ambos pasajes, en efecto, siguen a la narración de la muerte de Abraham y anteceden el episodio de la venta de la primogenitura de Esaú. Por tanto, parece ser que el autor ha querido detenerse en el desarrollo de una temática de naturaleza escatológica con motivo de la figura de Abraham y de su muerte en presencia de Isaac, Ismael y Jacob. Para el autor de Jubileos Abraham, a diferencia de los antiguos, mostró una conducta irreprochable, aunque no llegó a vivir cuatro jubileos:

“Él [Abraham], por el contrario, fue perfecto en toda su conducta para con el Señor y grato por su justicia todos los días de su vida, pero no cumplió cuatro jubileos de vida, hasta el punto de que envejeció a la vista de tanta maldad y se hartó de sus propios días” (23,10).

Abraham envejeció no por su iniquidad, sino por la contemplación de la iniquidad que existía a su alrededor. Y el autor continúa: “todas las generaciones que surjan desde este momento hasta el día del gran juicio envejecerán rápidamente, antes de cumplir dos jubileos, y ocurrirá que el discernimiento abandonará sus espíritus y se disipará todo su saber” (23,11).

La pregunta por el contexto general del pasaje que nos concierne nos obliga a exponer la estructura del Libro de los Jubileos. La obra constituye un paralelo al Libro del Génesis de la Biblia hebrea, ya que contiene una historia sagrada del pueblo de Israel que se remonta hasta la creación. El Señor le habría manifestado a Moisés en el Monte Sinaí “lo pasado y lo futuro de la distribución de todos los días de la ley y la revelación” (1,4), para que el pueblo caiga en la cuenta de los males y tribulaciones que ha cometido y se adhiera a la alianza santa que Dios quiere establecer:

“Entonces se volverán a mí de entre las naciones con todo su corazón, todo su espíritu y toda su fuerza; los congregaré de entre todas ellas, y me rogarán que vaya a su encuentro. Cuando me busquen con todo su corazón y todo su espíritu, yo les mostraré una salvación plena en la justicia. Los convertiré en vástago recto con todo mi corazón y todo mi espíritu, y vendrán a ser bendición y no maldición, cabeza y no cola. Construiré mi templo, y moraré entre ellos; seré su Dios, y ellos serán mi pueblo verdadera y justamente. No los

abandonaré ni repudiaré, pues yo soy el Señor, su Dios” (1, 15-18).

La promesa de la alianza da lugar a una detallada descripción de la distribución de los años desde el día de la creación hasta el día de la renovación de la tierra. Así, en el capítulo segundo aparecen la creación del mundo y la institución del sábado y en el capítulo tercero la creación de la primera mujer y la expulsión del Edén. Los capítulos subsiguientes presentan un hilo conductor análogo al del Génesis: la corrupción del género humano y el diluvio, la alianza con Noé (prestando gran atención a la institución de la fiesta de las Semanas y a la división del año⁶³⁷), los hijos de Noé y, a partir del capítulo undécimo, el ciclo de Abraham (que en Génesis se inicia en el capítulo duodécimo). El relato de la promesa de Dios a Abraham guarda una estrecha similitud con el del Génesis, y el nacimiento de Isaac en el capítulo 16 viene seguido por la institución de la fiesta de los Tabernáculos. El libro concluye con la institución de la fiesta de la Pascua y con las leyes sobre los jubileos y el sábado (capítulos 49-50).

⁶³⁷ La preocupación del autor del Libro de los Jubileos por fijar rigurosamente las divisiones de los años está indudablemente relacionada con su afán por subrayar la importancia de determinadas fiestas en la identidad del pueblo de Israel. Con todo, esta dinámica de periodización, aunque de distinta naturaleza, no es ajena a la inclinación de cierta literatura del período del II Templo a establecer grandes divisiones de la historia, como hemos tenido oportunidad de considerar en el capítulo 4,4.

La promesa de una existencia gozosa está reservada, por tanto, a los partícipes del mundo nuevo que surgirá tras el juicio y la renovación radical del mundo presente. En cualquier caso, la estrecha relación entre el descanso de los huesos en la tierra, la alegría del espíritu y el triunfo de la justicia de Dios, en el marco de la emergencia de un mundo nuevo (que no dista mucho de los rasgos descritos en Is 65, 17ss, donde se va “a crear a Jerusalén para el gozo, y a su pueblo para la alegría” -65, 18), permite pensar que el autor del Libro de los Jubileos no está preocupado directamente por la persistencia del espíritu o de la identidad individual en cuanto tal, sino por el establecimiento de la justicia. El gozo post-mortem del espíritu parece subsidiario al advenimiento de un orden nuevo en el que impere la justicia de Dios. Así, el regocijo de los habitantes de ese mundo estriba no tanto en la dicha de su pervivencia, sino en ver “en el enemigo todo su castigo y maldición” (23, 30).

É. Puech presenta una comparación entre Jubileos 23, 27-31 y la lectura que en Qumrán se hizo de este texto, teniendo en cuenta la importancia que Jubileos desempeñó en las comunidades del Mar Muerto⁶³⁸. La expresión “su espíritu se

⁶³⁸ En concreto, el fragmento 4Q176 21 lee Jubileos 23,30b-31 de la siguiente manera:

“y ellos verán [todo el juicio a sus enemigos]
 con todas [sus] maldiciones [y sus huesos descansarán en la tierra]
 y sus espíritus [rebo]sarán [de alegría y sabrán que]
 hay un Dios que ejecuta [el juicio y que hace misericordia]
 a los [millares] y a las mi[riadas, a todos los que lo aman]”

alegrará sobremanera”, al tiempo que los huesos descansarán en la tierra, parece sugerir que en Jubileos la doctrina escatológica imperante es la de la “resurrección espiritual”: resurrección de los muertos pero sólo en su faceta espiritual, aventurando que el destino de la carne es permanecer en la tierra⁶³⁹. Sin embargo, esta interpretación es sumamente aventurada: la resurrección implica, a nuestro entender, la creencia en la superación de la muerte, pero en este pasaje nada permite vislumbrar que la muerte vaya a ser vencida, y que la vida reaparezca. Más bien estamos ante una vaga afirmación de una pervivencia del espíritu, sin indicar si el espíritu muere y resucita, o si simplemente continúa viviendo a pesar de que el cuerpo haya desaparecido.

El pasaje del Libro de los Jubileos, en conclusión, incluye una referencia clara a la convicción de que la acción de Dios dará como resultado un mundo nuevo en el que reine la justicia y en el que el malvado habrá sido castigado (regocijándose el justo en el castigo de sus enemigos), y la afirmación de la persistencia del espíritu de los justos se halla en

Tomamos esta traducción de É. Puech *op. cit.* 103, que en francés procede así:

*et ils verront [tout le jugement chez leurs ennemis]
avec toutes [leurs] malédictions [et leur os reposeront en terre]
et leurs esprits [déborde]ront [de joie et ils sauront qu']
il y a un Dieu qui exécute [le jugement et qui fait miséricorde]
à des [millier]s et à des my[riades, à tous ceux qui l'aiment]*

⁶³⁹ Cf. *op. cit.* 104.

dependencia del ideal del establecimiento de esa justicia: su espíritu se alegrará sobremanera contemplando cómo Dios ha hecho justicia. No se precisa nada más, y en ningún momento se aborda de lleno la temática de la persistencia de ese espíritu, la cual sólo se trata tangencialmente y en el contexto del orden nuevo y justo.

I Henoc 1, 8-9

Henoc habla sobre los elegidos y sobre el juicio universal futuro. A los justos les dice:

“Dará paz (Dios), custodiará a los elegidos y habrá misericordia para ellos; serán todos de Dios, triunfarán, serán benditos y brillará para ellos la luz divina (8).

He aquí que llegará con miríadas de santos para hacer justicia, destruir a los impíos y contender con todos los mortales por cuanto hicieron y cometieron contra él los pecadores e impíos (9)".

En este pasaje del Libro de los Vigilantes que, como se ha mencionado, data de la primera mitad del siglo II a.C., se hace explícita la idea de un juicio separado para el justo y para el impío: el justo recibirá el triunfo y la bendición, y para él brillará la luz divina; para el impío, por el contrario, el advenimiento de la justicia de Dios sólo podrá significar la destrucción. La paz de que disfrutarán los justos se asocia al advenimiento de un juicio que recompense a los justos y que castigue a los impíos. Se trata, en definitiva, de una escatología funcional, en la que la existencia ultraterrena queda reservada para el justo, que goza del favor divino, mientras que al impío sólo puede aguardarle la destrucción.

El triunfo del justo se expresa mediante el simbolismo del brillo de la luz divina: el justo permanecerá en la presencia inquebrantable de Señor. Constituye ésta una enseñanza que late en muchos textos veterotestamentarios los cuales, incluso sin sostener una creencia en la vida post-mortem, sí mantienen la convicción de que la dicha del justo es gozar de la cercanía de Dios. El problema del sufrimiento del justo en la vida terrena irá alumbrando progresivamente la esperanza de la acogida final del Señor, testimoniada en Sal 73, 23-28:

“Pero yo estaré siempre contigo: me agarraste con la mano derecha. Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria. ¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra. Mi carne y mi corazón se consumen, pero la Roca de mi corazón y mi lote es Dios para siempre. Es cierto: los que se alejan de Ti se pierden; aniquilas a todo el que reniega de Ti. Para mí, lo mejor es estar junto a Dios. He puesto mi refugio en el Señor, mi Dios para anunciar todas tus obras a las puertas de la hija de Sión”.

El premio del justo es gozar de la presencia de Dios. Disfrutará de una existencia ultraterrena, pero en ningún momento sostiene el texto que el modo en que se ejercite dicha persistencia sea a través de la resurrección. Se trata de una existencia ultraterrena exclusiva del justo (selectiva, por tanto, en base a un criterio ético: el cumplimiento de la Ley de Dios en el mundo), pero no de una resurrección en cuanto vuelta a la vida, aunque representa, ciertamente, un testimonio de la convicción en la persistencia del justo después de la muerte.

I Henoc 22-23,4

Henoc ha emprendido un segundo viaje por las realidades celestes, y llega al Sheol:

“De allí fui a otro lugar, y se me mostró en occidente un monte grande y alto y una fuerte roca: en medio de él había cuatro cavidades, cuyo interior era muy profundo, ancho y liso [tres oscuras y una luminosa, que tenía en medio una fuente de agua. Dije: -¡Qué lisas son estas cavidades, profundas y oscuras

a la vista! Entonces respondió Rafael, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo y me dijo: **-Estas cavidades son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos⁶⁴⁰; para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres (3). Estos lugares han sido hechos para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta llegar su plazo, que es grande hasta que llegue su gran juicio (4).** Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose”.

La visión celeste de Henoc supone una referencia explícita a la escatología intermedia entre la muerte y el juicio. Los espíritus de los muertos permanecerán en una serie de cavidades, expresamente concebidas para que tenga lugar la espera hasta el advenimiento del día del juicio. En el Libro Astronómico, probablemente la parte más antigua del Pentateuco de Henoc, también encontramos una alusión a la categorización “geográfica” del más allá:

“Llaman al primer punto cardinal oriental, pues es el primero, y al segundo llaman sur, pues ahí el Altísimo baja;

⁶⁴⁰ La versión griega recoge la expresión: τα πνευματα των ψυχων των ανθρωπων. Como nota K.M. Woschitz, las “almas de los muertos” [*Die Seelen der Verstorbenen*] eran conocidas tanto mediante el término griego πνευματα como a través de la palabra ψυχαι. La primera variante se encuentra en 22,3.6.7.9.11.12.13 (98,3.10); 103,4; la segunda en 9.3.10. La expresión τα πνευματα των ψυχων των νεκρων aparece en 102,4s.11; 103,3.7s. Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 624.

especialmente desciende ahí el eternamente Bendito. El punto cardinal de occidente se llama imperfecto, pues ahí menguan todas las luminarias del cielo y descienden. El cuarto punto, llamado norte, se divide en tres partes, una de las cuales es morada de hombres, otra contiene mares, abismos, selvas, ríos, tiniebla y niebla, y en **la tercera (está situado) el paraíso de justicia**” (I Henoc 77, 1-3).

El espíritu persiste aun después de la muerte, a la espera de un juicio:

“Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo: -¿De quién es este espíritu, que se lamenta y cuya voz alcanza así [el cielo]. Me respondió: -Éste es el espíritu salido de Abel, al que mató Caín, su hermano, al que denuncia hasta que perezca su simiente sobre la faz de la tierra y desaparezca su stirpe de la raza humana. Entonces pregunté sobre él y sobre el juicio de todo. Añadí: -¿Por qué están separadas [estas cavidades] una de otra? Me respondió: -Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos. **Así se separan las almas de los justos, [y permanecen] allí [donde] hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz (9). Del mismo modo se ha hecho [un lugar] para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida (10). Aquí son apartadas sus almas, en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, [para] venganza, tormento y castigo de esas almas de los que eternamente maldicen. Aquí los atará [Dios] por la eternidad (11).** Igualmente se ha apartado un lugar para las

almas de los que se quejan refiriendo su pérdida, el haber sido asesinados en los días de los pecadores” (22, 6-12).

La idea de un destino separado para las almas de los justos o de los impíos, expresada ya en 1, 8-9, se integra en la concepción de una escatología intermedia: moradas distintas hasta que llegue la sanción definitiva, el día del gran juicio. El problema es que, a tenor de lo que se dice a continuación (al menos en la versión griega), el juicio, en realidad, sólo afecta a los espíritus de los justos, y resulta en un final positivo, mientras que los impíos ni son juzgados ni resucitan, sino que aparentemente se verán obligados a permanecer en las cavidades diseñadas para ellos. En la versión griega, 22,13, leemos:

“Y ésta ha sido creada para los espíritus de los hombres que no serán santos, sino pecadores y que serán copartícipes de los impíos. **Pero sus espíritus –puesto que los que aquí son afligidos serán menos castigados- no serán juzgados en el día del juicio ni resucitarán de aquí (13)**”.

No queda claro si en la versión etiópica⁶⁴¹ se está concibiendo un lugar distinto, posiblemente celeste, para los justos. Parece que los impíos permanecerán recluidos en un

⁶⁴¹ “E igualmente se ha hecho con las almas de los hombres que no fueron justos, sino pecadores. Los que están llenos de culpa junto con los culpables permanecerán. Sus almas no serán aniquiladas en el día del juicio ni sacadas de aquí” (13).

determinado espacio “post-mortem”, sin que lleguen a ser juzgados. Un habitáculo específico dentro de las cavidades celestes habría sido reservado para los impíos, que no pasarán a formar parte de otro (presunto) espacio celeste, exclusivo de los justos. Este pasaje del Libro de los Vigilantes asume así la idea de una escatología intermedia, con un destino divergente para el justo y para el impío, y reserva el juicio y la resurrección para el justo.

Este texto concibe un destino separado para justos e impíos, y alberga la convicción fundamental de que el destino de quien supere el juicio divino es la pervivencia. No se produce, sin embargo, un tratamiento específico de cómo se ejercerá esa pervivencia, y menos aún de la forma que adoptará la identidad personal del justo.

I Henoc 58

En el contexto del inicio de la denominada “tercera parábola” de Henoc (perteneciente, por tanto, a la sección más tardía del Pentateuco), leemos:

“Comencé a decir la tercera parábola sobre los justos y los elegidos. Bienaventurados vosotros, justos y elegidos, porque vuestra suerte es magnífica. **Los justos estarán a la luz del sol, y los elegidos, a la luz de la vida eterna; no tendrán fin los días de su vida, y los días de los santos serán sin número. Buscarán la luz y encontrarán la justicia junto al**

Señor de los espíritus (3). Paz a los justos en nombre del Señor del mundo. Después de esto se dirá a los santos que busquen en el cielo los arcanos de la justicia, la suerte de la fe, pues ha brillado ésta como el sol sobre la tierra, y la tiniebla ha desaparecido. Habrá una luz infinita y, por cierto número de días, no entrarán, pues primero habrá desaparecido la tiniebla y se habrá establecido la luz ante el Señor de los espíritus, y la luz de la verdad permanecerá eternamente ante el Señor de los espíritus” (I Henoc 58, 1-6).

Los justos y los elegidos son receptores del don de la inmortalidad, de la paz perpetua en la cercanía del Señor. Es el destino de quienes han sido juzgados favorablemente por el Elegido, por el Hijo del Hombre, que actúa a modo de mediador salvífico entre Dios y la humanidad. En lo que respecta a este juicio, es interesante traer a colación la descripción que ofrece I Henoc 61. Henoc ve a los ángeles efectuando mediciones del paraíso, a fin de que los justos “se afiancen en el nombre del Señor de los espíritus por toda la eternidad” (61, 3), porque “nadie se pierde ante el Señor de los espíritus y nadie puede perecer” (5).

El evento del juicio posee características que recuerdan, en gran medida, a la concepción egipcia del juicio a los muertos, con la idea de que las acciones de los difuntos serán pesadas en una balanza. En la religión egipcia el corazón del individuo, símbolo de su interioridad moral, era ponderado en la balanza de la justicia frente a la pluma de Maat, y si pesaba más, podía decirse que en la vida del difunto había primado el mal sobre el

bien, mientras que si pesaba menos había prevalecido la rectitud⁶⁴²:

“Y todos los que están en lo alto del cielo recibieron una orden, fuerza, voz y luz como fuego. Y le bendecían a él lo primero de todo, lo exaltaban y alababan con sabiduría, y eran sabios en palabras y en espíritu de vida. **El Señor de los espíritus colocó al Elegido sobre el trono de su gloria, y juzgará todas las acciones de los santos en lo alto del cielo; con balanza serán pesadas sus acciones (8)**” (I Henoc 61, 6-8).

Este pasaje del ciclo henóquico concibe una pervivencia gloriosa para el justo, cuya caracterización encuentra un paralelo en el brillo de la luz. Habrá un juicio divino, y la vocación del justo consiste en disfrutar de la justicia divina para siempre. La idea de la persistencia del justo después de la muerte parece estar firmemente asentada en este texto, pero no hay referencias a la resurrección. No se insiste en la manera en que se alcanzará la pervivencia: la preocupación del autor es resaltar que la justicia divina conducirá al justo a disfrutar de una permanencia más allá de la muerte. El autor está preocupado por asegurar un destino glorioso al justo, y no tanto por precisar los mecanismos que lo hagan posible.

⁶⁴² Para un estudio sistemático de la idea de justicia en el antiguo Egipto, cf. J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, C.H. Beck, Munich 1990.

I Henoc 103, 3-7

Los pasajes previos a este fragmento de la Epístola de Henoc describen el día del juicio, en el que “lucharán padres contra hijos en un mismo lugar, y los hermanos, unos contra otros, caerán muertos, hasta correr cual río de sangre” (100,1). Las almas de los justos no deben temer:

“No temáis vosotras, almas de los justos; mantened la esperaza los que habéis muerto en la justicia. No os entristezcáis porque bajó tristemente vuestra alma al Sheol y no fue retribuida vuestra carne durante la vida según vuestra

bondad, sino por el día en que fuisteis pecadores y por el día de maldición y castigo... Cuando morís, dicen de vosotros los pecadores: “los justos han muerto igual que nosotros: ¿de qué les han servido sus obras? Han muerto como nosotros, en tristeza y tiniebla” (102, 4-6).

Sin embargo, los justos encontrarán su recompensa:

“Yo os juro ahora a vosotros, justos, por la gloria del Grande, el Honorable, el Fuerte en reinado y grandeza, os juro que conozco el misterio y he leído las tablas celestiales, he visto el libro de los santos y he encontrado lo escrito en él ya notado acerca de ellos: que todo bien, júbilo y honor está preparado y escrito para las almas de los que murieron en justicia y que mucho bien os será dado a vosotros en galardón por vuestro esfuerzo y que vuestra suerte será mejor que la de los vivos. Vivirán **vuestros espíritus, de los que habéis muerto en justicia. Se alegrarán, regocijarán sus espíritus y no perecerá su recuerdo ante la faz del Grande por todas las generaciones de la eternidad (4)**: no temáis, pues, ahora, su escarnio”.

En este fragmento⁶⁴³ no se afirma la idea de resurrección, sino la pervivencia del espíritu de los justos, que más bien se asemeja a un recuerdo eterno por parte de Dios (cf. 102, 4). Los padecimientos presentes darán paso a la justicia final, según la visión de Henoc, quien asegura revelar un

⁶⁴³ Para una crítica textual de 103,4, cf. L.T. Stuckenbruck, *op. cit.* 513ss.

misterio que procede de lo alto y que contiene una verdad profunda sobre el destino de los que han sido fieles al Señor.

El destino de los pecadores es muy distinto:

“¡Ay de vosotros pecadores, cuando morís en vuestro pecado y dicen vuestros iguales: -¡Bienaventurados los pecadores; han visto (cumplidos) todos sus días, y ahora han muerto buenamente en riqueza: duelo y asesinato no vieron en sus vidas, con gloria han muerto, sin que se les hiciera juicio en su vida! -Saber que al Sheol bajarán sus almas; mal les irá, y su duelo será grande. En tiniebla, prisiones y llama, a gran tormento entrará vuestra alma y grave castigo tendrá para toda la eternidad. ¡Ay de vosotros, pues no tendréis paz!” (103, 5-8)

103, 5-8 es la última de una serie de “ayes” pronunciados contra los pecadores en la Epístola (encontrándose los anteriores en 94,6-95,2; 95,4-7; 96,4-8; 97,7-10; 98,9-99,2; 99,11-16; 100,7-9), que ofrecen una refutación de la perspectiva de los impíos. Se marca, así, un rígido contraste ético, que se manifestará en el destino futuro divergente, entre los justos y los pecadores⁶⁴⁴.

⁶⁴⁴ Cf. L.T. Stuckenbruck, *op. cit.* 532.

I Henoc 104, 1-5

“Os juro, justos, que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del Grande y que **vuestros nombres están escritos ante la gloria del Grande (1)**. Tened esperanza, pues, antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero **ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán (2)**.”

El brillo del justo contiene resonancias de Dn 12, 3: “los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad”.

La insistencia del autor de la Epístola de Henoc en afirmar la verdad de su enseñanza, que procede de su visión celeste, tiene como trasfondo la desesperanza a la que puede sucumbir el justo a causa de las aflicciones de la vida presente. El justo debe perseverar, porque su nombre está escrito ya ante Dios, y el cielo se le abrirá:

“Perseverad en vuestra exigencia de juicio, y éste aparecerá, pues él pedirá cuentas a los príncipes de todos vuestros duelos, y a todos los que ayudaron a los que os robaban. Esperad, no abandonéis vuestra esperanza, pues tendréis gran gozo como los ángeles del cielo. ¿Qué habrías de hacer? No tendréis que esconderos en el día del gran juicio ni seréis hallados pecadores: la sentencia eterna se alejará de vosotros por toda la eternidad” (104, 3-5 en la versión etiópica); “Vuestro clamor será oído, y el juicio que a gritos pedís se hará manifiesto contra todo lo que colabora en vuestra opresión y contra los que fueron copartícipes de los que os violentaron y os devoraron. [No temáis] el mal en el día del gran juicio: no se os tendrá como pecadores. [Pero vosotros, pecadores,] seréis despojados, y sobre vosotros caerá una sentencia eterna por todas las generaciones de los siglos” (104, 3-5 en la versión griega).

Como recompensa por su comportamiento ético en vida, los justos adquirirán una nueva existencia escatológica, metafóricamente identificada con las estrellas⁶⁴⁵.

Testamento de Leví

El Testamento de Leví gira en torno a la temática del sacerdocio. En 2,6-5,7 tiene lugar la primera visión de Leví, en la que el ángel le enseña que en el segundo cielo se encuentran los instrumentos que Dios usará en el juicio, siendo los elementos naturales signos del poder creador de Dios. El día del juicio vendrá acompañado, como el “día del Señor” de los profetas⁶⁴⁶, de diferentes fenómenos naturales, prueba de que

⁶⁴⁵ Cf. L.T. Stuckenbruck, *op. cit.* 573-574.

⁶⁴⁶ Cf. Is 13,6-13; Ez 30, 3-2; Mi 1,3ss; Sof 1,7-18; Am 5, 18-20; Joel 1,15-20; Zac 14, 1-6; Mal 3,19; Hab 3, 6-12.

“las listas de las maravillas de la naturaleza pueden transformarse en instrumentos del castigo divino”⁶⁴⁷.

El Señor va a hacer surgir un mediador, un sacerdote nuevo:

“Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo,
a quien serán reveladas todas las palabras del Señor.
Él juzgará rectamente en la tierra durante muchos días”
(18, 1-2).

“Él abrirá ciertamente las puertas de paraíso
y apartará de Adán la espada amenazante.
A los santos dará a comer del árbol de la vida,
Y el espíritu de la santificación estará sobre ellos.
Él atará a Beliar
y dará poder a sus hijos para pisotear a los malos
espíritus.

El Señor se regocijará en sus hijos
y pondrá sus complacencias en sus amados para
siempre.

Entonces exultarán Abrahán, Isaac y Jacob (14).

Yo me alegraré también
y todos los santos se revestirán de alegría” (18, 10-
14).

⁶⁴⁷ Cf. A. Hultgard, *L'Eschatologie...*, *op. cit.* 255.

En este fragmento, como puede comprobarse, no se subraya de manera explícita la doctrina de la resurrección, pero sí se afirma que con el advenimiento del mediador, del sacerdote nuevo, llegará el triunfo de los santos y la derrota de los malos espíritus. En ese contexto escatológico se producirá el gozo de Abrahán, de Isaac y de Jacob, y también del propio patriarca Leví, así como de todos los santos.

Esa pervivencia o vuelta a la vida gozosa afectará, por tanto, a los santos, y emergerá como fruto del acto santificador de Dios a través de su mediador. Hay un orden en el disfrute del gozo escatológico: primero Dios, luego los tres patriarcas, luego Leví⁶⁴⁸.

Testamento de Dan

En el contexto de una exhortación general a guardar los mandamientos del Señor y a tener esperanza en una salvación que será suscitada “de las tribus de Judá y de Leví” (5,10), leemos:

“Hará la guerra Beliar

⁶⁴⁸ Esta secuencia es similar a la de Testamento de Judá 25,1. Cf. K.M. Woshitz, *op. cit.* 361.

y otorgará una venganza victoriosa de nuestros enemigos.

Arrebatará los cautivos –las almas de los santos- a Beliar, hará volver hacia el Señor los corazones desobedientes

y concederá a los que le invoquen paz eterna (11).

Descansarán en el Edén los santos (12),

y los justos se alegrarán por la nueva Jerusalén, que subsistirá para gloria de Dios por siempre.

Nunca más permanecerá desierta Jerusalén,

ni Israel está sujeto a esclavitud,

porque el Señor estará en medio de ella,

[conviviendo con los hombres,]

el santo de Israel reinando sobre ellos” (5, 10-13)

El descanso en el paraíso es exclusivo de los santos, pero el contexto colectivo (la renovación de Jerusalén) impide saber si el pasaje en cuestión se refiere a una resurrección individual o, más bien, a una restauración escatológica de Israel que llenará de júbilo a los santos. Tampoco parece claro si esa dicha definitiva sólo afectará a los justos, porque se dice que el Señor “hará volver a los corazones desobedientes”. El texto trasluce la esperanza de un reinado escatológico de Dios en la nueva Jerusalén, habitada ahora por los santos.

Testamento de Aser

El Testamento de Aser representa una de las elaboraciones más interesantes de la denominada “teología de

las dos vías”⁶⁴⁹, de gran importancia escatológica. Dios ha dado dos caminos a los hombres:

“Dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y de fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades que los juzgan. Si el alma pretende estar en el buen camino, todas sus acciones se ejecutan en la justicia, y si peca alguna vez, enseguida se arrepiente. Pues, pensando rectamente y arrojando de sí la perversión, el alma derroca rápidamente a la maldad y erradica el pecado. Pero si la mente se inclina hacia lo malo, todas sus acciones se ejecutarán en la maldad. Al rechazar lo bueno y abrazar lo malo, es dominado por Beliar, y aunque obre algo bueno, se le trocará en malo” (1, 3-8).

A continuación, se recoge una exhortación al seguimiento de la senda de la rectitud y de la bondad:

“Vosotros, pues, hijos míos, no seáis de doble faz como ellos, buenos y malos. Apegaos sólo a la bondad, porque Dios descansa en ella y los hombres la desean” (3, 1).

⁶⁴⁹ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 384-388. Para Wochitz, en el Testamento de Aser aparece una de las expresiones más antiguas del concepto de las “dos vías” (*zwei Wege*), “οδοι δυο καλου και κακου”, dentro de la literatura judía. Cf. *op. cit.* 384.

La perspectiva del dualismo ético queda claramente afirmada en el siguiente pasaje:

“Ved, pues, hijos míos cómo hay dos aspectos en todas las cosas, uno frente al otro y uno oculto por el otro. En la riqueza (está oculta) la avaricia; en la alegría, al embriaguez, en la risa, las lamentaciones; en el matrimonio, la lujuria. A la vida sucede la muerte; al honor, la deshonra; al día, la noche, y a la luz, las tinieblas. Todas las cosas están bajo el día, y las justas bajo la vida. Por ello a la muerte le aguarda la vida eterna. No es posible afirmar que la verdad es mentira ni lo justo injusto, porque toda verdad está bajo la luz al igual que todo bajo la divinidad” (5,1-3).

Resulta complicado saber a ciencia cierta si se da aquí un influjo dualista, o si se trata de una simple actualización de la teología veterotestamentaria de las dos vías, que también se encuentra en el Libro de la Sabiduría. En todo caso, no se discierne una afirmación expresa de la doctrina de la resurrección. Parece que el alma sobrevive al cuerpo y que, en virtud de sus acciones morales, le aguarda uno u otro destino: al alma turbada, el tormento futuro, y al alma pacífica, la vida eterna. La vida eterna sería una prerrogativa del alma moralmente recta:

“Guardad la ley del Señor y no prestéis vuestra atención a lo malo como si de algo bueno se tratara. Considerad lo que es realmente bueno y conservadlo gracias a los mandamientos del

Señor, volviéndoos hacia ello y fundando así vuestro descanso. Porque el final de los hombres muestra su justicia, siendo conocidos por los ángeles del Señor y de Beliar. **Pero si el alma se marcha turbada, es atormentada por el mal espíritu a quien sirvió con sus concupiscencias y malvadas obras. Pero si lo hace tranquilamente y con alegría, llega a conocer al ángel de la paz, quien la conduce a la vida eterna (5-6)**".

Salmos de Salomón

En Salmo 13⁶⁵⁰ podemos leer la siguiente afirmación:

Perdonará el Señor a sus santos, (10)
y con el castigo borraré sus transgresiones.

La vida de los justos es eterna, (11)
pero los pecadores serán arrebatados para la
destrucción, y no se conservará su memoria⁶⁵¹.

Mas sobre los santos permanece la misericordia del Señor,
y sobre los que le son fieles, su misericordia. (12)

El Salmo 13 no hace referencia a la idea de resurrección, sino a la de pervivencia del justo, cuya vida dura para siempre (εις τον αιωνα), lo que se sobreentiende es un resultado de su rectitud. Subyace, nuevamente, la perspectiva del triunfo futuro del que es justo en la vida presente, frente al destino del pecador, cuya memoria será borrada. La creencia en la pervivencia del justo parece hondamente arraigada en la convicción de que el Dios de salvación no puede dejar a su

⁶⁵⁰ *Op. cit.* 43-44. Cf. R. H. Charles (ed.), *op. cit.* 645; cf. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. II 662-663.

⁶⁵¹ η γαρ ζωη των δικαιων εις τον αιωνα αμαρτωλοι δε αρθησονται εις απωλειαν και ουχ ευρεθησεται μνημοσυνον αυτων επι.

suerte al que le ha sido fiel. La vida eterna emerge, así, como el resultado necesario de la creencia en la justicia reivindicativa e imperecedera de Dios.

Por su parte, el Salmo 14⁶⁵² resalta también la fidelidad del Señor hacia quienes le aman, de manera que:

Los santos del Señor vivirán por ella para siempre,
(3)

el paraíso del Señor y el árbol de la vida son sus santos⁶⁵³.

Su tronco tiene firmes raíces para siempre, (4)
no serán arrancadas mientras dure el cielo⁶⁵⁴,

porque el lote y la heredad de Dios es Israel⁶⁵⁵.
(5)

⁶⁵² *Op. cit.* 44-45. Cf. R.H. Charles (ed.), *op. cit.* 645-646; cf. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. II 663-664.

⁶⁵³ οσιοι κυριου ζησονται εν αυτω εις των αιωνα ο παραδεισος του κυριου τα ξυλα της ζωης οσιοι αυτου.

⁶⁵⁴

η φυτεια αυτων ερριζωμενη εις τον αιωνα ουκ εκτιλησονται πασας τας ημερας του ουρανου.

⁶⁵⁵ οτι η μερις και κληρονομια του θεου εστιν Ισραηλ.

Pero no es así para los pecadores e impíos,

que prefieren lo pasajero de un día junto con sus pecados.

Mas los santos del Señor heredarán una vida llena de alegría⁶⁵⁶. (10)

En este Salmo late la idea de que los santos disfrutarán de la presencia eterna junto a Dios. Sin embargo, estos “santos” parecen reducirse a los santos de Israel, por lo que la orientación subyacente al Salmo sería netamente nacionalista (como se aprecia en el versículo 5). Y de entre los israelitas, sólo los que han cumplido la Ley del Señor serán partícipes de esa vida eterna⁶⁵⁷. La Ley de Dios seguirá vigente, siendo una Ley eterna que regirá también los destinos de los santos que habiten en el paraíso del Señor.

El Salmo representa un canto a la esperanza en la justicia definitiva de Dios: el israelita que ha sido fiel al Señor en esta vida puede estar seguro de que gozará de una alegría eterna en el paraíso, donde imperarán la justicia y la Ley. Sin embargo,

⁶⁵⁶ οἱ δὲ ὁσίοι κυρίου κληρονομήσουσιν ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ.

⁶⁵⁷ Cf. Salmo de Salomón 14, 2.

predomina una atmósfera nacionalista, lo que hace sospechar que la vida eterna de los santos se limita a los miembros del pueblo de Israel.

El Salmo 15⁶⁵⁸ establece un férreo dualismo entre los pecadores y los justos:

**Pero los fieles al Señor hallarán misericordia (13)
y vivirán por la benevolencia de su Dios;
mas los pecadores perecerán para siempre⁶⁵⁹.**

El texto guarda una estrecha relación con el anterior salmo (visible, por ejemplo, en los versículos 9 del 14 y 10 del 15)⁶⁶⁰, si bien aquí se ofrece una mención clara de la realidad del juicio divino⁶⁶¹. Al igual que en el Salmo 14, no se hace referencia a la idea de resurrección, pero sí a una pervivencia que afectará a los fieles del Señor (los justos de Israel), frente a

⁶⁵⁸ *Op. cit.* 46-47. Cf. R.H. Charles (ed.), *op. cit.* 646; cf. J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* vol. II 664.

⁶⁵⁹ οἱ δε φοβουμενοι τον κυριον ελεθησονται εν αυτη και ζησονται εν τη ελεημοσυνη του θεου αυτων και αμαρτωλοι απολουνται εις τον αιωνα χρονον.

⁶⁶⁰ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 559.

⁶⁶¹ En el versículo 12 leemos:

“Perecerán para siempre el día del juicio del Señor, cuando visite Dios la tierra para juzgarla”.

la muerte definitiva de los pecadores. Dios se compadecerá de los justos y no tendrá clemencia de los pecadores.

La ambigüedad de ciertas expresiones y la falta de concreción en la temática escatológica hace que parezca “ casi como si no se sintiera el problema y como si se tuviera fe sobre todo en que Dios hará que la vida continúe de algún modo más allá de la muerte”⁶⁶².

⁶⁶² Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 465. No podemos olvidar, en cualquier caso, que el excesivo énfasis sobre la tematización escatológica puede convertirse en un *a priori* excesivo al analizar los textos. Los investigadores buscan una sistematización y un orden conceptual que no es una preocupación que los autores de la antigüedad, y en particular en el terreno de la literatura religiosa, normalmente albergaran.

II Henoc

El segundo libro de Henoc, también conocido como “Libro de los Secretos de Henoc” o Henoc eslavo, es de naturaleza apocalíptica, y se presenta como una especie de testamento de Henoc a sus hijos. La recensión larga puede proceder de ámbito egipcio, y parece influido por la traducción griega de los LXX. La recensión corta sería anterior al 70 d.C.⁶⁶³

En los capítulos 9-10 se narra el viaje de Henoc al séptimo cielo, donde llega a contemplar a Dios cara a cara. Seguidamente, el ángel Vrevoil le dicta a Henoc el contenido de los libros, tarea a la que dedicó treinta días y treinta noches, escribiendo trescientos sesenta y seis libros.

En la recensión larga de II Henoc⁶⁶⁴ existen interesantes referencias al juicio final y a la vida eterna:

“Por tanto, hijos míos, guardad vuestros corazones de toda acción mala que rechaza el Señor, y especialmente de toda alma viviente, tantas como el Señor ha creado. Lo que una persona pide al Señor para su propia alma, que se comporte de la misma manera con todo ser viviente, porque en la gran era se

⁶⁶³ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* 241.

⁶⁶⁴ Cf. J. H Charlesworth (ed.), *The Old Testament...*, *op. cit.* 91ss.

han preparado muchos habitáculos para la gente, casas muy buenas y casas malas sin número. Feliz el que entra en las moradas benditas; y en verdad en las malas no hay conversión” (61, 1-3).

“Y cuando toda la creación, visible e invisible, que el Señor ha creado, llegue a término, entonces cada persona se encaminará al gran juicio del Señor. Y entonces perecerá todo tiempo, y después no habrá ni años ni meses ni días ni horas. Se disiparán y después de eso no se reconocerán. Pero constituirán una única era. **Y todos los justos, que escapen del juicio del Señor, serán reunidos en una gran era. Y la gran era vendrá para los justos, y será eterna. Y después de eso no habrá entre ellos cansancio [ni enfermedad] ni aflicción ni preocupación [ni] deseo ni debilidad ni noche ni oscuridad. Tendrán gran luz, una gran luz indestructible, y paraíso, grande e incorruptible. Porque todo lo corruptible pasará, y llegará a existir lo incorruptible, y estará el refugio de las moradas eternas**” (65, 6-11).

Como puede apreciarse, la creencia en el juicio final está firmemente arraigada en II Henoc, libro que incluye una interesante geografía del más allá que podría remitir a una escatología intermedia⁶⁶⁵. Al igual que otras obras de la literatura intertestamentaria, II Henoc subraya la vida dichosa de que disfrutará el justo:

⁶⁶⁵ Cf. É. Puech, *op. cit.* 180.

“Que felices los justos que escaparán del gran juicio del Señor; porque se les hará brillar siete veces más que el Sol” (66, 7).

El brillo celeste del justo tiene paralelos en Dn 12,3; I Henoc 104,2 o IV Esdras 7,97. Se afirma explícitamente la consumación futura de la historia, con la anulación del tiempo presente y el advenimiento de una nueva era. La idea de juicio final queda así integrada en la hermenéutica de una transformación radical de la historia.

En lo que respecta a la antropología subyacente, no parece darse un dualismo. El juicio divino afectará a la persona en su totalidad, y no sólo a su dimensión anímica porque, como ha demostrado É. Puech, la expresión “toda alma viviente” (πασα ψυχη ζωσα), de raigambre veterotestamentario, se refiere a la persona entera⁶⁶⁶. Lo que sí resulta incuestionable es que el autor no habla en ningún momento de la resurrección de los muertos.

⁶⁶⁶ Cf. *op. cit.* 182.

Libro de la Sabiduría

Entre las obras que generalmente se consideran intertestamentarias hay dos que destacan por su viva defensa de la inmortalidad del alma: el Libro de la Sabiduría y los escritos de Filón de Alejandría. Ambas obras proceden de ámbito egipcio⁶⁶⁷ y en ellas comparece una filosofía que bien podría ser calificada de platónica⁶⁶⁸, aunque existan también elementos vinculados a la imaginería religiosa de Israel.

En el caso del *Libro de la Sabiduría*, que suele datarse a finales del siglo I a.C., probablemente en el período romano

⁶⁶⁷ En el caso del Libro de la Sabiduría, la hipótesis de un origen egipcio disfruta de una aceptación prácticamente unánime, dada la importancia que Egipto y los egipcios poseen en esta obra, así como la polémica con respecto a la idolatría y el culto a los animales. Cf. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1997, 178.

⁶⁶⁸ La influencia del platonismo medio en el Libro de la Sabiduría parece clara. Cf. M. McGlynn, *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, Mohr Siebeck, Tubinga 2001, 223. El alcance del influjo del helenismo en esta obra de la Diáspora judía de Alejandría está presente en el vocabulario, en el estilo, en la forma literaria y en diversas temáticas. Un ejemplo de ello es la el uso de términos procedentes de la filosofía griega que no se encuentran en la traducción de los LXX, aunque sí en la obra de Platón y de Aristóteles. Gran parte del vocabulario empleado para referirse a cuestiones éticas y de psicología se halla también en los autores clásicos. Cf. J.M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Biblical Institute Press, Roma 1970, 12-25.

temprano tras la conquista de Egipto por Octavio Augusto⁶⁶⁹, no hay ninguna duda de que el autor sostiene que hay vida después de la muerte:

“Pero las almas de los justos están en manos de Dios y no les tocará tormento. A los ojos de los necios parecía que morían, su partida era considerada una desdicha, y la separación de nosotros, exterminio; pero ellos están en la paz. Porque, si a la vista de los hombres sufrían castigo, ellos esperaban plenamente la inmortalidad (η ελπις αυτων αθανασιας πληρης) a cambio de una leve pena recibirán grandes bienes, porque Dios los puso a prueba y los encontró dignos de Él. Los probó como oro en el crisol, los aceptó como sacrificio de holocausto. A la hora de su prueba resplandecerán y se propagarán como chispas en cañaveral. Juzgarán a naciones y dominarán a pueblos, y el Señor reinará sobre ellos para siempre” (3, 1-8).

El sustantivo *athanasia*, “inmortalidad”, aparece en cinco ocasiones: Sab 3,4; 4,1; 8,13; 8,17; 15,3; y *afitharsia*, “incorrupción”, en tres: Sab 2,23; 6,18; 6,19. La inmortalidad se asocia con la sabiduría y con la rectitud, y con la constitución natural del ser humano. La dicha del justo, su inmortalidad, procede de su rectitud. El autor del Libro de la Sabiduría no afirma un castigo eterno para los impíos, cuyo destino parece

⁶⁶⁹ Cf. J.J. Collins, *Jewish Wisdom...*, *op. cit.* 179.

ser el del olvido, dado que no han optado por el camino que lleva a la permanencia (el de la sabiduría y la justicia)⁶⁷⁰.

La muerte adopta varios niveles de significación en el Libro de la Sabiduría: referida a la muerte física, a la muerte espiritual o a una combinación de ambas⁶⁷¹. El destino de los justos es el de ser partícipes del Reino del Señor. Su aparente fracaso terreno oculta, en realidad, el triunfo futuro.

La inmortalidad del alma es vista como un don divino y no como un atributo natural del ser humano. Se trata, por tanto, de un concepto teológico y no antropológico, relacionado con la escatología y no con el acercamiento metafísico a la esencia del ser humano, propio del pensamiento griego. La sabiduría es un don de Dios: “no podría poseer la sabiduría si Dios no me la daba⁶⁷²” (8, 21), y el deseo de sabiduría conduce a la incorruptibilidad y la realiza (cf. 6,17-20). Los justos viven eternamente junto a Dios: “los justos, en cambio, viven eternamente; en el Señor está su recompensa, y su cuidado en el Altísimo. Recibirán por eso de mano del Señor la corona real del honor y la diadema de la hermosura; pues con su diestra les protegerá y les escudará con su brazo” (5,15-16). La vida eterna junto a Dios parece estar reservada para los

⁶⁷⁰ Cf. *op. cit.* 186.

⁶⁷¹ Cf. M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991, 135.

⁶⁷² γνους δε οτι ουκ αλλως εσομαι εγκρατης εαν μη ο θεος δω.

justos, en vez de constituir un atributo natural del ser humano. A pesar de que no se afirme explícitamente la idea de resurrección, en el Libro de la Sabiduría existe también la convicción de que es posible vencer la muerte en virtud del poder del Altísimo.

La capacidad de superar la muerte no es, en la mente del autor del Libro de la Sabiduría, una propiedad inherente al ser humano, en la línea de la metafísica de la inmortalidad del alma, sino un don de Dios, un acto estrictamente teológico y sobrenatural. Entre esta proposición y lo específico de la resurrección (ese poder de superar la muerte, aplicado a la personalidad del viviente, incluyendo su carne) no hay gran diferencia. En ambas doctrinas (inmortalidad del alma como atributo teológico o resurrección de los muertos y de la carne como atributo igualmente teológico, que no se puede deducir del análisis racional de la naturaleza humana y del curso de la vida y de la historia) hay una evidente continuidad, aunque la inmortalidad del alma, en principio, no determine nada sobre el destino del cuerpo del difunto. El influjo de la apocalíptica, en particular en lo que concierne a las escenas del juicio, es notable⁶⁷³.

⁶⁷³ Cf. J.J. Collins, *Jewish Wisdom...*, *op. cit.* 184.

Filón de Alejandría

Lo que podemos saber sobre la escatología de Filón de Alejandría procede fundamentalmente de pasajes como *De Opificio Mundi* 135, 77 o *De Praemiis* 13.

Su antropología es notablemente homogénea, y en lo esencial remite a Platón. Para Filón, a través de la *psyché* o del *nous* participamos de la inmortalidad divina. El alma no es una realidad creada, sino que deriva directamente de Dios. En algunos escritos, como *De Specialibus Legibus* I, 345, parece defenderse la perspectiva de una escatología realizada en quien conoce a Dios. La idea de una consumación final de la historia, de tanta importancia en el pensamiento apocalíptico, pierde aquí su fuerza ante una escatología realizada. En realidad, la idea de inmortalidad del alma en Filón se asemeja más a una liberación mística de la particularidad que impone la contingencia del mundo material que a una continuación de la vida *stricto sensu*. Debemos tener en cuenta que la cosmovisión platónica y filoniana concibe el mundo material como una especie de alienación que limita las virtualidades intrínsecas del alma⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ Cf. G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999, vol. I, 370. Para un estudio de la antropología de Filón de Alejandría, cf. M. Elkaisy-Friemuth – J.M. Dillon (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, Leiden-Boston 2009, especialmente “Philo of Alexandria and Platonic

IV Macabeos

El cuarto libro de los Macabeos, escrito probablemente entre los siglos I a.C. y I d.C. (casi con seguridad antes del año 70)⁶⁷⁵, no excluye la resurrección corporal⁶⁷⁶, pero parece evitarla intencionalmente para reemplazarla por una creencia más espiritualizada en la inmortalidad⁶⁷⁷, afirmando una especie de “elevación celeste del mártir”⁶⁷⁸.

Para el autor, que en algunas casos usa “alma” y “vida” como sinónimos, la inmortalidad del alma no puede contraponerse a la corruptibilidad del cuerpo, y en ningún caso concibe el destino del alma como distinto e independiente de lo corporal⁶⁷⁹: “IV Macabeos evita toda terminología resurreccionista; simplemente proclama que, tras el martirio, el hombre no muere, sino que continúa viviendo en inmortalidad junto a Dios; la noción de resurrección del cuerpo es sustituida por la de inmortalidad (...) presenta la inmortalidad como un

Psychology”; G.J. Warne, *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul*, E. Mellen Biblical Press, Lewiston NY 1995.

⁶⁷⁵ La influencia de las convenciones retóricas griegas, de su ética y de su cultura literaria es patente. Cf. D. A. DeSilva, *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Brill, Leiden-Boston 2006.

⁶⁷⁶ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 123.

⁶⁷⁷ Cf. É. Puech, *op. cit.* 173.

⁶⁷⁸ Cf. *op. cit.* 174. Los pasajes más relevantes a estos efectos son 7,19; 9,8; 13,17; 14,5-6; 15,3; 16,13; 16,25; 17,17-19 y 18,23.

⁶⁷⁹ Cf. *op. cit.* 175.

don de Dios⁶⁸⁰ que se otorga a los que mueren por él. Pero hay inmortalidad también de castigo para el tirano opresor⁶⁸¹. A diferencia de II Macabeos, el autor de IV Macabeos ha “transformado completamente la esperanza en la resurrección de II Macabeos en un estudio del alma, de su poder para obrar la justicia y de su inmortalidad para trascender la muerte”⁶⁸².

⁶⁸⁰ En este punto se separaría de las ideas de Platón o de Filón de Alejandría, para quienes el alma, por su propia naturaleza, participa ya de la inmortalidad.

⁶⁸¹ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* 212.

⁶⁸² C.D. Elledge, *op. cit.* 152.

2) Escatología realizada

José y Asenet

La historia de José y Asenet narra el encuentro entre el hijo de Jacob, José, y Asenet, y cómo este acontecimiento cambia profundamente a Asenet: “el mundo de creencias que la obra refleja a través de numerosos detalles revela en el autor un buen conocimiento de la teología egipcia tardía. Parece, por tanto, verosímil que él mismo fuera también egipcio”⁶⁸³. La lengua original es el griego⁶⁸⁴.

El libro narra la historia de los amores y de la boda entre José y la hija del sacerdote de Heliópolis, Asenet, cuyo tema de fondo es la conversión de una joven egipcia al judaísmo. Por estas razones, es lógico suponer que la obra pudiera haber sido escrita en Egipto en torno al siglo I d.C.⁶⁸⁵ El *terminus post quem* viene marcado por la fuerte dependencia de la traducción griega de la Septuaginta, y la atmósfera presente en el texto exhibe una tendencia de apertura hacia el mundo gentil, por lo que el

⁶⁸³ Cf. la introducción a este libro elaborada por R. Martínez y A. Piñero, en A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. I, 193. Para la crítica textual, cf. U.B. Fink, *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2008, 7-14.

⁶⁸⁴ Cf. R.D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 69.

⁶⁸⁵ Cf. G. Aranda *et alii*, *op. cit.* 404.

terminus ante quem debe ser anterior a las medidas anti-judías del Emperador Adriano posteriores a la guerra del 132-135 d.C., las cuales afectaron seriamente el impulso misionero del judaísmo. Con todo, esta fecha podría adelantarse aún más si tomamos en consideración los efectos devastadores sobre la población judía de Alejandría que tuvieron las represalias del Emperador Trajano durante el año 115 d.C., y que habrían significado la desaparición virtual de los judíos de Egipto. Intentos de precisar más la fecha de la composición, que suelen basarse en el examen de los cambios que experimentó la actitud de apertura del judaísmo a la gentilidad, no parecen de todo convincentes, como por ejemplo los que proponen una fecha temprana, anterior a la conquista romana de Egipto del 30 a.C.⁶⁸⁶

En lo que concierne a la escatología, encontramos una importante referencia en el siguiente pasaje:

“Se acercó entonces al hombre, y éste, al verla, le dijo:

-Retira el velo de tu cabeza, ya que eres una virgen santa, y tu cabeza es como la de un hombre joven.

Lo retiró, pues, de su cabeza y el hombre le dijo:

⁶⁸⁶ Cf. R.D. Chesnutt, *op. cit.* 80-81.

-Ten ánimo, Asenet; el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión. Ten ánimo, Asenet, porque tu nombre está escrito en el libro de la vida y no será borrado jamás. **A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a beber el pan de la vida, a beber la copa de la inmortalidad (ποτηριον αθανασιας), y serás ungida con la unción de la incorruptibilidad (αφθαρσια) (4).** Ten ánimo, Asenet; el Señor te ha dado a José como esposa, y él va a ser tu esposo” (15, 1-6).

El texto recupera la temática de la inscripción del nombre en el libro de la vida como signo de la gloria futura (cf. Dn 12,1), preludio de la resurrección, y parece yuxtaponer las ideas de inmortalidad del alma y de resurrección sin aclarar realmente qué sentido tienen ambas. En efecto, a Asenet se le promete el don de la vida, “la copa de la inmortalidad”, en virtud de sus méritos (la conversión), que le permiten comer del panal que conduce a la vida, pero seguidamente aparece el relato de las abejas que mueren y que luego resucitan en su dimensión corporal, aunque quizás pueda referirse a la resurrección del pueblo de Dios⁶⁸⁷:

“Todas las abejas se posaron en Asenet, de los pies a la cabeza, y otras, grandes como reinas, tocaron a la joven en los labios. El hombre ordenó a las abejas:

-Retiraos a vuestros sitios.

⁶⁸⁷ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.*, vol. I, 221.

Se alejaron de Asenet todas, cayeron a tierra y murieron.
El hombre añadió:

-Resucitad (αναστητε) y volved a vuestro sitio.

Resucitaron (αναστησαν) y se alejaron todas juntas hacia el patio adosado al de Asenet” (16, 14-16)”.

El anterior relato se enmarca dentro del contexto de la purificación de Asenet:

“Feliz, tú, Asenet, porque te han sido revelados los secretos de la divinidad, y felices los que se unen a Dios por la conversión, porque comerán de ese panal. Semejante miel ha sido elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles se alimentan de ella, y todo el que la come no morirá jamás” (16, 7-9).

El Dios de Israel es el vivificador por excelencia, capaz de renovar a sus criaturas, como se lee en la oración de José por Asenet:

“Señor..., que todo lo vivificas (ο ζωοποιησαῖ) y llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida; tú mismo, Señor, vivifica (ζωοποιησον) y bendice a esta doncella. Renuévala (ανακαινισον) con tu

soplo, remodelála con tu mano (αναπλασον) y revivificala (αναζωοποιησον) con tu vida. Que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición (ποτηριον ευλογιας σου)” (8, 10-11).

La promesa de Dios a Asenet consiste en una vida inmortal:

“Asenet los vio y dijo:

-Señor, Dios mío, que de la muerte me has hecho vivir y que me dijiste: ‘Tu alma vivirá por siempre jamás’, sálvame de esas gentes” (27, 8).

La escatología de José y Asenet parece gravitar en torno a dos polos: una escatología resurreccionista realizada, y una escatología basada en la idea de inmortalidad del alma (que, por otra parte, no sería extraña al contexto cultural de la Diáspora judía en Egipto, como lo prueban los escritos de Filón de Alejandría). La importancia de esta obra reside en el vínculo que establece entre la conversión como entrada a una vida nueva y la promesa del don escatológico que se realiza ya con esa conversión: “en un contexto de iniciación o de entrada en el judaísmo, hablan de una renovación por el santo espíritu, de una nueva plasmación o creación y de una revivificación o resurrección, que se verifica en la iniciación y en la comunión

de pan y la copa y el panal de la miel. Son textos de escatología realizada, semejantes a los de Jn 6⁶⁸⁸.

La ausencia de una referencia explícita a la muerte permite hablar de escatología realizada, de una glorificación que acaece ya, pero la mención de la inmortalidad del alma introduce también una cláusula de escatología futura que no se puede ignorar. Y, por otra parte, si el alma es inmortal y está destinada a vivir eternamente, ¿qué es lo que va a ser renovado, transformado y revivificado? Los textos de José y Asenet no responden a esta pregunta. Asumen las nociones de resurrección (con una aparente connotación corporal) y de inmortalidad del alma, pero no ofrecen un tratamiento sistemático que las reconcilie e integre en una visión unitaria. La razón de ello puede ser que en su época convivían todas estas concepciones sin que se hubiera llegado todavía a una síntesis teológica.

⁶⁸⁸ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.*, vol. I, 220.

APÉNDICE A) TEXTOS DE LA SEPTUAGINTA

La temática de la escatología en la traducción griega de la Biblia hebrea conocida como Septuaginta (llamada, y con razón, la “carta magna” del judaísmo de la Diáspora helenista⁶⁸⁹) ha dado lugar a una interesante discusión. La cuestión de fondo que se plantea es si en los LXX comparece la creencia en la vida futura, alejándose así del espíritu general del texto hebreo.

A juicio de Schaper, la Septuaginta ofrece una reinterpretación teológica de diversos pasajes del salterio, y en especial de los que tiene que ver con la temática del mesianismo. De hecho, “la Septuaginta muestra la influencia tanto de la idea mesiánica tradicional como de un concepto trascendente, más helenista, conectado con la imaginería del hijo del hombre”⁶⁹⁰. Esta misma inclinación que Schaper detecta en la Septuaginta, y que apunta hacia una elaboración más refinada del mesianismo bajo el influjo del pensamiento griego, manifiesta una tendencia hacia una creciente universalización, hacia una des-etnocentrización de la figura mesiánica, desligada progresivamente de las connotaciones davídicas que poseía en sus etapas más antiguas. Análogamente, en el ámbito escatológico puede detectarse, a juicio de Schaper, una cierta simpatía con la creencia emergente en los siglos III y II a.C. en la vida futura.

⁶⁸⁹ Cf. K.M. Woschitz, *op. cit.* 57-59.

⁶⁹⁰ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 143.

D.H. Gard, en su estudio sobre la concepción de la vida futura que tiene el traductor de Job en los LXX, concluye que en el texto griego la persistencia del individuo después de la muerte es un hecho. Así, el traductor se habría comportado como un teólogo. La traducción que la Septuaginta ofrece de Job parece ser del siglo II a.C., lo que demostraría, como por otra parte es lugar común, que por entonces se había establecido ya la creencia en la vida futura en determinados círculos judíos⁶⁹¹.

Los Testamentos de los Doce Patriarcas habrían ejercido una influencia notable en el desarrollo de la escatología judía y de la escatología del salterio de los LXX. Ambos, por citar sólo algunas semejanzas lingüísticas, emplean el término *συντελεια* en sentido técnico, con connotaciones escatológicas (así sucede en el salmo 58 de la Septuaginta, o en Dn 9,26, cuyos paralelos se encuentran en Testamento de Benjamín 11,3, o en Testamento de Leví 10,2ss.). Análogamente, la inclusión de *αγαπητοῦ* en varios salmos, y su presencia en Testamento de Benjamín 11,3, difícilmente podrá ser vista como una interpolación cristiana, sino que refleja la concepción judía de una consumación de los tiempos⁶⁹².

Ahora bien, el interrogante reside en esclarecer si se trata de ejemplos particulares o si puede afirmarse que los autores de

⁶⁹¹ Cf. *op. cit.* 145.

⁶⁹² Cf. *op. cit.* 152.

la versión griega de la Septuaginta se comportaron como auténticos teólogos, reinterpretaban y, en ocasiones, forzando el sentido original del texto hebreo para adaptarlo a sus propias convicciones escatológicas.

Tanto J. Schaper como H.C.C. Cavallin proponen una serie de textos de la Septuaginta que reflejan una concepción escatológica cercana a la perspectiva de la resurrección de los muertos que no se deduce automáticamente del original hebreo.

Los pasajes a los que se ha prestado más atención son los siguientes:

1) Dt 32,39: “Ved ahora que yo, sólo yo soy, y no existe otro dios frente a Mí. Yo doy la muerte y doy la vida, yo hago la herida y yo mismo la curo, y no hay quien pueda librar de mi mano”⁶⁹³.

Es interesante observar que los LXX traducen en futuro: και ζην ποιησω, “y daré vida”, lo que, en palabras de Cavallin, “podría indicar que los traductores griegos querían leer la afirmación hebrea de la omnipotencia de Yahvé como una

⁶⁹³

yKiä hT^a[; ÿWaâr>

‘lyCi(m; ydIßY"mi !yaeîw> aP'êr>a, ynIâa]w: ‘yTic.x;’m'
hY<©x;a]w: tyimiäa' ynIôa] ydI_M'i ~yhißl{a/ !yaeîw>

aWhê ‘ynIa] ynIÛa]

confesión explícita de la resurrección futura”⁶⁹⁴. El sentido futuro no se puede inferir directamente del texto. Constituye, desde luego, una traducción posible del imperfecto hebreo (hY<©x;a]w:), pero parece claro, por el contexto de la frase, que la lectura correcta sería la que emplea el tiempo presente, ante todo porque se está subrayando que no hay otro dios fuera del Señor de Israel.

No sería exagerado sostener que, basándose en la ambigüedad intrínseca del imperfecto hebreo, los traductores griegos habrían optado por una lectura más apegada a la emergente creencia en una vida después de la muerte. Esta decantación respondería, en último término, a la fe firme en la omnipotencia divina: la idea de una vida futura y de una resurrección derivarían de la convicción de que al Dios omnipotente no le puede estar vedado el poder sobre la muerte. Una progresiva explicitación de esta omnipotencia habría llevado a la conclusión de que el Dios del poder tiene también dominio sobre la muerte, y es capaz de conceder la vida futura.

2) Sal 1,5: “Por ello, los impíos no se levantarán en el juicio, ni los pecadores en la asamblea de los justos”⁶⁹⁵.

⁶⁹⁴ H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 103.

⁶⁹⁵ `~yqI)yDIc; td;î[]B; ~yai^aJ'x;w>÷ jP'_v.MiB;
~y[iv'r>â WmqUây"-al{ Ÿ!KEÜ-I[;

La traducción del hebreo **WmqUáy**" por el griego **αναστησονται** no se impone por sí misma. El sentido original del término hebreo es "se levantarán", ya que el verbo *qwm* significa fundamentalmente "levantarse". El griego, sin embargo, lee "resucitarán", lo cual, si bien constituye una lectura posible, implica ya una opción teológica muy determinada, remitiendo el sentido del versículo al juicio futuro, cuando primariamente podría referirse a un juicio meramente terreno, sin vistas a la vida a eterna.

Como escribe J. Schaper, "la idea que comparece en la Biblia hebrea es bastante sencilla y puede entenderse sin ninguna referencia a ideas escatológicas: Dios separa el bien y el mal, y los malvados perecerán como la paja que se lleva el viento"⁶⁹⁶. Por tanto, el juicio al que alude el texto original parece ser de naturaleza exclusivamente intra-terrena, y en ningún caso asumiría la creencia en un juicio final, trascendente, que decide el destino último de la humanidad. El Salmo 1 sería, meramente, un salmo sapiencial, y no un salmo escatológico-apocalíptico. Con todo, el uso del verbo **ανιστημι** como intransitivo altera el significado del texto, interpretándolo desde una óptica pro-resurreccionista. La presencia de esta perspectiva reflejaría, a juicio de Schaper, el origen palestino y proto-fariseo de la traducción griega de este salmo⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ J. Schaper, *op. cit.* 47.

⁶⁹⁷ Cf. *op. cit.* 48. Según el testimonio de Flavio Josefo en *Antigüedades Judías* 18,14, los fariseos creían que sólo los justos resucitarían de entre los muertos. Se trataba, por tanto, de una interpretación restringida de la resurrección. La Mishná asume esta concepción en Sanh 10,3, trayendo a

3) Sal 15,9-11: “Por eso se alegra mi corazón, se goza mi alma, hasta mi carne descansa en la esperanza. Porque no abandonarás mi alma en el seol, ni dejarás a tu fiel ver la corrupción. Me enseñas la senda de la vida, saciedad de gozo en tu presencia, dicha perpetua a tu derecha”⁶⁹⁸.

Tanto H. Gunkel como J. Schaper señalan que el hebreo `xj;b,(l' , cuyo significado más literal estaría relacionado con la idea de seguridad, ha sido traducido al griego como $\epsilon\pi'$ $\epsilon\lambda\pi\iota\delta\iota$, “en esperanza”, de connotaciones más abstractas o incluso escatológicas⁶⁹⁹.

Similar abstracción habría tenido lugar en la traducción de tx;v' (, “fosa”, por $\delta\iota\alpha\phi\theta\omicron\rho\alpha\nu$, “destrucción” o “corrupción

colación, precisamente, Sal 1,5 en la discusión sobre el destino que les espera a los hombres de Sodoma. El hecho de que la Mishná use el texto hebreo como referencia, cuando la connotación escatológica sólo puede deducirse del texto griego de la Septuaginta, podría manifestar el influjo que la reinterpretación de este pasaje del original hebreo en la versión de los LXX ejerció sobre el judaísmo posterior.

⁶⁹⁸ $\text{`xj;b,(l' !Kodv.yI yrI^fB.÷-@a; ydI_AbK.}$
 $\text{lg<Y"âw: yBiliâ xm;âf' Ÿ!kEÜ!}$
 $\text{`tx;v'(tAair>li ^ad>ysix]÷ !TEiti-al{)}$
 $\text{lAa+v.li yviäp.n: bzOæ[]t;-al{ ŸyKiÜ}$
 $\text{`xc;n<) ^ân>y MiyBi tAmß[in> ^yn<+P'-ta, tAxm'f.â}$
 $\text{[b;foâ ~yYlix;ñ xr;aoÜ éynI[eydIAT}$

⁶⁹⁹ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 47 (la referencia a H. Gunkel es de J. Schaper).

física”. Como ha señalado É. Puech, el término διαφθοραν posee una connotación más abstracta y genérica que “fosa”, lo que para él supone una nueva manifestación de la evolución de las ideas que se dio entre el original hebreo y la plasmación griega de los conceptos hebreos de acuerdo con la mentalidad helena⁷⁰⁰.

En cualquier caso, la conclusión de Schaper, a saber, que “estas modificaciones indican la introducción de la noción de resurrección física (nuevamente, sólo para los justos) en el texto sagrado”⁷⁰¹, parece sumamente aventurada. La lengua griega es susceptible de un mayor grado de abstracción que la hebrea, por lo que atribuir toda traducción que difiere en el grado de abstracción a una intencionalidad teológica no se sostiene.

Igualmente forzada se antoja la inclusión que hace J. Schaper en su lista de textos del salterio griego de Sal 45 en los LXX, sospechando que el término griego τερατα como traducción del hebreo תַּמֹּאֵי; no es inocente, argumentando que el griego recoge la idea de “maravillas” o “portentos”, en una posible atmósfera de expectación mesiánico-escatológica⁷⁰². Esta conclusión difícilmente se puede deducir del contexto del salmo, por mucho que el empleo de τερατα como traducción del hebreo תַּמֹּאֵי; en la Septuaginta sea una excepción que se circunscribe a ese pasaje.

⁷⁰⁰ Cf. É. Puech, *op. cit.* 47.

⁷⁰¹ J. Schaper, *op. cit.* 49.

⁷⁰² Cf. *op. cit.* 53.

El salmo parece más bien un canto de alabanza al Señor por su cercanía a Israel, por lo que la utilización de un lenguaje de exaltación resulta comprensible.

De manera análoga, las consideraciones de J. Schaper⁷⁰³ sobre Sal 58,14 en la Septuaginta no se sostienen. A su juicio, la traducción del hebreo **hLeîK;** por el griego **συντελειας** denotaría una relectura escatológica, porque este término griego aparece en textos como Dn 9, 26 o Testamento de Benjamín 11,3 provisto de un sentido técnico de naturaleza escatológica. Esta conclusión olvida tanto el contexto del salmo como el hecho de que en otros pasajes **συντελειας** traduce “destrucción”, sin referencia a una consumación de los tiempos.

4) Sal 22,30: “Ante Él sólo se postrarán los que duermen en la tierra, ante Él doblarán la rodilla cuantos bajan al polvo. Pero mi alma vivirá para Él”⁷⁰⁴.

La lectura “mi alma” no se deduce el hebreo (**Av^ap.n:w**) y, análogamente, el griego no recoge la

⁷⁰³ Cf. *op. cit.* 65-68.

⁷⁰⁴ #r,a,^a-ynEv.DI-IK'(ÿWW“x]T;v.YI)w:
Wlik.a'
`hY")xi al{å Av^ap.n:w>÷ rp"+[' ydeär>Ay-IK'
W[r>k.ylâ wyn"âp'l.

traducción correcta de la cláusula negativa hebrea **hY")xi al.** ¿A qué pueden deberse estas desviaciones tan patentes? ¿A una intencionalidad teológica, a un texto hebreo primitivo distinto del masorético, a un simple error? Lo cierto es que la traducción griega opta por plasmar la creencia en una vida continua del alma, probablemente influida por la idea de inmortalidad, aunque también podría deberse a que el traductor griego manejase otra versión hebrea en la que figuraba **yv^ap.n:w**⁷⁰⁵, una opción en absoluto descabellada si tenemos en cuenta que ambas letras hebreas presentan una forma geométrica parecida. Cuál de las dos posibilidades sea válida, si la de una relectura acorde con la hermenéutica escatologizante de determinados sectores del judaísmo del siglo II a.C. o la de una confusión en la traducción, es enormemente complicado, por no decir imposible, de dilucidar.

5) Sal 49, 16: “Pero Dios rescatará mi alma, me arrancará de las manos del Sheol”⁷⁰⁶.

El texto griego traduce **yKiP** por **σταν**, lo que, a juicio de Cavallin, reflejaría la creencia en la resurrección espiritual del

⁷⁰⁵ Cf. *op. cit.* 52.

⁷⁰⁶ **hl's,(ynIxEâQ'yI yKiP lAa+v.-dY:ml) yvip.n:â**

hD,âp.yI ~yhi{l{a/-%a;

alma, pareja a la creencia en un alma que acude al Hades después de la muerte, pero que posteriormente vuelve a la vida⁷⁰⁷. También J. Schaper encuentra aquí una huella de innovación teológica⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 104. En Sal 49,16 es posible identificar un tratamiento de carácter sapiencial sobre los problemas suscitados por la teodicea: “pero Dios rescatará mi alma; de las garras del Sheol me cobrará (*myad-Sheol ky yqabni selab*)”.

Para Puech, este texto hace referencia a una división dentro del Sheol: unos serán rescatados por Dios de las “garras” o “manos” del Sheol, que es personificado mediante una metáfora literaria, mientras que otros permanecerán, teóricamente, en el interior de ese espacio escatológico. Puech considera que esta alusión a la separación de justos e impíos (el justo es rescatado del Sheol, el impío está condenado a quedarse en él por siempre) sería del todo pionera en la literatura judía (cf. É. Puech, *op. cit.* 52), y de hecho representaría un testimonio anterior al que suele ofrecerse como precursor de la división entre justos e impíos en el Sheol: el Libro de los Vigilantes, dentro del ciclo henóquico (que Nickelsburg, en *Jewish literature...*, *op. cit.* 52, sitúa en torno a principios del siglo II a.C.). En efecto, en I Henoc 22-23 leemos:

“De allí fui a otro lugar, y se me mostró en occidente un monte grande y alto y una fuerte roca: en medio de él había cuatro cavidades, cuyo interior era muy profundo, ancho y liso [tres oscuras y una luminosa, que tenía en medio una fuente de agua. Dije:]

-¡Qué lisas son estas cavidades, profundas y oscuras a la vista! Entonces respondió Rafael, uno de los santos ángeles, que estaba conmigo y me dijo:

-Estas cavidades son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos: para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido

En este caso, sin embargo, el propio texto hebreo parece apuntar hacia una confianza en que la acción divina no

hechos para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta llegar su plazo, que es grande hasta que llegue su gran juicio. Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose. Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo:

(...)

Esas tres fueron hechas para separar los espíritus de los muertos. Así se separan las almas de los justos, [y permanecen] allí [donde] hay una fuente de agua viva y, sobre ella, una luz. Del mismo modo se ha hecho [un lugar] para los pecadores, cuando mueren y son sepultados en la tierra sin que hubiera juicio contra ellos en su vida. Aquí son apartadas sus almas, en este gran tormento, hasta el gran día del juicio, [para] venganza, tormento y castigo de esas almas de los que eternamente maldicen. Aquí los atará [Dios] por la eternidad (9-11). Igualmente se ha apartado un lugar para las almas de los que se quejan refiriendo su pérdida, el haber sido asesinados en los días de los pecadores” (A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* vol. IV).

La visión de Henoc de la “geografía” del más allá cita explícitamente la presencia de diferentes cavidades para albergar a justos o a impíos, que permanecerán eternamente en el lugar que se les ha asignado. La discriminación “moral” en el más allá, en base a las acciones cometidas en vida, será una constante en la imaginería apocalíptica sobre el más allá, e indudablemente está relacionada con el problema del sufrimiento del justo y de la teodicea que se suscitó, con toda su crudeza, en la literatura sapiencial y en el destino de los hermanos Macabeos en su revuelta contra Antíoco IV.

⁷⁰⁸ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 65-68.

abandonará al justo en el momento de la muerte, similar a Sal 73,23, por lo que el traductor griego no habría proyectado su propia concepción escatológica sobre el texto, sino que se habría limitado a reflejar una atmósfera espiritual que late ya en el original hebreo. De hecho, la contraposición entre los destinos del justo y del impío es un motivo recurrente en la teología del judaísmo tardío, inspirado en el problema de la teodicea al que alude la literatura sapiencial, y que sólo progresivamente irá dando paso a una afirmación escatológica en sentido estricto (a saber, la pervivencia tras la muerte y, en particular, la resurrección al final de los tiempos).

6) Sal 66,9: “Él ha devuelto la vida a nuestras almas y no ha dejado que vacilara nuestro pie”⁷⁰⁹.

El “sesgo” pro-resurreccionista se percibe ya en el primer versículo de este salmo, que en griego aparece como:

εις το τελος ωδη ψαλμου αναστασεως αλαλαξατε τω θεω πασα η γη. Esta lectura no se sigue del texto hebreo⁷¹⁰. En

⁷⁰⁹ `Wnle(g>r; jAMål; !t:βn"-al{)w>

~yYI+x;B;(Wnvep.n:â ~F'äh;

⁷¹⁰ `#r,a'(h'-lK' ~yhil{ale÷ W[yrlih' rAm=z>mi ryviä

x;Cen:m.l;

efecto, en hebreo sólo se dice “aclamad al Señor toda la tierra”, sin que tenga sentido anteponer el término $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\omega\varsigma$, que quizás se trate de una adición cristiana que no se encuentra en el siglo II a.C.⁷¹¹

En lo que respecta al versículo noveno, la lectura “mi alma”, en primera persona del singular, no cuadra con el hebreo (primera persona del plural), optando por una lectura individualista, y el acusativo de movimiento $\epsilon\iota\varsigma \zeta\omega\eta\nu$ tampoco se adapta al hebreo $\sim y YI+x;B;(\text{}$. En la traducción griega de este salmo se percibe un claro sesgo a favor de la pervivencia después de la muerte.

7) Prov 9,6: “Deja la simpleza y vivirás, avanza por los caminos del discernimiento”⁷¹².

La lectura en futuro del hebreo $W y=x.w$ es común a los LXX, Áquila, Símaco y Teodoción, pero del texto hebreo podría colegirse, perfectamente, una lectura en presente que hiciese alusión a los efectos del seguimiento del recto camino ya en esta vida.

⁷¹¹ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 16.

⁷¹² $hn")yBi \%r,d,\ddot{a}B. Wr^av.aiw>\div$

$Wy=x.wI) \sim yI\ddot{a}at'p. Wb\ddot{a}z>[i$

8) Prov 10,25: “Como pasa la tormenta, así deja de existir el malvado, pero el justo permanece por siempre”⁷¹³.

~l'(A[dAsây es traducido como σωζεται εις τον αιωνα, “vivirá para siempre”, cuando el sentido original hebreo responde mejor a la idea de permanencia (la obra del justo, su justicia, no perece jamás, y su recuerdo es imborrable), más que a una lectura en términos de vida post-mortem. Por otra parte, la inclusión del griego εκκλινας (de εκκλινω, que significa “doblar, desviar”) constituye, para Cavallin, una alusión implícita a la teología de las dos vías, de gran importancia en la escatología del judaísmo tardío⁷¹⁴.

9) Prov 12,28: “En la senda de la justicia está la vida, pero el camino de los rencorosos conduce a la muerte”⁷¹⁵.

⁷¹³ ~l'(A[dAsây> qyDI^ac;w>÷ [v'_r' !yaeäw> hp'Wsâ rAbæ[]K;

⁷¹⁴ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 105.

⁷¹⁵ `tw<m")-la; hb'äytin> %r,d,Ðw> ~yYI+x; hq"ïd'c.-xr;ao)B.

Aunque Cavallin considera este versículo como un ejemplo de la inclusión de la teología de las dos vías en la traducción griega de los LXX, debido a su relación con la teología de las dos vías⁷¹⁶, lo cierto es que la lectura griega guarda una estrecha correspondencia con el texto hebreo, que expresa ya una clara alternativa entre el camino de la justicia y el del rencor. Por tanto, no parece adecuado sospechar sobre la presencia de un sesgo pro-escatológico en este caso concreto.

10) Prov 15,24: “Para el instruido el sendero de la vida va hacia arriba, así se aleja del Sheol de abajo”⁷¹⁷.

Nuevamente, la razón por la que Cavallin incluye este texto en su lista se basa en la introducción del término griego *εκκλινας*, que trasluciría la perspectiva de la teología de las dos vías. Con todo, el mismo Cavallin reconoce que aquí la coincidencia con el hebreo es muy alta⁷¹⁸.

⁷¹⁶ Cf. *ibid.*

⁷¹⁷ `hJ'm'(lAaïV.mi rWs:-^a ![:m;îl. lyKi_f.m;l.

hl' [.m;äl. ~yYIx;â xr;ao

⁷¹⁸ Cf. *op. cit.* 105.

11) Job 14,14: “Cuando un hombre muere, ¿puede revivir? Todos los días de mi milicia esperaré hasta que me llegase el relevo”⁷¹⁹.

Para Cavallin, es probable que el traductor de este versículo al griego creyera en la vida eterna⁷²⁰, algo que no se puede asegurar, porque esta convicción no ha quedado reflejada expresamente en el texto.

12) Job 19, 25-27: “Bien sé yo que mi defensor vive y que Él, el último, se alzaré sobre el polvo. Y después de que mi piel se haya destruido, desde mi carne veré a Dios. Yo lo veré por mí mismo, mis ojos lo contemplarán y no otro. Dentro de mí desfallecen mis entrañas”⁷²¹.

⁷¹⁹ `yti(p'ylix] aAB©÷-d[; lxe_y:a] yaiäb'c. ymeäy>-

IK' hy<ix.yIòh] rb,G<© tWmïy"-~ai

⁷²⁰ Cf. *ibid.*

⁷²¹ `~Wq)y" rp"i['-l[; !Ar^ax]a;w>÷ yx'_
y]ia]GOæ yTi[,d;y"â ynIâa]w:
`H;Al)a/ hz<ix/a,(yrI^af'B.miW÷
tazO=-WpQ.nI yrI)A[à rx:âa;w>
`yqI)xeB. yt;äyOl.ki WlBK' rz"+-al{w>

Waâr' yn:ây[ew> yLi^a-hz<x/a,(YÿynI“a]

rv<Üa]

En el versículo 26 la traducción griega emplea el término *αναστησαι* y, como sugiere Cavallin, la connotación general del texto griego para este versículo podría responder a la idea de resurrección física y no meramente espiritual⁷²².

El texto de Job 19,25-27 no parece, para Puech, contemplar la resurrección individual, aunque “la traducción griega de 14,14; 19,25-27 (*Alexandrinus*) y de 42,17 (suplemento) hace claramente alusión a la resurrección, lo mismo que el Targum”⁷²³.

El texto griego, en una traducción demasiado libre, incluye el término *αναστησαι* al comienzo del versículo 26, que se puede leer como “resucitará” (*αναστησαι το δερμα μου το ανατλων ταυτα παρα γαρ κυριου ταυτα μοι συνετελεσθη*), algo que difícilmente podrá colegirse del original hebreo si no es por una cierta intencionalidad o motivación teológica. K. Spronk también añade Job 19,25-26 como ejemplo probable de una orientación pro-resurreccionista en la traducción griega de la Tanak, ya que en ciertos códices de los LXX el versículo 26 dice: “Él resucitará mi cuerpo”⁷²⁴, cosa que sólo podría hacerse “si el texto se deja llevar hasta el punto de tener que ser

⁷²² Cf. *op. cit.* 106.

⁷²³ É. Puech, *op. cit.* 46.

⁷²⁴ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 17.

explicado como señal de la resurrección de los muertos y de la vida futura beatífica”⁷²⁵.

13) Job 42,17: “Y Job murió anciano y colmado de días”⁷²⁶.

La versión de los LXX presenta una serie de versículos adicionales (cinco en total) al texto hebreo los cuales, ciertamente, adoptan la creencia en la resurrección de Job⁷²⁷.

14) Is 26,19: “¡Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán! ¡Despertaos y gritad de gozo los que reposáis en el polvo, que rocío de luces es tu rocío, y la tierra devolverá a los difuntos!”⁷²⁸

⁷²⁵ *Op. cit.* 18.

⁷²⁶ `~ymi(y" [b;îf.W !qEßz" bAYëai tm'Y"âw:

⁷²⁷ En el primero de esos versículos leemos lo siguiente:
γεγραπται δε αυτον παλιν αναστησεσθαι
μεθ' ων ο κυριος ανιστησιν, donde el verbo αναστησεσθαι se refiere a la resurrección.

⁷²⁸ ytiPl'ben> ^yt,ême Wyæx.yI)
Wcyqi'h'!
Wm+Wqy>
'lyPi(T; ~yaiîp'r> #r,a'Pw" ^L,êj; 'troAa
lj;Û yKiä rp^a[' ynEâk.vo Wn÷N>r;w>

Como tuvimos ocasión de ver cuando analizamos este pasaje con mayor profundidad⁷²⁹, en el texto hebreo cabían dudas razonables de que se estuviese hablando, realmente, de una resurrección individual y no de una mera restauración colectiva de Israel. Sin embargo, en la versión griega comparece una perspectiva claramente pro-resurreccionista: *αναστησονται οι νεκροι* denota, en efecto, una vuelta a la vida de los muertos (cf. Dn 12,2), porque el hebreo **Wyæx.yI** podría haberse leído mediante el equivalente griego para “vivir”.

15) Ez 37,7: “Profeticé como me había sido mandado y, a la voz de mi profecía, hubo un rumor y luego un gran temblor, y los huesos se juntaron uno con otro”⁷³⁰.

La sospecha de Cavallin a propósito de este versículo surge por la inclusión, en la traducción griega, del vocablo *σεισμος*, de connotación apocalíptica, aunque parece deberse, simplemente, a exigencias terminológicas y no a una opción teológica. De hecho, es legítimo preguntarse si resulta válido vincular a los traductores de los LXX, asociados al ámbito

⁷²⁹ Cf. *supra*.

⁷³⁰

ytiaBePnlw>
 yhiy>w:) ytiyWE+cu rv<âa]K;
 `Am*c.[;-la, ~c,[P tAmêc'[] Wbâr>q.Tiw:
 v[;r;ê-hNEhiw> 'yaib.N")hiK. lAqÛ-

cultural de la Diáspora, con un movimiento, el apocalíptico, que es en lo esencial de naturaleza palestinese⁷³¹.

Por todo lo anterior, Cavallin concluye que los autores de la traducción griega de los LXX releyeron la Biblia hebrea a la luz de la creencia en la resurrección corporal. Esta afirmación, parcialmente verdadera (al menos en determinados casos que hemos analizado, y especialmente en las adiciones finales a Job), resulta a todas luces exagerada, porque de haber sido así, no está claro por qué no se optó por una lectura pro-resurreccionista en todo versículo que era susceptible de esa interpretación. De hecho, J. Schaper reconoce que el salterio griego mantiene conceptos más antiguos sobre la muerte, pese a que en ocasiones hayan sido complementados con la perspectiva de la vida futura, generalmente restringida a los justos⁷³².

Por su parte, D.H. Gard⁷³³ también identifica (además de los ya mencionados Job 14,14 y 42,17) otros versículos que reflejarían la creencia de la resurrección en la elaboración de la traducción griega del texto hebreo de Job: el pasaje de Job 5,11;

⁷³¹ Lo cierto es que Ez 37,7 fue leído en IV Macabeos en clave de vida eterna. Así ocurre en IV Macabeos 18, 17:

τον Ιεζεκιηλ επιστοποιει τον λεγοντα ει ζησεται τα οστα τα ζηρα ταυτα.

⁷³² Cf. J. Schaper, *op. cit.* 157.

⁷³³ Cf. D.H. Gard, "The concept of the future life according to the Greek translation of the Book of Job", *Journal of Biblical Literature* 73 (1959), 147-143.

y en menor medida, Job 3,21-22; 4,20; 7,9-10, así como las descripciones de Job 3,13-14; 6,10; 14,22; 40,13. El problema es que, a la hora de examinar los textos, la tesis de Gard resulta demasiado forzada.

Spronk también considera otros textos de los LXX inspirados por la creencia en la resurrección de los muertos aunque, como en el caso de Gard, la lectura de la traducción griega no parece permitir alumbrar esa suspicacia.

Los autores citados hasta el momento limitan las alteraciones a la traducción griega del texto hebreo. Más radical es la propuesta de R. Tournay⁷³⁴, quien estima que la generalización posterior de la creencia en la supervivencia del individuo habría influido en la relectura del texto hebreo efectuada por los masoretas. Los masoretas, al fijar el texto hebreo canónico, no se habrían comportado como meros transmisores de un escrito preexistente, sino que habrían dejado sentir su fe en la resurrección de los muertos, alterando deliberadamente los originales para así expresar una creencia dogmática en el judaísmo rabínico.

Los ejemplos que proporciona Tournay vienen acompañados de su propuesta de lectura primigénea, anterior a la “contaminación” masorética de la idea de resurrección, como

⁷³⁴ R. Tournay, “Relectures bibliques concernant la vie future et l’angélologie”, *Revue Biblique* 69 (1962), 489-495.

en Is 38, 16 y Job 19,26⁷³⁵. Otro texto que cae bajo las sospechas del análisis de Tournay es Prov 15,24⁷³⁶. Los términos *matab* y *lema'lah* serían, para Tournay, adiciones a un texto originario cuyo contenido habría sido: “un camino de vida para el sabio para que pueda evitar el Sheol”.

La hipótesis de Tournay es seguida, con matices, por A. de Wilde⁷³⁷. Sin embargo, Spronk mantiene que el texto masorético encaja perfectamente en el contexto del libro, por lo que no sería necesario postular un texto hebreo auténtico anterior⁷³⁸: “no está claro por qué alguien habría querido cambiar el texto original propuesto”⁷³⁹, máxime en el seno de las escuelas masoréticas, caracterizadas por la búsqueda de una fidelidad exquisita hacia el texto original⁷⁴⁰.

⁷³⁵ Para Tournay, la versión masorética de Job 19,26 entraría en contradicción flagrante con otros pasajes de este libro bíblico en los que se niega la pervivencia después de la muerte. El sesgo pro-resurreccionista se encuentra en la traducción griega, pero el original hebreo, de por sí, no parece presentar ninguna alteración. El texto no tiene por qué referirse a una visión de Dios post-mortem, y podría ser una simple metáfora o cualquier otro recurso literario.

⁷³⁶ ם׳ח׳מ׳(ןא׳׳׳׳.מ׳ ם׳׳׳׳׳׳ ׳!׳;מ׳;׳׳. ן׳׳׳׳_׳.מ׳;׳. ׳׳׳׳.׳.מ׳;׳׳. ׳~׳׳׳׳;׳׳ ׳׳;׳׳׳׳׳׳

⁷³⁷ Cf. A. de Wilde, *Das Buch Hiob*, Brill, Boston-Leiden 1981, 215.

⁷³⁸ Cf. Spronk, *op. cit.* 22.

⁷³⁹ *Op. cit.* 22.

⁷⁴⁰ La “Internacional Organization for Masoretic Studies”, fundada en 1972 en Los Ángeles por H.M. Orlinsky, ha publicado la serie de “Masoretic Studies” (número 1 de 1974, número 9 de 2000) en colaboración con “Scholars Press in Missoula, Montana” y la “Society of

Y, más aún, la sugerencia de Tournay tampoco explica por qué sólo se alteraron determinados textos y no otros en los que la referencia a la resurrección habría sido más plausible o más pertinente, como por ejemplo en el caso de las muertes de los grandes patriarcas, lo que restaría validez a sus dudas de autenticidad. Ciertamente es que el libro de Job presenta algunos versículos que parecen contrastar, como pone de relieve Tournay, con el rechazo de la creencia en la resurrección de los muertos que sí se da en otros pasajes. La tensión entre una concepción desligada de la idea de resurrección y la interpretación escatológica que toma la resurrección de los muertos como uno de sus puntos nucleares puede que subsista en algunas partes del libro de Job, pero es innegable que la perspectiva que prima en esta obra sapiencial es la primera.

Sería ingenuo, no obstante, olvidar que la labor de traducción no es absolutamente ajena a la atmósfera religiosa, teológica y cultural que predomina en la época en que se lleva a cabo y que muchas veces, de manera intencionada o no, se ve reflejada en el resultado final⁷⁴¹.

Biblical Studies”. Han tenido lugar numerosos congresos internacionales dedicados a los estudios masoréticos.

⁷⁴¹ É. Puech también ve indicios de una orientación pro-resurreccionista en la traducción de los LXX del pasaje de II Re 13,21: “...tocó el hombre los huesos de Eliseo, cobró vida y se puso en pie”:

~q'Y"i'w: yxi'p>w: [v'êy'lia/ tAmâc.[;B. 'vyaih'
 [G:ÜYIw:
 `wyl'(g>r;-l[;

Excursus. Sirácida

La obra de Ben Sirá suele considerarse como prototipo de un aferramiento a las concepciones israelitas tradicionales sobre el más allá y a la negación de una vida después de la muerte⁷⁴².

Sin embargo, É. Puech hace notar que existen diferentes enfoques según las distintas versiones del texto hebreo que nos han llegado. El texto hebreo I es más conservador, como se aprecia en 14,16-18: “da y recibe, y recrea tu alma, que en el Sheol no se puede esperar buena vida. Toda carne como un vestido envejece, pues ley eterna es: hay que morir. Lo mismo que las hojas sobre árbol tupido, que unas caen y otras brotan, así la generación de carne y sangre: una muere y otra nace”.

En griego aparece el término *ανεστη*:

και ηψατο των οστων Ελισαιε και εξησεν και ανεστη
επι τους ποδας αυτου.

Sin embargo, podría suponerse que *ανεστη* es simplemente la traducción del hebreo *~q'Y"i*, sin ninguna connotación de resurrección, y que ver en pasajes de la Torá alusiones a esta creencia sería del todo anacrónico. No olvidemos, por otra parte, que en Dn 12,2 el término empleado para “despertarse” no es *~q'Y*, sino *WcyqI+y*.

⁷⁴² Otros textos frecuentemente citados como expresiones del rechazo de la creencia en una vida después de la muerte en la literatura bíblica son: Qo 3,20; Si 41,4; Sal 6,5; 30,1; 115,16-17; Si 38,19-23 y 11-26-28; Job 7,7-10.

Análogamente, en 38,21 leemos: “no lo olvides: no hay retorno”.

Por el contrario, en otros pasajes el tono es a todas luces distinto: “cuanto a los doce profetas, que sus huesos reflorezcan en su tumba. Porque ellos consolaron a Jacob, y lo rescataron por la fidelidad y la esperanza” (49, 10). Una perspectiva similar comparece en 46,12: “reflorezcan sus huesos en su tumba, y sus nombres se renueven, en los hijos de estos hombres ilustres”.

No menos problemático es 48,11: “felices aquellos que te vieron y que se durmieron en el amor, que sin duda también viviremos nosotros”. En hebreo, como señala Puech, la lectura más probable es *‘sbr{y} r’k wmt k[y]ttn h[yy]m[wy]hyb*, “feliz el que te verá antes de morir, pues darás la vida y él revivirá”⁷⁴³, lectura que estaría asociada al nivel hebreo B de Sirácida. En griego, tanto en el nivel I como en el II se emplea el plural⁷⁴⁴.

Para Puech, la elección del plural en la traducción griega no es neutral, sino que alude a la creencia en la resurrección de todos los justos. Con todo, ¿puede decirse que estos últimos

⁷⁴³ “*Hereux qui te verra avant de mourir, car tu rendras la vie et il vivra*”, É. Puech, *op. cit.* 74.

⁷⁴⁴

μακαριοι οι ιδοντες σε και οι εν αγαπησει κεκοιμημενοι
και γαρ ημεις ζηη ζησομεθα.

versículos den testimonio a favor de la creencia en la resurrección de los muertos? La pregunta sigue abierta. Lo más probable es que se trate de una excepción, o de lo contrario no se comprendería la teología general que impregna el texto, que desde luego no adopta la perspectiva de una vida futura, y que el traductor al griego no habría podido pretender alterar⁷⁴⁵.

⁷⁴⁵ Para un estudio de la relación entre Sirácida, la literatura sapiencial judía y el helenismo, cf. A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008.

APÉNDICE B) LOS TARGUMIM

En los *targumim* encontramos una serie de pasajes que traducen y comentan versículos de la Biblia hebrea influidos, posiblemente, por la creencia en la resurrección de los muertos, de manera similar a como la traducción griega de los LXX no ha sido del todo inmune a la escatología predominante en su época.

Así, Neofiti, Pseudo-Jonatán y Palestinense P sobre Gn 3,19 y 24 añaden: “y del polvo te levantarás para dar razón y cuenta de lo que has hecho”, frase que no aparece en el original hebreo. Más explícitos son Neófiti, Palestinense P y Palestinense V sobre Gn 19,26. Si el texto original dice: “la mujer de Lot miró atrás y se convirtió en estatua de sal”, las traducciones targúmicas añaden: “hasta el día en que resuciten los muertos” (*‘d zmn dybhwn mytyy*), o en el caso de Palestinense V: “hasta que llegue la resurrección donde revivirán los muertos” (*‘d zmn dtyty thyyt dybhwn myty*). El destino de la mujer de Lot no es, por tanto, quedar petrificada para la eternidad, sino aguardar la resurrección de los muertos. También es un hecho a destacar que varios *targumim*, a propósito de la rivalidad entre Esaú y Jacob, atribuyan al primogénito de Isaac actitudes saduceas, contrarias a la resurrección de los muertos (indicación del ambiente fariseo en que surgieron muchos de estos escritos)⁷⁴⁶.

⁷⁴⁶ Cf. É. Puech, *op. cit.* excursus I.

Por su parte, Neófiti, Pseudo-Jonatán, Palestinenses P y V, Parma y Geniza sobre Ex 15,12 (“tendiste tu diestra y los tragó la tierra”) introducen un diálogo en el que Dios aparece como autor de la resurrección. Los ejemplos se multiplican: Pseudo-Jonatán sobre Ex 20,18 menciona la resurrección con motivo del don de los diez mandamientos, el Pseudo-Jonatán sobre Nm 11,20, Neófiti, Palestinense V y Pseudo-Jonatán sobre el pasaje de Dt 32,39 (leyendo: “yo hago revivir a los muertos en el mundo que viene”), Jonatán sobre Is 26,19 (“tú eres el que hace revivir a los muertos, tú el que resucita sus huesos de sus cadáveres”), etc.⁷⁴⁷.

Como advierte É. Puech, prácticamente en todos los textos veterotestamentarios que, pese a no afirmar explícitamente la creencia en la resurrección de los muertos, dejan un mínimo resquicio que apunte en esa dirección, alguna traducción targúmica asume sin aparente problemática la lectura pro-resurreccionista⁷⁴⁸, análogamente a como los *targumim* adoptan también una idea más espiritualizada de Dios, llegando

⁷⁴⁷ Cf. *ibid.*

⁷⁴⁸ Así, en Is 38, 16 el original dice: “Señor, por ello te glorifico y se eleva mi espíritu y consolado vivo”. Ni el texto hebreo ($\hat{y}nIyE)x]h;w> ynImE\beta ylix]t;w> yxi\hat{e}Wr yYE\hat{a}x; '!h,B'-lk'l.W Wy=x.yI) \sim h,\ddot{a}yle[] yn"bdoai$), ni la traducción griega de los LXX, ($\kappa\upsilon\pi\iota\epsilon \pi\epsilon\rho\iota \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \gamma\alpha\rho \alpha\nu\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\eta \sigma\omicron\iota \kappa\alpha\iota \epsilon\zeta\eta\gamma\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma \mu\omicron\upsilon \tau\eta\nu \pi\nu\omicron\eta\nu \kappa \alpha\iota \pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma \epsilon\zeta\eta\sigma\alpha$), permiten una lectura en clave de resurrección de los muertos, porque el texto se está refiriendo al restablecimiento y a una curación. Cf. É. Puech, *op. cit.* excursus I.

a sustituir diversas expresiones antropomórficas de la Biblia hebrea⁷⁴⁹.

Sin embargo, tal y como indica H. Sysling, los *targumim* palestinenses no exhiben “una doctrina coherente sobre la resurrección de los muertos o sobre el destino futuro del alma después de la muerte”⁷⁵⁰. De hecho, el material targúmico no es propenso a la elaboración de síntesis dogmáticas que articulen de manera sistemática los contenidos teológicos⁷⁵¹.

Lo que sí parece cierto es que las referencias a la doctrina de la resurrección de los muertos en los *targumim* asumen distintos niveles de significación: la recompensa y el castigo, la reunión del cuerpo y del alma, el período intermedio entre la muerte y el juicio final, la condición de Dios como autor de la resurrección y el tratamiento de esta temática en el contexto de la respuesta apologética a quienes la niegan⁷⁵². Muchos aspectos que en los *targumim* comparecen de manera exclusivamente

⁷⁴⁹ Cf. D. Muñoz León, “El rostro nuevo del Pentateuco en el Targum. Reflejos en el Nuevo Testamento”, *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annus* 49 (1999), 303.

⁷⁵⁰ Cf. H. Sysling, *Tehiyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1996, 260.

⁷⁵¹ Para una matización de esta afirmación, cf. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1978, 155-169.

⁷⁵² Cf. H. Sysling, *op. cit.* 260-261.

fragmentaria serán, en cualquier caso, desarrollados con mayor detalle en la literatura rabínica⁷⁵³.

⁷⁵³ Cf. *op. cit.* 261.

APÉNDICE C) TEXTOS DE QUMRÁN

La cuestión en torno a las evidencias sobre la existencia de la fe en la pervivencia del individuo en los manuscritos del Mar Muerto, ya sea tematizada a través de la idea de resurrección de los muertos o de la noción de inmortalidad del alma, es de gran complejidad y está lejos de ser resuelta.

Para G.W.E. Nickelsburg no existe ni un solo pasaje del que se pueda decir con certeza que expresa la fe en la resurrección o en la inmortalidad⁷⁵⁴. Los *Hodayot* contendrían una escatología realizada, según la cual el miembro de la comunidad participa ya en vida de la realidad divina y celestial.

Sin embargo, Nickelsburg es consciente de que su apreciación parece contrastar con el testimonio de Hipólito en *Refutatio Omnium Haeresium* IX, 18-29, para quien los esenios sí creían en la resurrección de la carne. A diferencia de Flavio, quien sólo menciona la creencia esenia en la inmortalidad del alma⁷⁵⁵, Hipólito hace una referencia explícita a la fe en la resurrección de la carne. Por otra parte, es necesario tener en cuenta que el estado actual de la investigación sobre las comunidades del Mar Muerto no permite afirmar

⁷⁵⁴ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 179.

⁷⁵⁵ Cf. *De Bello Iudaico* 2, 119-66 (8,2-14). En *Antiquitates Iudaicae* 18, 11-25 (1,2-6) Josefo atribuye a los fariseos la creencia en la resurrección de la carne.

categoricamente que los esenios constituyesen un grupo totalmente separado del resto del pueblo judío⁷⁵⁶.

J.J. Collins sigue, en términos generales, la tesis de Nickelsburg, distinguiendo tres tipos de manuscritos procedentes de Qumrán en base a su grado de sectarismo teológico⁷⁵⁷:

1) Textos netamente sectarios, como la Regla de la Comunidad y el Documento de Damasco, que exponen unas formas de organización que difieren del judaísmo oficial.

2) Textos sin autoridad sectaria, por lo general conocidos con anterioridad a 1947 (fecha del hallazgo de los manuscritos del Mar Muerto), pero que se han encontrado entre los escritos usados por la comunidad de Qumrán: Daniel, Tobit, Sirácida, fragmentos de I Henoc, Jubileos, salmos no canónicos, etc.

⁷⁵⁶ Este aspecto lo hemos tratado con mayor detenimiento en el capítulo primero, sección: “los *basidim* y el nacimiento de una nueva idiosincrasia religiosa”. Para un estudio detallado de los testimonios de Hipólito y de Flavio Josefo sobre los esenios, cf. M. Black, “The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus”, en W.D. Davies –D. Daule (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, University Press, Cambridge 1956.

⁷⁵⁷ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 8.

3) Textos dudosos, que pueden ser o no ser sectarios, como el Testamento de Amram, en arameo, claramente dualista y elaborado en torno a la segunda mitad del siglo II a.C.

En opinión de Collins, obras como la “Instrucción sobre los dos espíritus”, en la Regla de la Comunidad, o la Regla de la Guerra, contienen formas netamente apocalípticas, hecho que se puede percibir en la mención de poderes sobrenaturales capaces de influir sobre el comportamiento humano.

En 1QS 4:18-19 podemos leer: “Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha determinado un fin a la existencia de injusticia y con ocasión de su visitación lo aniquilará para siempre”. Collins ve la afirmación del juicio escatológico, de naturaleza pública, que se deriva de la conducta de cada uno. En 1QS 11:5-8 los elegidos participan de la vida de los ángeles, enseñanza similar a la de I Henoc 104. Esta idea le permite a Collins sostener que la escatología de Qumrán concibe una realización presente del destino último: los elegidos, los miembros del consejo de la comunidad, han pasado a pertenecer ya a un estado angélico y eterno en esta vida, y por ello, prosigue Collins, la “Instrucción de los dos espíritus” no habla de la resurrección. Parece, más bien, que la idea misma de resurrección no representaba problema alguno para la comunidad de Qumrán. Análogamente, los *Hodayot* o himnos de acción de gracias, probablemente escritos en la

segunda mitad del siglo I a.C., dan a entender que la vida en la comunidad anticipa la asamblea divina⁷⁵⁸.

Además, y aunque el estudio de los enterramientos de Qumrán haya mostrado que los muertos eran dispuestos de tal modo que mirasen al norte, donde simbólicamente se situaría el paraíso según el Libro de los Vigilantes en I Henoc, esto no implica que los miembros de la comunidad de Qumrán creyeran en la resurrección, porque su escatología de la anticipación deja la puerta abierta a que la existencia en el paraíso se pueda alcanzar sin necesidad de una vuelta a la vida en el final escatológico de los tiempos⁷⁵⁹.

En los manuscritos no sectarios, es decir, en aquellos textos que no son internos de la comunidad y que no reflejan sus particularidades organizativas, Collins discute seis pasajes reseñados por É. Puech: el Pseudo-Daniel (4Q 245), las “palabras de las luminarias celestes”, los Testamentos de Qahat y Amram, Qahat, 4Q 521 (un apocalipsis mesiánico) y 4Q 385 (el Pseudo-Ezequiel, paráfrasis de Ez 37), concluyendo que no está claro que el Mesías resucite a los muertos. De este modo, Collins reitera su tesis de que la secta de Qumrán experimentaba prolépticamente, de manera anticipada, la participación en la vida angélica⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ Cf. *op. cit.* 11.

⁷⁵⁹ Cf. *op. cit.* 123.

⁷⁶⁰ Cf. *op. cit.* 125-128.

C.D. Elledge asume la distinción de Nickelsburg-Collins entre documentos sectarios y no sectarios en Qumrán, y cree que las referencias sectarias más importantes que podrían remitir a la doctrina de la resurrección, como 1QS, 1QH, 1QM, exhiben más bien la creencia en una escatología realizada y no consecuente, aunque en 1QH 11, 19-23 (uno de los himnos *Hodayot*) “puede asumirse que el autor de este himno creía profundamente en el poder de Dios para levantar a los muertos”⁷⁶¹, texto que Collins y Nickelsburg toman como una metáfora (al igual que hacen con Is 26,19) y no como una expresión explícita de la doctrina de la resurrección. En cualquier caso, Elledge reconoce que “no hay una preocupación explícita por la resurrección de los muertos como en Dn 12,1-3 y II Mac 7”⁷⁶², porque la vida escatológica está ya presente en la comunión angélica que se establece en los miembros del grupo religioso. Los esenios sí habrían creído en la recompensa futura, tal y como se pone de relieve en la *Regla de la Comunidad* 4, 7-8, aunque la creencia en la resurrección sigue sin hacerse explícita⁷⁶³.

En otros textos de Qumrán, como el denominado “Apocalipsis mesiánico” (4Q521) o el Pseudo-Ezequiel (4Q385-388, 391), que Puech data por técnicas paleográficas en el período asmoneo⁷⁶⁴, parece (en particular en el Apocalipsis

⁷⁶¹ C.D. Elledge, *op. cit.* 22.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Cf. *op. cit.* 23.

⁷⁶⁴ Cf. É. Puech, *op. cit.* vol. II, 629: “*l’écriture du rouleau appartient au type d’écriture formelle hasmonéenne d’après la classification habituellement acceptée*”.

mesiánico) que la resurrección consiste en la esperanza en una justicia futura⁷⁶⁵. Al autor del Pseudo-Ezequiel también le preocupa la recompensa futura del justo, y en su relectura del capítulo 37 de Ezequiel sostiene que los huesos serán reunidos, lo que hace pensar que este texto de Qumrán no versa sobre una restauración nacional metafórica como en el profeta exílico, sino sobre una resurrección real. Suele aceptarse que en Qumrán se leían los libros de Daniel y I Henoc, de los que se han identificado varias copias⁷⁶⁶.

La importancia del Pseudo-Ezequiel es máxima si tenemos en cuenta, como indica F. García Martínez, que probablemente se trate del testimonio más antiguo que poseemos de una interpretación de Ez 37 en términos de resurrección (la cual acabaría convirtiéndose en el *locus classicus* en la tradición rabínica), lo que demostraría que dicha exégesis del profeta desde las directrices de la teología apocalíptica (y en

⁷⁶⁵ Cf. C.D. Elledge, *op. cit.* 24.

⁷⁶⁶ Según A.L.A. Hogeterp, 4QPseudo-Ezequiel^b exhibe una visión apocalíptica que incorpora tanto la resurrección de los justos de Israel como la restauración colectiva de la nación, sometida a una proyección escatológica. El análisis de 4QPseudo-Ezequiel^b demostraría, a su juicio, que las composiciones parabílicas de Qumrán están en relación más estrecha con la tradición bíblica de lo que se había supuesto previamente. Cf. A.L.A. Hogeterp, “Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered”, *Biblica* (2008), vol. 89, 59-69.

particular de su orientación escatológica) estaba ya presente en los círculos judíos del siglo II a.C.⁷⁶⁷

La temática del texto en cuestión se refiere a la resurrección (en sentido individual) y a la recompensa del justo, así como al acortamiento de los días finales. Se retoma la visión del valle de los huesos secos, pero modificando la estructura (más breve aquí). Como escribe F. García Martínez, “el autor del Pseudo-Ezequiel ha transformado por completo el significado de la visión del profeta”⁷⁶⁸, sustituyendo la óptica de la restauración nacional por la de la resurrección individual de los muertos. Este cambio permite pensar que la resurrección, en la mente del autor, queda reservada a los justos (al igual que la restauración nacional es consecuencia de la fidelidad a la Alianza). El origen no sectario del documento lleva a pensar que la esfera de influencia de la interpretación apocalíptica de Ez 37 no se limitó a Qumrán⁷⁶⁹. Estamos ante una muestra más de la fecundidad intrínseca del texto bíblico, capaz de alumbrar progresivamente nuevas (y en ocasiones divergentes) lecturas teológicas.

⁷⁶⁷ Cf. F. García Martínez, “The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls”, en F. García Martínez – M. Vervenne (eds), *Interpreting Translations*, Leuven University Press, Lovaina 2005, 164.

⁷⁶⁸ *Op. cit.* 170.

⁷⁶⁹ Cf. *op. cit.* 171: “su ‘apocaliptización’ de Ezequiel podría haber influido en otros grupos” (*op. cit.* 171) y “da testimonio de una tendencia más extendida en el judaísmo del segundo siglo a.C. a interpretar Ezequiel apocalípticamente” (*op. cit.* 176). Para F. García Martínez, el Pseudo-Ezequiel es el creador, de hecho, de la interpretación de Ez 37 en términos de resurrección individual de los muertos.

Los datos anteriores, junto con el estudio detallado de textos como 4Q245 (el Pseudo-Daniel), 4Q543-548 (visiones de Amram), 4Q542 (Testamento de Qahat), 1Q26, 4Q415-418, 4Q423, a los que Puech ha consagrado un extenso análisis⁷⁷⁰, sugiere, en opinión de Elledge, que “la comunidad era relativamente capaz de adoptar la creencia en la resurrección”⁷⁷¹, y desde luego no consta que se diese un rechazo polémico de esta idea.

Dos fragmentos que han suscitado una intensa discusión son: 4Q 521 2ii, en el que É. Puech lee “a los muertos hará revivir”, y 4Q 521 7, “el Vivificador [resu]citará a los muertos de su pueblo”⁷⁷². Para S. Beyerle, estos textos no implican necesariamente una resurrección en sentido individual, sino que están en línea con la restauración del pueblo de Dios⁷⁷³.

El interrogante sigue abierto y no parece que pueda resolverse fácilmente. Los textos están ahí, pero la interpretación que se haga de ellos, ya sea en términos de escatología realizada (postura de Nickelsburg-Collins) o de escatología consecuente (postura de Puech), difícilmente podrá validarse mientras no se disponga de un mayor número de fuentes. Resultan acertadas las palabras de N.T. Wright cuando

⁷⁷⁰ Cf. É. Puech, *op. cit.*, vol. II.

⁷⁷¹ C.D. Elledge, *op. cit.* 26.

⁷⁷² La lectura de Puech en francés es, respectivamente : “*Les morts il fera revivre*” y “*Le Vivificateur [ressu]citera les morts de son peuple*”.

⁷⁷³ Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 245.

afirma que “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 (...). 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 la experiencia religiosa presente (...). Las principales preocupaciones de la secta radican en la pureza presente y no en el destino futuro”⁷⁷⁴.

⁷⁷⁴ N.T. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008, 246-247. Cf. J.A. Fitzmyer, *The Impact of the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, Nueva York 2009, 74ss.

SÍNTESIS

Los textos bíblicos e intertestamentarios examinados muestran que hay una coexistencia de perspectivas diversas que, a tenor de un análisis puramente lógico, podrían llegar a considerarse contradictorias entre sí, pero que por lo general no suscitan problemas en la mente de los autores, quienes no suelen estar interesados en ofrecer una doctrina sistemática.

Ideas como las de restauración colectiva de la nación, pervivencia espiritual del justo, resurrección individual, inmortalidad del alma, ascensión colectiva, escatología realizada... se encuentran en unos u otros textos. Sí parece claro que se produce una progresiva acentuación del elemento individual: aunque el plano colectivo no se pierde por completo, en los textos más tardíos se insiste más en el destino individual. Esta transición al plano individual tiene también su reflejo en la adopción paulatina de una perspectiva más universal en lo que respecta a la distinción entre el justo y el impío. Si en los textos más antiguos tanto la resurrección como la simple pervivencia espiritual constituyen un privilegio de los justos, en los textos más tardíos la resurrección emerge como una realidad universal, y la pervivencia en la eternidad será igualmente universal, sólo que los justos disfrutarán de una vida eterna dichosa y colmada de plenitud, en contraste con el horizonte que aguarda al impío.

No puede decirse que la afirmación de la resurrección individual (enfaticando el elemento corporal, aunque en algunos casos se limita a una resurrección espiritual) sea propia de los textos de procedencia palestinese, porque si bien es cierto que está presente en muchos de ellos, también lo está en textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora, como II Macabeos y, quizás más significativo aún, ha quedado reflejada en la traducción de diversos pasajes del hebreo al griego en la Septuaginta.

En la mayoría de los textos estudiados subyace una convicción fundamental: la vida no termina con la muerte. Esta creencia viene motivada inicialmente por la preocupación sobre el destino de los justos, adquiriendo una connotación universal con el paso del tiempo. El poder de Dios no puede encontrar un límite, una barrera infranqueable en la muerte, sino que el justo debe gozar de una pervivencia continua junto al Señor.

Lo visto anteriormente hace afirmar a N.T. Wright que “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. 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 a la fe en la resurrección que había ido creciendo a partir de diversos pasajes bíblicos, provocada por las nuevas circunstancias del judaísmo posexílico y expresada en una

amplia gama de textos procedentes de todo el período del segundo Templo y hasta bien entrado el de los rabinos”⁷⁷⁵.

Con todo, el mero examen de los textos disponibles no permite elaborar una solución satisfactoria al interrogante sobre el origen de la creencia en la resurrección de los muertos. Da la posibilidad, eso sí, de constatar la variedad de ideas escatológicas presentes en la literatura intertestamentaria anterior al año 70 d.C.⁷⁷⁶, y de establecer que con anterioridad al siglo III a.C. es difícil (por no decir imposible) identificar la idea de resurrección en Israel. También favorece el estudio de la evolución diacrónica de esta creencia en base a los textos, pero no llega a la cuestión verdaderamente nuclear: por qué surgió una idea, la de resurrección, que si bien no puede juzgarse como completamente extraña a la fe tradicional de Israel, no había sido explicitada en el profetismo clásico y en la teología sacerdotal del II Templo.

⁷⁷⁵ N.T. Wright, *op. cit.* 260. Para una panorámica breve y de conjunto sobre los textos veterotestamentarios y del judaísmo del II Templo referentes a la resurrección de los muertos y de la carne, cf. G. Greshake-J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 59-82.

⁷⁷⁶ En el siglo II a.C. “se puede concluir que (...) la idea de resurrección había hecho su aparición en la cultura judía con cierta fuerza, pero todavía no había sido acogida por todos. Además, no tenemos afirmaciones precisas acerca de la universalidad de la resurrección. El mismo libro de Daniel no es claro en este punto” (P. Sacchi, *Historia... op. cit.* 462-463.), ya que Daniel 12, 2 dice “muchos...”, no “todos”.

Es por ello que el tratamiento aislado de los textos, sin su inclusión en un estudio histórico y sociológico, será necesariamente limitado. El trabajo llevado a cabo por S. Beyerle representa, en este sentido, una gran aportación al tema que nos ocupa, ya que se aproxima a la creencia en la resurrección de los muertos no como una idea que pueda examinarse autónomamente, sino dentro de toda una nueva idiosincrasia que comenzó a emerger en torno al siglo III a.C. y que adquiriría gran relevancia con posterioridad a la revuelta contra Antíoco IV y el helenismo: la apocalíptica.

Es en la literatura apocalíptica, ya desde el capítulo duodécimo de Daniel, donde la idea de resurrección florece con particular intensidad. La resurrección no puede entenderse sin comprender antes el significado de la cosmovisión apocalíptica, con su original *forma mentis* en aspectos tan trascendentales como la concepción de la historia encaminada hacia un *ésjaton*, el universalismo⁷⁷⁷ o la soberanía de Dios sobre el mundo, la historia y la muerte, que se habrían reflejado en la idea de resurrección en sí. Esta creencia emergió en el contexto sociohistórico definido por el enfrentamiento entre helenismo y judaísmo, aunque en ella confluían los elementos fundamentales de la fe del pueblo de Israel, dentro del marco propiciado por la teología apocalíptica, el cual, en términos generales, se caracterizaba por una progresiva acentuación de la idea de trascendencia en la concepción de la soberanía de Dios sobre el mundo, la vida y el ser humano.

⁷⁷⁷ Cf. S. Beyerle, *op. cit.* 15-16.

La trascendencia y la soberanía absoluta de Dios son dos de los elementos más definatorios de la teología apocalíptica, porque a pesar de que primariamente pudieran haberse referido a Dios como garante del orden natural (centralidad de lo cosmológico), la misma idea de la total trascendencia de Dios pasó, en un desarrollo ulterior de la teología apocalíptica, a edificar una hermenéutica de la historia y una escatología (ambas íntimamente relacionadas) de notable originalidad⁷⁷⁸.

Más allá de las divergencias en detalles o elementos concretos (como puedan ser la aceptación, el rechazo o el silencio ante doctrinas como la resurrección de la carne dentro de los distintos escritos apocalípticos), en la teología apocalíptica subyace una perspectiva de trascendencia, que se plasma en Dios como Señor de la naturaleza y como artífice último de su orden y de su medida, en Dios como Señor de toda la historia, de la historia en su universalidad, y en Dios como Señor de la vida y de la muerte, con poder para juzgar y conceder un premio eterno.

⁷⁷⁸ Cf. D.S. Russell, *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, London 1992, 86ss.

CAPÍTULO 7: RESURRECCIÓN Y CORPORALIDAD: LA TEOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE

Para esclarecer si la referencia a la dimensión corporal constituye un elemento fundamental de la doctrina de la resurrección de los muertos, de manera que esta creencia implicaría, tal y como emergió y se desarrolló en el contexto de la literatura judía intertestamentaria, la fe en que el aspecto material de la identidad personal revivirá al final de los tiempos, o si por el contrario la concepción predominante es la de una resurrección espiritual que no incluye necesariamente la carne, hay que tomar en consideración los textos bíblicos e intertestamentarios que presentan alusiones al elemento corporal, intentando establecer un contraste con aquellos pasajes que, a pesar de hablar de la resurrección de los muertos, o no enfatizan o simplemente ignoran la faceta material de la identidad individual.

De los pasajes bíblicos e intertestamentarios examinados anteriormente, los que de un modo u otro presentan una referencia directa a la dimensión corporal, como parte sustancial de la resurrección de los muertos, son los siguientes:

1) Is 26,19: si bien, como hemos tenido oportunidad de analizar con mayor detalle, la interpretación

más plausible de este texto en base al trasfondo general del Apocalipsis de Isaías es la que subraya la colectividad de Israel como sujeto de la resurrección, es significativo que se enfatice la importancia del aspecto material en esa resurrección: se habla del resurgimiento de los cadáveres, y se emplea una terminología (“levantarse”, “despertar”, “polvo”, “tierra”...) que alude directamente al aspecto terreno y corporal de la resurrección/restauración, muy probablemente en línea con la metáfora de la visión del valle de los huesos secos de Ez 37.

2) Dn 12,2: el verbo **WcyqI+y"** es traducido al griego en la Septuaginta como **αναστησονται**, mientras que en Is 26,19 se empleaba para significar el hebreo **Wyæx.yI**). Este hecho parece sugerir que la terminología para expresar la acción de la resurrección y, más aún, para destacar el elemento corporal, no fue objeto de un intento sistemático de unificación, aunque el campo semántico empleado haya sido más o menos constante. Sin embargo, la referencia al elemento corporal parece clara⁷⁷⁹, aunque autores como Collins piensan que la expresión “polvo de la tierra” no tiene por qué entenderse en sentido físico, literal, ya que en textos como Jubileos 17,16 polvo y Sheol aparecen en paralelo. Podrían consistir, por tanto, en términos análogos⁷⁸⁰. En cualquier caso, las temáticas del despertarse⁷⁸¹ y de la devolución

⁷⁷⁹ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 200.

⁷⁸⁰ Cf. J.J. Collins, *Apocalypticism...*, *op. cit.* 110ss.

⁷⁸¹ La asociación entre dormición y muerte se encuentra ya en la Biblia hebrea. Así, en Job 14,12 leemos:

del depósito estarán presentes en textos posteriores que sí apuntan a la resurrección de la carne. Con todo, ello no constituye un argumento definitivo sobre Daniel, ya que se trataría de una interpretación “retroactiva” del pasaje bíblico, pero no sería arriesgado sostener que tanto el lenguaje como la temática general de Dn 12, 1-3 acabaron siendo cruciales para el entendimiento de la resurrección de los muertos en términos corporales, y no sólo como una resurrección espiritual.

3) Dn 12,13: aunque los términos cambian con respecto a Dn 12,2, tanto en los verbos “descansar” como en “levantarse”, existe un campo semántico bien definido para caracterizar la resurrección: el sueño, el despertarse, la acción física de levantarse, el suelo...

4) Jubileos 21,31: como vimos en su momento, lo más probable es que en este texto se esté hablando de una pervivencia espiritual, la cual podría consistir en una resurrección espiritual. La temática del “descanso en la tierra” es análoga a la que aparece en el Libro de Daniel. El campo semántico vuelve a estar claramente definido: pese a que no se afirme la resurrección del cuerpo, los términos usados para

“Pero el hombre que se acuesta no se levantará (~Wqiy"ò-al{w>) bk;ªv' vyaiîw>); se acabarán los cielos pero no despertará (WcyqI+y" al{â) ni saldrá de su sueño”.

WcyqI+y" es el verbo que aparece en Dn 12,2, y que será traducido en la Septuaginta como αναστησονται, signo de que el poder de Dios es capaz de revertir la situación a la que el ser humano parece abocado por imperativo natural.

describir el destino del elemento corporal de la persona humana coinciden con aquellos textos que sí enfatizan la convicción de que la resurrección afectará también a la materialidad del individuo. La tierra es el espacio de descanso para la dimensión material de la persona. Es lógico suponer, en consecuencia, que los textos que hablan del “despertarse” de los que duermen en la tierra estén aludiendo a la resurrección de la carne.

5) I Henoc 25, 5-6: como hicimos notar en su momento, se manifiesta la esperanza en que el elemento corporal esté presente en la vida nueva que le aguarda al justo junto a Dios, pero no parece tener lugar una transformación del cuerpo. Se trata, más bien, de una revivificación del cuerpo mediante el aroma divino, expresándose así una cierta continuidad. Más que en las características del cuerpo en cuanto tal, el autor incide sobre el nuevo tipo de vida que le espera al justo. Lo central no es, por tanto, la dimensión corporal.

6) I Henoc 51, 1-2: la temática del depósito de la tierra (los cuerpos) parece referirse, en consonancia con lo que hemos dicho anteriormente, a la resurrección del cuerpo.

7) I Henoc 91, 10: se reitera el campo semántico del despertarse y del sueño, haciendo referencia, posiblemente, a la resurrección en un sentido físico.

8) Testamento de Simeón 6,7: si aceptamos una lectura en términos de resurrección del patriarca a título

individual, y no de una mera vuelta a la vida en su descendencia (“resurrección social en el tiempo”), el pasaje podría referirse, interpretado en consonancia con otros pasajes de naturaleza similar de los Testamentos de los Doce Patriarcas, a la resurrección en sentido físico, aunque es difícil de confirmar dada la vaguedad del texto.

9) Testamento de Benjamín 9, 6-9: no se da una concreción terminológica por la vía de la temática del descansar en la tierra y del despertarse, por lo que es difícil dilucidar si se está refiriendo a la resurrección en sentido físico.

10) Testamento de Judá 25,1.4a.4b: como consideramos en su momento, el verbo griego utilizado es *αναστησονται*, que parece designar una dimensión corporal, al menos a tenor de Dn 12,2 (ya que en la traducción griega de la Septuaginta también se emplea este término, y en un contexto que, seguramente, aluda a la resurrección física). Por otra parte, la temática del “despertarse” en 4b confirmaría la hipótesis anterior. A la luz de Testamento de Judá, no sería arriesgado interpretar las referencias a la resurrección de los patriarcas en los demás testamentos desde la perspectiva de la resurrección de la carne, ya que los contextos son análogos.

11) Testamento de Abraham: Abraham “será elevado” (*αναλαμβανεσαι*) a los cielos, permaneciendo su cuerpo en la tierra hasta que pasen 7,000 siglos, y luego “resucitará toda carne” (*τοτε γαρ εγερθησεται πασα σαρξ*).

Coexisten, como vimos, la imagería del alma separada (que podría verse como una reminiscencia de la idea de inmortalidad del alma) y la creencia en la resurrección de la identidad personal, probablemente incluyendo la dimensión corporal, ya que “toda carne” (πασα σαρξ) podría leerse como “toda vida”⁷⁸², pero asumiendo su aspecto físico y no sólo su dimensión espiritual. Desde luego, el uso del verbo griego *εγερθησεται* sugiere la acción física de levantarse, de resurgir, dentro del campo semántico que, como hemos visto, suele estar asociado a la creencia en la resurrección de la carne.

12) Salmo de Salomón 3, 12: el verbo griego empleado es *αναστησονται*, pero se discute si la mención a la resurrección es originaria del salmo⁷⁸³. El problema es que otros salmos como 13, 14, 15 parecen referirse a la persistencia espiritual del justo junto a Dios, no a la resurrección (y menos aún a la resurrección física). Por tanto, es muy difícil establecer si en Salmo 3,12 el autor se está refiriendo al “resurgimiento” de la dimensión corporal de la persona. El contexto intratextual del propio Salmo tampoco resulta clarificador, porque si bien es cierto que alude a la caída del pecador, este hecho no tiene por

⁷⁸² Cf. É. Puech, *op. cit.* 145. Un ejemplo neotestamentario del uso de la expresión “toda carne” con el significado de “toda vida”, sin referirse exclusivamente al elemento corporal, lo encontramos en Mc 13,20: *ουκ αν εσωθη πασα σαρξ*, “no se salvaría nadie”, en un contexto claramente escatológico (el acortamiento de los días y el tiempo de la gran tribulación).

⁷⁸³ Cf. G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection...*, *op. cit.* 167, vs. P. Sacchi, *Historia...* 463.

qué interpretarse como una caída “física” al suelo para luego “levantarse” (esto es, resucitar), sino que podría tener una connotación moral, sin enmarcarse dentro del simbolismo de la resurrección de la carne.

13) Libro de las Antigüedades Bíblicas 3, 9-10: el campo semántico está bien definido: tierra, los que duermen, la devolución del depósito del infierno..., por lo que la referencia a la resurrección en sentido físico parece clara.

14) II Baruc 30,1-2: la temática del despertarse viene conjugada con la de la devolución del depósito en los capítulos 49-51. Al igual que en el Libro de las Antigüedades Bíblicas, la devolución del depósito desempeña la función de servir a la realización del juicio divino escatológico. En II Baruc, por otra parte, la referencia a la resurrección en sentido físico es evidente dada la preocupación del autor por desvelar la forma que asumirán los cuerpos resucitados.

15) IV Esdras 7,32-35: reaparece, como en otros textos apocalípticos, la temática de la dormición en la tierra y de la entrega del depósito, como evento previo al juicio divino. La referencia a la resurrección en sentido físico parece incuestionable.

16) Apócrifo de Ezequiel: en esta obra se subraya la resurrección del cuerpo tras la muerte, y cómo el cuerpo y el alma serán juzgados conjuntamente. El trasfondo antropológico

parece ser de naturaleza dualista, por lo que es legítimo preguntarse si la afirmación de la resurrección de la carne necesariamente implica la asunción de un dualismo antropológico. En Apócrifo de Ezequiel parece que sí, pero en otros textos, sobre todo en los que hacen uso del campo semántico de la dormición en la tierra y del despertarse, no se enfatiza la distinción entre cuerpo y alma, porque en ellos duerme no sólo el cuerpo, sino la persona humana en su totalidad. De hecho, Jubileos 23,31 no habla en ningún momento de que los que duermen se despierten, sino de que los cuerpos descansan en la tierra mientras perviven los espíritus de los justos. En este caso sí se encuentra una consideración dualista, desde la óptica del espíritu que es capaz de llevar una existencia con independencia del cuerpo, pero no se está afirmando la resurrección de la carne. Por tanto, no parecen existir motivos suficientes para asociar unívocamente resurrección de la carne y dualismo antropológico.

17) II Macabeos: la centralidad del elemento corporal en la teología subyacente a la exposición de la resurrección en esta obra es patente. Explícitamente se subraya que Dios reunirá los miembros del mártir (7,11), y la confesión de Razías en 14,46 es aún más contundente a estos efectos: Razías tiene fe en que Dios, el dueño de la vida, le devolverá los intestinos. Tanto la confesión de Razías como la de la madre en 7,23 subrayan una dualidad: “espíritu y vida”. Dios es el “dueño de la vida y del espíritu” (της ζωης και του πνευματος) para Razías, y análogamente el creador del mundo es, para la madre, el que devolverá de nuevo misericordiosamente “el espíritu y la

vida” (το πνευμα και την ζωην). El binomio espíritu/vida podría funcionar, de esta manera, como una referencia a la unidad psicosomática de la persona humana, que está sometida al dominio de Dios.

18) Oráculos Sibílinos: en el Libro IV encontramos alusiones bastante claras a la fisicalidad de la resurrección, porque “Dios dará forma de nuevo a los huesos y las cenizas de los hombres, y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran” (180ss.). Esta resurrección física tendrá lugar antes del juicio final, pero se trata de una resurrección que devuelve al individuo al estado en que se encontraba con anterioridad a la muerte. Prima una atmósfera eminentemente apocalíptica relativa a la destrucción del mundo y al juicio final. El énfasis en la destrucción (cenizas, ascuas...) es paralelo a la afirmación de la regeneración de esos mismos elementos como condición previa para la celebración del juicio divino. También es interesante notar que se afirma explícitamente la acción de levantarse, asociada normalmente al énfasis en la dimensión corporal del resucitado.

19) Testamento de Job: en 4,9 hay una afirmación clara de la resurrección física cuando leemos: “Te despertarás (εγερθηση) en la resurrección (αναστασει)”, consideración que reaparece en 40,4: “Me levantaré (αναστησομαι) y entraré en la ciudad y me dormiré un poco y recibiré la recompensa de mi esclavitud”. La temática del “despertarse” está aquí claramente presente aunque, como vimos en su momento, parece que el autor del Testamento de Job asume

simultáneamente las ideas de resurrección corporal y de pervivencia del alma dentro de una antropología dualista. La resurrección no afecta al cuerpo y al alma al mismo tiempo, sino que más bien consiste en una revivificación del cuerpo para reunirse con un alma que es de por sí imperecedera.

20) Textos de la Septuaginta: como tuvimos oportunidad de analizar en el apéndice correspondiente, la relectura del texto hebreo en determinados pasajes de la Septuaginta exhibe una decantación pro-resurreccionista. En ocasiones se emplea el griego *αναστησονται* (Sal 1,5) como traducción de **WmqUáy**", y en Job 19,26 parece significar una resurrección física (*αναστησαι το δερμα μου*)⁷⁸⁴ (de hecho, en algunos códices de la LXX la lectura es "Él resucitará mi cuerpo")⁷⁸⁵. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el uso del griego *αναστησονται* no implica de por sí que el autor tenga en mente la resurrección corporal: podría tratarse de una mera resurrección espiritual. Así, en Is 26,19 *αναστησονται* (**Wyæx.yI**) viene seguido de *εγερθησονται*, que sí denota la acción física de levantarse, aunque en Dn 12,2 sí se utiliza *αναστησονται* (**WcyqI+y**) para expresar la idea de levantarse del polvo de la tierra.

21) Pseudo-Focílides: en esta obra parece primar la perspectiva de la resurrección espiritual, ya que sus aforismos

⁷⁸⁴ Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 106, aunque de este punto discrepa É. Puech, *op. cit.* 46.

⁷⁸⁵ Cf. K. Spronk, *op. cit.* 17.

no subrayan claramente la dimensión corporal. Así, en el aforismo LIII se nos dice que a pesar de la descomposición de los cadáveres las almas permanecen incorruptibles, porque han sido hechas a imagen de Dios, y en LVI se reitera el destino del alma: la vida eterna.

22) En los *targumim* predomina, como vimos, la óptica de la resurrección, y en diversos lugares viene tematizada desde la perspectiva de la resurrección de la carne, aunque no parece posible efectuar ninguna generalización sistemática sobre la concepción de la vida eterna en estas obras⁷⁸⁶.

Además de los textos analizados en esta sección, pudimos comprobar que existen muchos otros pasajes significativos que hablan de una resurrección sin ser necesariamente carnal: resurrección espiritual, colectiva, idea genérica de pervivencia... El elemento corporal no es esencial a toda mención de la persistencia del individuo o del colectivo, aunque suele venir asociado a las menciones al resurgir, al volver a la vida.

Tampoco se trata en todos los casos de una resurrección subsidiaria, cuya finalidad sea reivindicar la herencia del mártir, de quien ha sufrido injustamente en la vida y en la muerte por su fidelidad al cumplimiento de la ley de Dios: la resurrección es también mencionada con independencia de la noble muerte de los mártires, como en los Oráculos Sibílicos, donde tampoco está asociada a la consumación escatológica de la historia.

⁷⁸⁶ Cf. H. Sysling, *op. cit.* 260.

Parece darse una relación estrecha entre el motivo literario del “depósito” que alberga la tierra y la acentuación de la dimensión física de la resurrección. La temática de que los muertos están en la tierra, y de que ésta se verá obligada en el futuro a devolver lo que alberga sólo temporalmente, ha sido estudiada detenidamente por G. Stemberger⁷⁸⁷. Un ejemplo claro del motivo del “depósito” lo encontramos en I Henoc 51,1: “en esos días la tierra devolverá su depósito, el Sheol retornará lo que ha recibido, y la destrucción devolverá lo que debe”.

A juicio de Stemberger, los tres sujetos (tierra, Sheol y destrucción -*abbaddon*) son identificables⁷⁸⁸. Es interesante advertir que este esquema tripartito reaparecerá en IV Esdras 7,32: “*et terra reddet qui in eam dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et prumptuaria quae eis commendatae sunt animae*”. Podemos pensar que asistimos a una estrategia literaria para denotar completitud (todo lo que alberga el depósito de los muertos habrá de ser devuelto en el futuro escatológico), más que ante un intento deliberado de distinguir teológicamente entre cada uno de los sujetos (ya sean tierra, sheol y destrucción, o tierra, polvo y prumptuarios).

⁷⁸⁷ Cf. G. Stemberger, *op. cit.* 46ss. Sobre este aspecto, cf. también G. Greshake – J. Kremer, *op. cit.* 63-64.

⁷⁸⁸ Cf. G. Stemberger, *op. cit.* 46-47.

Lo que no queda claro a la luz de los textos que aluden explícitamente al depósito es si los cuerpos permanecerán en la tierra mientras las almas estén en otras cámaras o si la tierra devolverá a la persona entera.

Esta falta de precisión afecta tanto a IV Esdras 7,32 como a II Baruc 21,23⁷⁸⁹. II Baruc 42,8 combina la imagen del polvo con la de la resurrección de los muertos, presente también en el Libro de las Antigüedades Bíblicas 3,10: “*et vivificabo mortuos et erigam durmientes de terra. Et reddet infernus debitum suum, et perditio restituet paratecem suam*”. *Infernus* y *perditio* remiten, como señala H. Sysling, a *sheol* y *abaddon* (destrucción) en I Henoc 51,1⁷⁹⁰. La temática del depósito reaparecerá en Libro de las Antigüedades Bíblicas 33,3: “*quoniam et infernus accipiens sibi depositum non restituet nisi reposcatur ab eo qui deposuit et*”⁷⁹¹.

La imprecisión inherente a los textos hace difícil concluir que el aspecto corporal haya sido absolutamente intrínseco a la idea misma de resurrección. Cavallin lo expresa en su cuarta tesis: la resurrección corporal no prima en la mayoría de los documentos⁷⁹².

⁷⁸⁹ Cf. H. Sysling, *op. cit.* 181.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ El Apocalipsis de San Juan, por su parte, dice que será el mar, y no la tierra, el que habrá de devolver a los muertos. Cf. Ap 20, 13.

⁷⁹² Cf. H.C.C. Cavallin, *op. cit.* 199-201.

A la pregunta de si la afirmación de la resurrección en sentido corporal conlleva la asunción de una antropología dualista no hay una respuesta unívoca. No puede decirse que la acentuación de lo corporal en la resurrección vaya pareja a una visión dualista, porque no pueden calificarse de dualistas los textos de Is 26,19; Dn 12,2 o Dn 12,13, aunque en otros escritos este punto resulte más problemático (como Testamento de Abraham, Apócrifo de Ezequiel o Testamento de Job). Lógicamente, la progresiva aceptación de la creencia en la resurrección obligó a desarrollar una reflexión sobre el destino del cuerpo y del espíritu, ya que al posponer la resurrección de los muertos al final escatológico de la historia surge el interrogante sobre lo que le ocurrirá al espíritu en el tiempo intermedio.

El interés por la escatología intermedia podría considerarse, y con razón, contrario a la afirmación bíblica tradicional de la unidad psicosomática del ser humano⁷⁹³, y sin duda trasluce el influjo de concepciones extrabíblicas. Con todo, incluso en el caso de que se hubiese mantenido una fidelidad estricta a la visión clásica de la unidad psicosomática, habría persistido el problema del destino de esa unidad psicosomática hasta que acontezca la resurrección de los muertos al final de los tiempos. El énfasis en el “depósito” de la tierra brota de este interés por lo que les ocurrirá a los difuntos en el interludio entre su muerte y la resurrección final. Una

⁷⁹³ Para una exposición sucinta de la antropología de la Biblia hebrea, cf. A. Díez Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.

cierta escatología intermedia se tendría que haber generado en cualquiera de los casos. La confluencia de esta necesidad de elaborar una escatología intermedia con el predominio de un entorno cultural heleno que subrayaba la persistencia del espíritu podría estar detrás del enfoque dualista que prevalece en determinados documentos.

La dimensión corporal como elemento de la doctrina de la resurrección habría de adquirir una gran importancia en la tradición cristiana. C.W. Bynum ha analizado detenidamente la simbología cristiana en torno a la temática de la resurrección corporal. Como señala esta autora, “en ningún momento la consideración cristiana de la resurrección abandonó por completo la metáfora paulina de la semilla”⁷⁹⁴, expresada en I Co 15⁷⁹⁵:

⁷⁹⁴ C.W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995, 6.

⁷⁹⁵ Con respecto a la discusión sobre el significado del término *σῶμα* en San Pablo, cf. el breve sumario que hace J. Gnilka en P. Benoît – R. Murphy (eds.), *Immortality and Resurrection*, Herder and Herder, Nueva York 1970, en el que aborda la comprensión de este concepto en algunas de las tendencias más importantes de la exégesis del siglo XX. De manera sintética puede decirse que, para Bultmann, el *σῶμα* es una parte constitutiva del ser humano, sin la que no se es humano propiamente hablando, y que por ello también comparece en el momento de la muerte. El cuerpo espiritual paulino no es, de esta manera, un material etéreo, sino lo distintivo de la persona. Para E. Güttgemans, en Pablo *σῶμα* sería más bien una estructura ontológica formal y no un dato empírico. Käsemann, por el contrario, acentúa la dimensión material del *σῶμα* paulino, que expresaría la relación del ser humano con el mundo

“Pero dirá alguno: “¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?” Necio. Lo que tú siembras no revive si antes no muere; y lo que siembras no es el cuerpo que llegará a ser, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de alguna otra cosa. Dios, en cambio, le da un cuerpo según su voluntad: a cada semilla su propio cuerpo” (35-38); “así será en la resurrección de los muertos: se siembra en corrupción, resucita en incorrupción; se siembra en vileza, resucita en gloria; se siembra en debilidad, resucita en poder; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual!” (42-44).

La imaginería cristiana también incluyó símbolos que no respondían necesariamente a la óptica de la continuidad material y del crecimiento orgánico: la reconstrucción del Templo, el fénix que resurge de sus cenizas, el florecimiento de un árbol seco después del invierno, etc. El estudio de Bynum, centrado en las literaturas patrística y medieval, concluye que con el advenimiento de la filosofía escolástica se enfatizó más la continuidad formal que la material. A partir del siglo XIV se habría impuesto una tesis que privilegiaba la perspectiva de una continuidad de la identidad personal sin una continuidad en el ámbito de las partículas materiales que integran el cuerpo humano. El examen global muestra, sin embargo, que se mantuvo una preocupación constante por tener en cuenta, de

(en perspectiva heideggeriana aludiría a la condición de “ser-en-el-mundo” del *Dasein*). Cf. *op. cit.* 136-138.

un modo u otro, la continuidad material y estructural⁷⁹⁶, acentuando la identidad personal en su unidad psicosomática.

La reflexión anterior entroncaría con la conocida tesis de O. Cullmann de que el cristianismo primitivo defendió la resurrección partiendo de la convicción firme de que la persona es unidad de cuerpo y alma, en contraste con la concepción griega de la inmortalidad del alma y de las almas separadas⁷⁹⁷. Esta posición fue ampliamente criticada por autores como Nickelsburg y Stemberger, para quienes Cullmann habría ignorado que las concepciones judías previas no eran en absoluto uniformes, llegando muchas de ellas a admitir la idea

⁷⁹⁶ Cf. C.W. Bynum, *op. cit.* 11. El énfasis en la continuidad material del cuerpo del resucitado se encuentra también en la cultura griega. Los griegos, de hecho, habrían podido aceptar la idea de una resurrección individual como la de Jesucristo en los momentos posteriores a su muerte, porque se mantenía, de un modo u otro, la continuidad entre el cuerpo del difunto y el cuerpo del resucitado. No se necesitaba una recreación especial de la carne. Sin embargo, los griegos no habrían podido aceptar, por razones culturales y religiosas (que también se relacionan con una visión no lineal y no escatológica de la historia), la resurrección general de los muertos al final de los tiempos: “el cuerpo de Jesús fue resucitado tal y como era. Aquí se produjo una continuidad corporal. Por el contrario, la resurrección general implicaba una recreación de los cuerpos desaparecidos mucho antes” (D.O. Endsjo, *op. cit.* 433).

⁷⁹⁷ Cf. K. Stendahl, *op. cit.* 9ss, donde se recoge la conferencia que Cullmann pronunció en 1955, en la que distinguía por completo las ideas de inmortalidad del alma y de resurrección de la carne, considerando la segunda como específicamente judeo-cristiana. De hecho, según Cullmann, “para los primeros cristianos el alma no es intrínsecamente inmortal” (*op. cit.* 11).

de almas separadas. Con todo, y como Bynum resalta, Cullmann está subrayando la diferencia que existe entre contemplar al ser humano como una persona que muere y duerme (toda ella) hasta el final de los tiempos, o verlo como un espíritu inmortal alojado en una fisicalidad⁷⁹⁸.

⁷⁹⁸ Cf. C.W. Bynum, *op. cit.* 11, donde también se reseñan las posiciones de Nickelsburg y Stemberger.

CAPÍTULO 8: LA RESURRECCIÓN EN EL MARCO DE LA VISIÓN UNIVERSAL DE LA HISTORIA

La consideración conjunta de la naturaleza de la teología apocalíptica y de la escatología de los textos intertestamentarios examinados puede ayudarnos a la hora de examinar el significado de la creencia en la resurrección de los muertos y de la carne.

En el plano estrictamente histórico, hemos podido comprobar cómo la creencia en la resurrección emergió en torno al siglo III a.C., y si bien incorporaba elementos procedentes de la imaginería religiosa de las culturas circundantes a Israel, en lo esencial remitía al teocentrismo tradicional del pueblo de Israel. Factores de orden histórico y sociológico, y en particular la trágica experiencia de la revuelta macabea contra Antíoco IV, habrían agudizado la problemática sobre la teodicea, cuyo germen más inmediato se encontraba en las principales obras proféticas (como los cantos del Siervo del Deutero-Isaías) y de la literatura sapiencial. Sin el desafío del helenismo⁷⁹⁹, sin el reto que suponía ofrecer una respuesta

⁷⁹⁹ La caracterización de la apocalíptica como un movimiento de resistencia política y cultural ha sido estudiada por R.A. Horsley, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Minneapolis 2010, y sería visible en obras como el Libro de Daniel o el Libro de los Vigilantes. Esta dinámica de resistencia no se habría limitado exclusivamente al enfrentamiento con el helenismo, sino que también

genuinamente judía al interrogante de la muerte y, en especial, al interrogante de la muerte del justo que ha sufrido en vida a pesar de su fidelidad a Dios, es imposible comprender el auge que, en un período de tiempo relativamente corto, cobraría la creencia en la vida futura y, en concreto, en la resurrección de los muertos.

Es importante tener en cuenta, sin embargo, que la creencia en la resurrección de los muertos forma parte de un desarrollo teológico más amplio: la visión apocalíptica de la historia, del mundo y del ser humano. La resurrección, sobre todo en los primeros escritos que dan testimonio de esta idea, comparece como una noción funcional, al servicio del juicio divino que reivindique la memoria de los mártires de Israel concediéndoles una nueva existencia. Así ocurre, por ejemplo, en Dn 12,1-3. La creencia en la resurrección no puede tomarse, al menos en sus estados iniciales, como una expresión positiva, con una sustantividad teológica propia, sino que responde a un contexto teológico más abarcante en el que necesariamente se integra como un concepto instrumental. Sólo con el tiempo la temática escatológica de cariz resurreccionista adoptará los visos de sistematicidad de los que carecía en un principio.

De hecho, es posible advertir que por lo general resulta difícil distinguir la creencia en la resurrección de los muertos, ya sea como una resurrección de tipo espiritual o como una

habría dejado su huella en la reacción frente a la conquista romana del siglo I a.C.

resurrección de la carne en sentido estricto, en la que la fisicalidad desempeña un papel relevante, de nociones escatológicas paralelas (resurrección colectiva, pervivencia espiritual, inmortalidad del alma...) en no pocos escritos intertestamentarios. Parece como si existiese una ambigüedad en la tematización específica de una convicción fundamental: que el poder divino no puede abandonar a los justos en el momento de la muerte, de modo que el verdugo no triunfe sobre la víctima.

Este aspecto capital de la fe religiosa ha sido brillantemente estudiado por el pensador de la Escuela de Frankfurt M. Horkheimer en sus reflexiones sobre el anhelo de justicia cumplida. Aunque Horkheimer rechazara el retorno al teísmo, dado que la injusticia y el sufrimiento en la historia impiden, en su opinión, creer hoy en día en un Dios infinitamente bueno y justo, reconoce en la religión un valor crítico, como utopía que relativiza y desafía el presente: “el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia”⁸⁰⁰. La religión es vista, así, como un anhelo del totalmente Otro, y está unida a la praxis de la resistencia y de la solidaridad en la historia.

La dimensión utópica de la religión como expresión de un ansia de cuestionar y de trascender el presente, y en especial

⁸⁰⁰ M. Horkheimer, *Anhelo de Justicia. Teoría Crítica y Religión*, Trotta, Madrid 2000, 226.

la negatividad asociada al presente, ha sido puesta de relieve también por E. Bloch. La religión no se agota, para Bloch, en el ofrecimiento de una solución al problema de la muerte, sino que se erige en la utopía más incondicional que se puede concebir: “la historia de la conciencia de Dios de los hombres no es (...) la historia de la conciencia de Dios de sí mismo, pero sí la historia del contenido-frontera más elevado posible de la existencia abierta en su adelante, su altura y su profundidad. Todas las religiones se hallan alimentadas, por eso, ellas mismas por la intensidad-frontera del anhelo radical y por las anticipaciones buscadas de un *ens perfectissimum* que constituye el contenido final de este anhelo”⁸⁰¹.

La religión es, de esta manera, una utopía, pero la utopía incondicional, porque viene impulsada por el anhelo más radical que posee la humanidad. La dimensión desiderativa de la religión es, para Bloch, un dato innegable, y en este sentido sí puede afirmarse, en línea con la crítica antropológica de la religión que va desde Feuerbach hasta Freud, que la religión proyecta un afán humano en un ser distinto del hombre. Sin embargo, Bloch no piensa que esta proyección desiderativa pueda ser calificada de ilusión en sentido negativo⁸⁰², porque “no ha sido tampoco ilusión completamente vana, sino ensayadora y con una perfección no real en el propósito”⁸⁰³. Se trata de una ilusión plenamente enraizada en la naturaleza

⁸⁰¹ E. Bloch, *op. cit.* vol. III, 312.

⁸⁰² A diferencia del análisis de Sigmund Freud en su famoso ensayo *El Porvenir de una Ilusión* (Alianza, Madrid 1983).

⁸⁰³ *Op. cit.* 313.

utópica de la vida humana. A pesar de que Bloch se confiese incapaz de mantener la “hipóstasis de Dios”, la personificación del contenido de la idea de Dios, sí considera que el ateísmo se ve obligado a “hacer suyo ese contenido incondicionado y total de la esperanza, con el que tan diversamente se ha experimentado bajo el nombre de Dios”⁸⁰⁴. La teología de J. Moltmann, notablemente influida por el pensamiento filosófico de Bloch, así como la teología de la liberación, han insistido en el carácter de esperanza para las víctimas que posee la creencia en la resurrección de los muertos, reconociendo su enraizamiento apocalíptico⁸⁰⁵.

La resurrección se enmarca dentro de unos parámetros de comprensión de la historia universal que permiten señalar que, al final de los tiempos, cuando todo haya sido llevado a término, el poder infinito de Dios se manifestará y ejercerá justicia. La resurrección será un preludio para una realidad más abarcante: el Reino de Dios, el mundo nuevo en el que las contradicciones de la vida presente darán paso a un escenario diferente, en el que Dios será verdaderamente soberano.

La metodología que hemos seguido en nuestro trabajo nos ha llevado a analizar las siguientes cuestiones:

⁸⁰⁴ *Op. cit.* 314.

⁸⁰⁵ Cf. J. Sobrino, *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll, Nueva York 1993, 117-121.

1) El contexto sociohistórico, definido por el impacto del helenismo en Palestina, en el que se alumbró la creencia en la vida futura y, en particular, en la resurrección de los muertos.

2) El universo simbólico del que participa la mayor parte de los textos intertestamentarios de relevancia para la escatología del judaísmo del II Templo.

3) Las temáticas que expresan la creencia en la vida futura en las principales referencias textuales disponibles, procedentes de la literatura judía intertestamentaria.

Ya que los textos no permiten responder adecuadamente a la pregunta fundamental que nos ocupa, a saber, ¿por qué surge la idea de resurrección en el judaísmo?, aunque ciertamente ofrecen valiosas perspectivas que es necesario integrar en un marco de comprensión más extenso (indicando, por ejemplo, qué motivos literarios recurrentes comparecen en los distintos escritos, tales como la exaltación del justo sufriente o el señorío universal de Dios), nos vemos obligados a acudir al estudio de las dinámicas sociales y culturales que pudieron haber incidido directamente en esos mismos textos, y en especial al influjo del helenismo en el tránsito teológico que conlleva el desplazamiento del acento desde la *restauratio* de Israel a la *resurrectio* del individuo y a la consumación escatológica de la historia como un todo.

Veamos, de acuerdo con la clasificación de ideas escatológicas que propusimos para los textos bíblicos e intertestamentarios con referencias a la pervivencia tras la muerte en general y a la resurrección de los muertos y de la carne en particular, cómo esos distintos conceptos en realidad convergen en el seno de una hermenéutica teológica común: el énfasis en la trascendencia y en el señorío divino sobre la historia humana.

1) Restauración colectiva:

Como vimos a propósito de Is 26,19, el planteamiento de fondo que rige la teología de este pasaje es el de la esperanza firme en la actuación liberadora de Dios de cara a una restauración colectiva de la nación. El texto desempeña, por el contenido y por el lenguaje, una función consoladora en tiempos de turbación, y probablemente se dirigía a una audiencia de extracción social baja. Se busca una justicia que sólo puede proceder, por sus exigencias de radicalidad, de Dios.

La esperanza en una actuación liberadora de Dios se centra, aquí, en Israel como nación. Sin embargo, estas expectativas se someterán más tarde a un proceso doble: de universalización (la acción liberadora de Dios se referirá no sólo a Israel, sino a la historia de la humanidad) y de individualización (énfasis en el destino de la persona y no sólo de la colectividad). El influjo heleno puede percibirse en ambos procesos. El helenismo habría suscitado tanto una reflexión en clave universalista y cosmopolita como en clave individual.

Es de notar que el acento en la individualidad se encuentra tanto en los escritos palestinoses como en los del judaísmo de habla griega de la diáspora, por lo que no responde en exclusiva a la procedencia geográfica. En Henoc, de hecho, aparece la idea de almas separadas⁸⁰⁶, *a priori* más en

⁸⁰⁶ Cf. I Henoc 22, 3.

consonancia con la mentalidad griega, pese a que el texto es de origen palestinese. Tiene que deberse más bien a un influjo generalizado del helenismo y a un deseo de responder al desafío que la *paideia* griega representaba para un judaísmo en busca de auto-afirmación y de supervivencia cultural.

Como ha señalado R. Albertz, el trasfondo del Apocalipsis de Isaías es el de resistencia espiritual en un escenario de opresión⁸⁰⁷. Esta opresión no es sólo social, sino también cultural: un judaísmo que se debate entre la persistencia o la disolución frente al helenismo aunque, indudablemente, viene revestido de los rasgos de alienación socioeconómica de los grupos que, alejados de los centros urbanos en los que la prosperidad creciente introducida por el helenismo se había dejado notar, han permanecido en una periferia de marginalización y desesperanza.

Is 26,19 es un texto anterior al siglo II a.C.⁸⁰⁸. De esta manera, incluso antes de la revuelta macabea y de la dolorosa experiencia que la crisis bajo Antíoco IV supuso para los sectores que querían preservar una identidad judía, existía ya un germen de confianza en el poder liberador de Dios ante las situaciones de opresión, alienación y carencia. Con todo, aún no se habría adoptado una óptica netamente comprometida con ofrecer una respuesta al destino del individuo y no sólo al de la nación.

⁸⁰⁷ Cf. R. Albertz, *Historia...*, *op. cit.* 801-802.

⁸⁰⁸ Cf. P. Sacchi, *Historia ...*, *op. cit.* 460.

El origen del tránsito hacia la *resurrectio* debe atribuirse, en consecuencia, más que al contexto histórico (la persecución de Antíoco IV) en exclusiva, a causas de naturaleza sociológica, como la necesidad de confiar en Dios, particularmente apremiante para los grupos menos favorecidos, que habrían mostrado una creatividad religiosa asombrosa (los oprimidos revelan el plan de Dios), en la línea del profetismo bíblico: la denuncia de una situación injusta se convierte en un acto de confianza en Dios.

La individualización de la escatología es, sin embargo, progresiva, y hay indicios de este fenómeno ya en la primera mitad del siglo II a.C., pero ¿a qué se debe exactamente? Más que el fruto del influjo del helenismo, por las fechas parecería ser el resultado del rechazo del helenismo. No podemos olvidar, sin embargo, que la revuelta macabea se enfrentó al autoritarismo religioso y político de Antíoco IV, que representaba una amenaza para la identidad judía, pero no supuso de por sí un rechazo radical del helenismo en cuanto tal⁸⁰⁹, sino más bien un intento de respuesta cultural y teológica a los desafíos que éste representaba, y que conllevaba la asimilación por parte del judaísmo de no pocos elementos de la racionalidad y de la cosmovisión griegas. Un libro tan apegado en ciertos aspectos a la teología tradicional como Sirácida intenta compatibilizar, más que oponer, el judaísmo con el

⁸⁰⁹ Cf. J. Schaper, *op. cit.* 143. Cf. E.P. Sanders (ed.), *op. cit.* 84-87.

helenismo, mostrando que en la Ley se manifiesta la verdadera sabiduría⁸¹⁰.

La expectación apocalíptica en una intervención futura de Dios es, a tenor de Is 24-27, anterior a la crisis macabea. Parece ser, entonces, que el punto crítico que realmente introdujo la revuelta contra Antíoco IV fue la fijación en el destino del individuo: los mártires eran individuales. Se sentía la urgencia de proporcionar una respuesta que también atendiese a la individualidad de la persona y no sólo al destino de la nación. En su salvación, también a título individual y no sólo como nación, tenía que resplandecer la soberanía divina sobre todos los poderes del mundo. Dios demostraría que es rey por encima de los reyes de este mundo, y que rige la historia, otorgando justicia a cada justo y al conjunto de los justos.

La importancia de los débiles dentro de esa expectación apocalíptica⁸¹¹ y mesiánica⁸¹² es clara. La liberación de Dios

⁸¹⁰ Cf. especialmente el capítulo 24 de Eclesiástico. Sobre la problemática de la relación entre particularismo y universalismo en Sirácida, cf. G.S. Goering, *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel*, Brill, Leiden-Boston 2009.

⁸¹¹ Cf. Is 25,4: “Porque has sido refugio para el débil, refugio para el pobre en su angustia, cobijo en el temporal, sombra en el ardor, pues el vendaval de los tiranos es como temporal de invierno”.

⁸¹² Cf. Is 61, 1-2: “El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para llevar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, anunciar la redención a los cautivos, y a los prisioneros la libertad; para anunciar el año de gracia del

llega, fundamentalmente, a los oprimidos y alienados, que son quienes más la necesitan. Los grupos que atraviesan situaciones de gran dificultad son quienes más precisan de una proyección escatológica que postule una solución definitiva a los males del presente histórico. La apocalíptica implicaba un rechazo al marco institucional y teológico representado por la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Este movimiento se asociaba, así, a grupos contrarios, en principio, al poder político imperante. Surge la consideración legítima de si les interesaba verdaderamente a las clases menos favorecidas asumir una idea individual de resurrección.

Dios cambiará el orden del mundo en todas sus dimensiones como signo de su poder y de su predilección hacia el débil, en quien se refleja más el clamor por un Dios de poder y de salvación. También la debilidad de la carne tenía que acaba compareciendo, de un modo u otro, en estas consideraciones.

La constante insistencia en la dialéctica entre el justo y el impío guarda una notable analogía con la dialéctica entre Israel y sus enemigos en la literatura profética⁸¹³. Demuestra una gran desesperación: al igual que Israel se veía perseguida por grandes

Señor, el día de venganza de nuestro Dios; a consolar a los que hacen duelo”.

⁸¹³ Sobre los oráculos contra las naciones en la literatura profética, cf. D.L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*, Scholars Press for Harvard Theological Review, Missoula Mont. 1975.

poderes que lo amenazaban constantemente, el débil se ve perseguido por el fuerte, y pide la ayuda de Dios. El débil invoca a Dios. El poderoso está ya satisfecho y ciego ante la necesidad de un Dios que le libere y salve. La creatividad religiosa que se manifiesta en la proyección escatológica de la intervención liberadora y definitiva de Dios que efectúa la apocalíptica no es sino un reflejo de la creatividad religiosa de los débiles.

No es de extrañar que tanto Is 26 como Testamento de Moisés 10 reserven la restauración colectiva de la nación al conjunto de los justos: sólo los justos participarán de ella. Como vimos, el Testamento de Moisés, escrito probablemente en época de Antíoco IV, habla de una exaltación celeste en el contexto del juicio a las naciones y de la reivindicación de Israel⁸¹⁴. Observamos, nuevamente, una dialéctica en el terreno ético que se proyecta escatológicamente, proyección ésta que surge primero en un escenario de sufrimiento, de angustia, en el que todavía no puede presentirse una síntesis teológica

⁸¹⁴ La restauración colectiva en Testamento de Moisés 10 puede verse también como *ascensión colectiva*. No parece haber una diferencia significativa entre ambas nociones, aunque en la ascensión colectiva se da un mayor énfasis en la proyección escatológica de esa elevación de los justos al cielo, que guarda una estrecha relación con el motivo de la inmortalidad astral. La teología de fondo sugiere que la acción de Dios se manifestará al final de los tiempos en la reivindicación definitiva de los justos de Israel. El poder de Dios no puede ser vencido por el triunfo temporal de la injusticia.

verdaderamente universal que dé cuenta no sólo del destino de los justos de Israel que tienen que ser acogidos por Dios, sino de la humanidad entera. Sólo un contexto más pacífico y más armónico podría haber suscitado una imagen universal e individual de la resurrección. Todavía en Daniel, si el impío resucita es para ser condenado, no para recibir perdón o misericordia, y en el Testamento de Moisés sigue primando el ansia de que Israel triunfe sobre sus enemigos.

2) Resurrección individual (espiritual o de la carne):

Puede decirse que la tematización de la fe en la vida futura a través de la creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos constituye una de las contribuciones más originales del judaísmo del II Templo a la historia de las ideas religiosas de Israel.

En Dn 12,1-3 se afirma claramente, como vimos, una resurrección personal, diferenciada para cada individuo, aunque no pueda afirmarse categóricamente que sea universal. Esa individualidad sigue subsumiéndose en una colectivización ética: la resurrección afecta tanto a justos como a impíos, si bien les aguarda un horizonte diferente. La resurrección sirve a ese destino. No representa, por tanto, un elemento salvífico o liberador: incluso los impíos resucitarán.

En este sentido, conviene distinguir entre resurrección negativa, meramente funcional, que difícilmente tiene un valor liberador, y resurrección positiva, donde la resurrección es en sí un elemento de salvación.

En opinión de E. Schillebeeckx, no existe un concepto verdaderamente “positivo” de la resurrección de los muertos en la literatura intertestamentaria, ya que en esos textos esta idea se halla vinculada siempre a la de juicio. La resurrección es una condición indispensable para que tenga lugar el juicio: “la

resurrección está, pues, totalmente al servicio del juicio y no es en sí un acontecimiento salvífico; además, no se habla de una resurrección general, sino simplemente de una resurrección *ad hoc*; el juicio es la restauración de Israel, de la que participarán los resucitados a la vida (...). Originariamente, la resurrección está relacionada con la recompensa divina otorgada a los fieles a la ley que han muerto injustamente durante la persecución de Antíoco; después, con los padecimientos injustos en general; finalmente, con toda forma de vida piadosa y justa. En este último caso, se abre una perspectiva hacia la resurrección universal, la cual no es tanto un hecho salvífico cuanto una condición indispensable para poder ser objeto del juicio”⁸¹⁵.

Con todo, la progresiva inclusión de la idea de resurrección en el contexto de una reflexión sobre la consumación escatológica⁸¹⁶ de la historia indica, en cierto modo, que sí se alumbró una reflexión en clave salvífica (de renovación/transformación radical del mundo para edificar un reino de justicia definitiva), sólo que ésta quedó desplazada al futuro. Sin embargo, parece acertada la posición de

⁸¹⁵ Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002, 485.487.

⁸¹⁶ Un ejemplo lo encontramos en Libro de las Antigüedades Bíblicas 3,9-10, de ámbito palestinese y probablemente anterior al año 70, donde la resurrección se halla insertada dentro de un marco escatológico en el que se espera una consumación definitiva de la historia. La resurrección parece ser de naturaleza universal, afectando a todos los justos y a todos los impíos, y se muestra como una renovación radical de la creación.

Schillebeeckx sosteniendo que, en la literatura intertestamentaria, la resurrección no es nunca un fin en sí misma, sino un instrumento para el advenimiento de un nuevo mundo. La resurrección sirve a la consecución de esa nueva realidad, el Reino de Dios. Lo importante no es el hecho de que se resucite, anulando así el efecto de la muerte, sino para qué se resucite.

La realidad verdaderamente liberadora en el texto de Daniel es la vida eterna (~l'êA[yYEâx) de la que serán partícipes los justos. Lo utópico se expresa, más bien, como vida nueva en la eternidad, y no tanto como resurrección. La resurrección sirve para indicar que el poder divino es capaz de superar totalmente la muerte, a través de un esquema unidireccional: se resucita para vivir eternamente o para vivir condenado eternamente, pero en ambos casos hay una perspectiva lineal en el horizonte que aguarda a muchos seres humanos.

Todo esto ocurrirá después de que se hayan producido grandes tribulaciones, como se narra en el capítulo undécimo, que traslucen las dificultades reales que se estaban viviendo a causa de la persecución de Antíoco IV. Daniel se escribe en medio de una terrible crisis, y se mantiene la esperanza en una acción liberadora de Dios. El problema principal no es la muerte en cuanto tal, porque de hecho a los impíos se les otorga una vida eterna (pero de condenación), sino el triunfo del justo, y se confía en que Dios les otorgue, pese a todas las

evidencias del presente histórico, la victoria, en la línea de los cantos del siervo del Deutero-Isaías:

“Mirad: mi siervo triunfará, será ensalzado, enaltecido y encumbrado” (Is 52, 13).

Acontece una universalización del juicio, que ya no se realiza únicamente contra los enemigos de Israel: dentro de una dinámica de des-etnocentrización favorecida por la cosmovisión apocalíptica (y que se plasma en su concepción universalista de la historia) se extiende a la humanidad dividida ahora no por nacionalidades, sino por pertenencia al grupo de los justos o de los impíos.

La temática de la inscripción del nombre en el libro se refiere, como hicimos notar, a una especie de registro de los temerosos de Dios. Se trata de una tradición profética más antigua⁸¹⁷ y poético-sapiencial⁸¹⁸. Los *maskilim*, o doctos, son en realidad los justos que han sido fieles a Dios, y muestran gran

⁸¹⁷ Cf. Is 4,3: “Y sucederá que quien quede en Sión y permanezca en Jerusalén -todo inscrito entre los vivos en Jerusalén [~÷II'(v'WryBi ~yYIßx;l; bWtiK'h;-lK',, παντες οι γραφεντες εις ζωην εν Ιερουσαλημ]- será llamado santo”.

⁸¹⁸ Cf. Sal 69, 29: “Que sean borrados del libro de los vivos [~yYI+x; rp,Seämi Wx)M'yIâ, εξαλειφθητωσαν εκ βιβλου ζωντων] y no sean inscritos entre los justos”.

cercanía con la figura del siervo de Yahvé⁸¹⁹, pero el siervo ha sido pluralizado para acoger a muchos individuos que cumplen sus características: se trata de un proceso de universalización el cual, incipiente en el Trito-Isaías⁸²⁰, se desarrollará ampliamente con la apocalíptica. De hecho, tal y como ha señalado É. Puech, en Daniel la figura del siervo se colectiviza y amplía para aplicarse a todo justo sufriendo situaciones de persecución⁸²¹.

En paralelo a la progresiva des-etnocentrización de la escatología se da también una gradual descontextualización de la resurrección de la temática de la persecución de los justos y de los mártires sufrientes, para incluirla en una teología de la consumación del mundo: el problema que lleva a la creencia en una acción salvífica y vivificadora de Dios después de la muerte comienza con la teodicea, pero propicia una reflexión más

⁸¹⁹ Puede advertirse, en este punto, que si la literatura sapiencial acentúa principalmente la diferencia entre el sabio y el necio (siendo un ejemplo paradigmático de ello el libro de los Proverbios), en la literatura apocalíptica, en línea con el profetismo bíblico clásico, la dialéctica enfrenta ante todo al justo y al impío. En cualquier caso, la asociación de los *maskilim* con los justos en Daniel sugiere que en el pensamiento apocalíptico lo profético y lo sapiencial confluyen, de un modo u otro, en la figura del justo-sabio que cumple la voluntad de Dios y que por tanto será recompensado. Con todo, y frente a la tesis de G. von Rad que remitía el fenómeno de la apocalíptica a fuentes sapienciales, tanto los aspectos formales como los estrictamente teológicos sugieren una mayor cercanía con el profetismo (visible, por ejemplo, en la persistencia de la denuncia profética de las naciones extranjeras en escritos apocalípticos relevantes como el libro cuarto de los Oráculos Sibílicos).

⁸²⁰ Cf. J. Kaminsky-A. Stewart, *op. cit.* 150.

⁸²¹ Cf. É. Puech, *op. cit.* 83.

universal. Lo central ya no será sólo el sufrimiento del justo, sino el problema del mal en cuanto tal que, según ha indicado P. Sacchi⁸²², constituye uno de los motivos principales de la reflexión apocalíptica.

Algunos autores han puesto de relieve cómo la proyección del mal presente a una resolución futura (la escatologización de la solución a la naturaleza conflictual de la realidad) es comparable al proceso de *catharsis* que Aristóteles atribuyó a la tragedia clásica. El lenguaje apocalíptico, al subrayar la proyección en clave universal de la historia, ayuda a relativizar el mal presente al circunscribirlo dentro de una dinámica más global y dentro de una problemática fundamental, la del mal, que espera una resolución definitiva en el final escatológico de los tiempos⁸²³.

Hay que tener en cuenta que el problema de la persecución del justo, y el deseo de que Dios actúe contra los impíos, es de gran importancia tanto en la literatura profética

⁸²² Cf. P. Sacchi, *L'Apocalittica...*, *op. cit.* 168.

⁸²³ “Existe una cierta analogía entre la explicación de Aristóteles de la función de la tragedia griega y la función del Apocalipsis. En ambos se despiertan determinadas emociones, para después lograr la catarsis de esas emociones. La tragedia manipula las emociones de miedo y de piedad, el Apocalipsis fundamentalmente las de miedo y resentimiento (...). La proyección del conflicto a un escenario cósmico (...) es catártica en el sentido de que clarifica y objetiviza el conflicto”, A.Y. Collins, *Crisis...*, *op. cit.* 152-153. Las palabras de A.Y. Collins, aun referidas al Apocalipsis de San Juan, parecen poder aplicarse a otros muchos escritos apocalípticos.

como en la poética-sapiencial. Así, en Sal 69 se describe la situación crítica y dolorosa de quien se encuentra perseguido, de quien implora encarecidamente la ayuda divina. La conciencia de que sólo el poder divino podrá librar al justo de las fuerzas que le oprimen es, por tanto, anterior al surgimiento de la apocalíptica, pero en la apocalíptica estas situaciones de persecución y de penuria adquieren los rasgos de una auténtica batalla cósmica, que sólo podrá decidirse al final de los tiempos. Ya no se trata de episodios personales o de experiencias particulares de persecución, sino de la problemática de la coexistencia de justos y de impíos en la tierra, cuya resolución requiere de un juicio divino escatológico.

Con todo, traer a colación la figura del Siervo de Yahvé del Deutero-Isaías a la temática de la resurrección en Daniel presenta no pocos interrogantes. La figura del Siervo podría sugerir, en primera instancia, una referencia al colectivo (singularizado) de Israel, más que a una persona individual, lo que entraría en consonancia con la idea de restauración colectiva que aparece en otros escritos proféticos (como la visión del valle de los huesos secos en Ezequiel) o incluso en el Apocalipsis de Isaías. ¿Qué fenómeno ha tenido lugar para que, casi de súbito, una figura en principio colectiva o de connotaciones colectivas se individualice? En opinión de É. Puech se habría dado una doble transformación de la figura del Siervo: de la colectividad de Israel a sus líderes espirituales, y de éstos a todo el pueblo justo, todo ello con la doctrina del mundo nuevo anunciado por Isaías como telón de fondo. La

resurrección no sería sino la manifestación de la gloria de Dios y de su señorío [*maîtrise*] sobre la historia⁸²⁴.

En Daniel todavía no se ha universalizado por completo la resurrección. En éste y en los textos análogos la resurrección continúa asociada al problema fundamental de la teodicea: los muertos que fallecen sin ver la luz de la justicia. No se explica qué ocurre con los que no mueren injustamente, y cuya existencia no ha estado revestida de rasgos tan intensos de sufrimiento como en el caso de los mártires, pero a quienes tampoco se les puede integrar dentro del colectivo de los impíos: qué sucede, en definitiva, cuando se trascienden las barreras de un rígido dualismo escatológico que opone taxativamente justos –principalmente los mártires que mueren por ser fieles a Dios- e impíos –cuyo prototipo sería Antíoco IV.

El problema no toma ya las connotaciones impuestas por la teodicea clásica, sin duda el revulsivo o catalizador de la reflexión que lleva a la creencia en la resurrección, sino que dimana del interrogante sobre el sentido de la vida y de la historia. La apocalíptica aborda el sentido de la vida y de la historia al tratar el problema del mal en el mundo más allá de la responsabilidad individual. El mal sería una realidad inherente a la estructura del mundo, cuya erradicación exige una intervención final y consumadora de Dios (esta perspectiva sobre el mal en la apocalíptica ha sido analizada por P.

⁸²⁴ Cf. É. Puech, *op. cit.* 85.

Sacchi)⁸²⁵. Desde semejante óptica, la resurrección no se limitaría a ofrecer una respuesta sobre el destino del justo sufriente (resurrección negativa o subsidiaria), sino que más allá del anhelo de justicia cumplida se eleva ahora el anhelo de salvación plena ante la contingencia y finitud de la existencia. El mal no es sólo el que experimentan los mártires y demás justos que padecen por ser fieles a Dios, sino que pertenece a la esencia misma del mundo y de la historia. En ambos casos, sin embargo, la resurrección está subordinada no a la mera victoria sobre la muerte para otorgar vida, sino a la obtención de un tipo de vida muy particular: la vida en el Reino de Dios.

La resurrección, la creencia en una victoria definitiva sobre la muerte, no es sólo la expresión de protesta contra la injusticia terrena, sino también contra la muerte en cuanto tal y contra la finitud de la existencia, que impide disfrutar de la presencia de Dios. Se refiere al significado último de la vida, y no sólo a la superación del sinsentido injusto, sino del sinsentido en un plano más radical, fundamental y fundante.

Lo asombroso es que una situación puntual y concreta fuese capaz de inspirar una doctrina tan original y, a la postre, tan poderosa. Un concepto que ha logrado un alcance universal a pesar de haber estado vinculados inicialmente a momentos singulares de la experiencia de un pueblo o de un individuo, el de la resurrección, podría haber comenzado como una idea *ad hoc*, dirigida a solucionar el problema del destino del justo

⁸²⁵ Cf. P. Sacchi, *L'Apocalittica...*, *op. cit.* 168ss.

sufriente, pero con el tiempo se convertiría en una noción central de la escatología judeo-cristiana.

Lo cierto es que la preocupación casi unilateral por el destino del justo seguirá todavía en escritos relativamente tardíos como I Henoc 51, del Libro de las Parábolas, texto que, para Sacchi, constituiría la primera mención netamente universal de la resurrección de los muertos⁸²⁶.

I Henoc 91,10, pasaje perteneciente a la Epístola de Henoc y, probablemente, ligeramente anterior a I Henoc 51, parece proclamar una erradicación definitiva del mal en cuanto tal (cf. 91,11). La meta de la acción divina es el vencimiento absoluto del mal y el surgimiento de un mundo nuevo. La resurrección no es universal, sino que queda reservada al justo. La resurrección no sería, como en Daniel, subsidiaria del juicio, sino que aquí se afirmaría positivamente como destino del justo y antesala de una vida nueva.

Persiste, eso sí, un dualismo ético extremo entre justos e impíos. La resurrección, el don de la vida, más que gracia divina es todavía instrumento de premio y de castigo. En los profetas, Dios eligió a Israel por amor, más que por sus méritos en la obra de la justicia. Israel es justo ante Dios porque, a través de su iniciativa gratuita, lo elige y lo ama. Así, en Oseas, junto con

⁸²⁶ Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 463.

Amós uno de los escritos más antiguos de la Biblia hebrea⁸²⁷, leemos:

“Cuando Israel era niño, Yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, tanto más se alejaban de Mí; ofrecían sacrificios a los baales y quemaban incienso a los ídolos. Yo enseñé a andar a Efraím, lo tomaba en mis brazos; pero ellos no entendían que Yo los cuidaba. Con vínculos de afecto los atraje, con lazos de amor. Era para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas, y me inclinaba a él y le daba de comer” (Os 11, 1-4).

En Pablo, la fe en la resurrección de los muertos no surgirá como una solución al desafío de la injusticia en este mundo, sino como una expresión de la confianza en la victoria final de Dios sobre la muerte, situándose en una perspectiva más trascendental que la sugerida por la teodicea, ya que “como último enemigo será destruida la muerte” (1 Co 15,26), y “cuando este cuerpo corruptible se haya revestido de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: la muerte ha sido absorbida en la victoria” (1 Co 15,51).

Para entender la diferencia entre ambas posiciones, hay que analizar el contexto sociológico en el que surge la

⁸²⁷ Para un estudio del contexto histórico y religioso de Oseas, cf. R.S. Chalmers, *The Struggle of Yahweh and El for Hosea's Israel*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008.

apocalíptica: la verdadera gracia de Dios en un escenario de sufrimiento y opresión es, más que la vida gratuita, la justicia que nunca se alcanzará en la existencia terrena, donde el verdugo triunfa sobre la víctima. De hecho, en I Henoc 92,3-5 sólo se dice que resucita el justo. Del pecador no se dice, ni siquiera, que resucite como prelude para ser juzgado. Directamente perece: “el pecador perecerá en la tiniebla por la eternidad y no existirá desde ese día hasta la eternidad” (I Henoc 92,5).

Un planteamiento similar subsiste en I Henoc 91. El texto es, posiblemente, del siglo I a.C., lo que parecería un “retroceso” con respecto a visiones más universalistas como la de Daniel, la cual, aun sin ser del todo universal, también postula la resurrección del impío (como prolegómeno al juicio divino). En I Henoc 91 la resurrección ha ganado una cierta sustantividad, si bien continúa subordinada, lógicamente, a la nueva vida que se gana, pero ya no se trata de una realidad neutra que afecte tanto a justos como injustos: es en sí mismo un don, el don de la vida, resucitar para gozar de la justicia.

En el período asmoneo tardío, por tanto, todavía no se ha dado una unificación en la doctrina escatológica, porque I Henoc 51, ligeramente posterior, vuelve a insistir en una resurrección universal, y en los Testamentos de los Doce Patriarcas, quizás de esa época también, a pesar de subrayar la importancia de la justicia, la resurrección se asemeja al gozo que del que disfrutaban los patriarcas al alabar a Dios. Así, en

Testamento de Simeón 6,7 leemos: “entonces resucitaré con alegría y alabaré al Altísimo por sus maravillas”.

La temática del gozo escatológico es, como señalamos, común a otras secciones de los Testamentos de los Doce Patriarcas: Testamento de Leví 18,5; Testamento de Judá 25,5; Testamento de Neftalí 6,10 y Testamento de Benjamín 10,6. Aunque difícilmente puede deducirse una doctrina escatológica común en los Testamentos de los Doce Patriarcas, la resurrección ya no es una mera antesala del juicio, sino una expresión del don de la vida, cuya finalidad es el gozo de la presencia divina, un nuevo modo de existencia. Y con la figura del patriarca se integran las dimensiones colectiva (la nación) e individual, aunque surge la duda de si predomina todavía una postura etnocéntrica que limite la acción divina a Israel. De cualquier manera, el problema no es tanto el anhelo de justicia cumplida como la vida en sí para poder gozar de la compañía de Dios, latente también en escritos anteriores como Salmo 73.

De hecho, en los Testamentos se exhorta a la vida recta, con admoniciones prácticas, pero no hay un tono tan polémico y dualista (al menos en el contexto literario inmediatamente anterior a las menciones de la vida eterna) como el que se encuentra en otras obras intertestamentarias. Parece recuperarse la tradición bíblico-profética de la predilección divina y del don divino, el gozo de la vida junto a Dios, presente también en los escritos poético-sapienciales. Sociológicamente, este aspecto es atribuible a que no se daban, en el período asmoneo tardío, unas condiciones tan críticas como en la época de Daniel. La

situación era más pacífica, y los grupos sociales a los que se dirigen estas obras no se hallan en una situación conflictual tan intensa, y se ofrece el ejemplo de los Patriacas en relación al don, a la predilección divina:

“Entonces veréis a Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob resucitados, a la derecha, llenos de júbilo. Entonces resucitaremos también nosotros, cada uno en su tribu” (Testamento de Benjamín 9, 6-7).

Con todo, se mantienen el juicio y el dualismo escatológico:

“Entonces resucitarán todos, unos para la gloria, otros para la deshonra. Juzgará el Señor, en primer lugar, a Israel por las impiedades contra él cometidas, [ya que no creyeron en Dios, que se había mostrado en carne como Salvador]. Entonces juzgará también a las gentes” (Testamento de Benjamín 9, 8-9).

Esta perspectiva no se perderá nunca, tampoco en el cristianismo. La necesidad de dar una respuesta al problema del premio a la rectitud ética durante la existencia terrena permanece incluso en aquellos escritos en los que la afirmación de la resurrección es más “pacífica”, y se encuentra preferentemente ligada al ofrecimiento del don de la vida, como en Testamento de Simeón 6,7 o en Testamento de Abraham (recensión B, capítulo 7).

La aceptación de un orden jerárquico en la resurrección en los Testamentos de los Doce Patriarcas podría parecer una regresión hacia posiciones más etnocéntricas, pero entronca con el profetismo. Ciertamente, ofrece un panorama menos universalista que determinados escritos puramente apocalípticos, pero debemos tener en cuenta que, como apunta A. Hultgard, los textos no clarifican por completo si la resurrección se refiere a todos los miembros de Israel o a la humanidad entera⁸²⁸, pero es posible percibir cómo la oposición entre el justo y el impío no se deduce ya, necesariamente, de la dialéctica entre Israel y los pueblos gentiles. Pese a que el horizonte se antoje reducido y particularista⁸²⁹ (la doctrina de la resurrección se asocia a la restauración de Israel como pueblo, y sigue siendo un premio para el justo que muere por el Señor), se habla de una victoria definitiva sobre el mal, concepción que desempeñará un importante papel en la escatología del judaísmo del II Templo⁸³⁰.

La preocupación por la implantación definitiva de la justicia será una constante en los textos escatológicos intertestamentarios. Así, en Testamento de Job, escrito probablemente en Egipto en la segunda mitad del siglo I a.C., se intenta responder al interrogante fundamental de Job

⁸²⁸ Cf. A. Hultgard, *op. cit.* 233.

⁸²⁹ Cf. *op. cit.* 261.

⁸³⁰ Cf. *op. cit.* 240. La victoria definitiva sobre el mal está presente también en escritos como Jubileos 23 o en determinados textos de Qumrán (cf. 1QM XVII, 5-6).

mediante la promesa de la vida eterna, todo ello con una antropología dualista de fondo que sugiere que, más allá de la concepción de la persona humana que se tenga o de la procedencia geográfica, la teodicea sigue siendo esencial a la hora de definir la creencia en una vida futura, incluso bajo la forma de resurrección.

En II Baruc, la resurrección viene asociada a la llegada del Mesías (30,1), y el interés por el estado del cuerpo resucitado en es en realidad ético: ¿poseerá el cuerpo resucitado la misma forma que el cuerpo terreno, que es capaz de obrar el mal? En 48, 1-47 ha tenido lugar la oración de Baruc a Dios, en la que se exalta el poder divino y su señorío sobre el curso de los tiempos. Así, en 48,2 leemos que el Señor tiene autoridad para convocar a los tiempos, y que su poder hace que pasen los siglos sin que puedan resistirse. El tiempo obedece a Dios, en estrecha analogía con la temática del acortamiento de los tiempos ante la llegada del final escatológico en Libro de las Antigüedades Bíblicas 19,3 o en II Baruc 20,1.83, 1.

Dios promete la superación del tiempo de la aflicción (II Baruc 48,31), y el advenimiento de una era nueva. Dentro de este contexto de exaltación del poder divino y de su soberanía universal, Baruc clama a Dios. Ha tenido lugar una crisis, una catástrofe: la destrucción del Templo de Jerusalén, y se dirigen peticiones de salvación hacia el Todopoderoso. Dios promete el envío de un Mesías y la resurrección de los muertos. Parece que la afirmación de la resurrección del elemento corporal se hace

apremiante cuando se están experimentando situaciones de persecución, como en Dn 12, II Mac 7 o II Baruc 49-51.

La peculiaridad de II Baruc en lo que respecta a la dimensión corporal del resucitado estriba en que en esta obra la preocupación por el destino de la carne deriva de la inquietud ante el problema del mal: el cuerpo causa mal o bien. El cuerpo es un reflejo del estatuto ético de la persona, y así ocurrirá con el cuerpo resucitado. La transformación del cuerpo tras la resurrección sirve a un fin: disfrutar de la promesa que le aguarda al justo, cuyo cuerpo adoptará una forma angelical (cf. 51,5). En II Baruc, la resurrección constituye ya un juicio, pero el premio no es la resurrección, sino el tipo de vida, el tipo de cuerpo que se obtenga. La soberanía divina se refleja en su capacidad de transformar el cuerpo hasta hacerlo partícipe de sus dones, como la contemplación de lo que ahora permanece escondido. No es que, en sentido platónico, el cuerpo aprisione la facultad humana de contemplación: lo que se necesita es un tipo distinto de cuerpo como premio al bien realizado en vida. En IV Esdras, la resurrección constituirá una verdadera teofanía divina, una manifestación del poder de Dios de llevar todo a su término y de hacer justicia.

El hecho de que II Macabeos, siendo de procedencia helenista, afirme claramente la resurrección de la carne, con un realismo literario que no se encuentra ni siquiera en II Baruc (pues, a pesar de enfatizar la importancia del estado del cuerpo resucitado, no entra en tanto detalle como en II Macabeos, donde se mencionan implícitamente partes corporales, por ejemplo los intestinos), sugiere que la idea de resurrección de la

carne no puede considerarse como exclusiva del ámbito palestino.

La voluntad de relacionar la resurrección de los mártires macabeos con la teología de la Torá⁸³¹ responde, en último término, a una inquietud común a diversos escritos del judaísmo de habla griega de la Diáspora, como Sirácida, que buscan en la Ley de Israel un fundamento para la comprensión de su identidad frente al espíritu griego. El interés por la tradición judía era un factor determinante en los distintos judaísmos, pese a sus divergencias religiosas y culturales.

En II Macabeos la resurrección es obra del poder absoluto de Dios, que contrasta con la fragilidad y contingencia de Antíoco IV. Sin embargo, la acentuación de la soberanía divina no viene acompañada de una insistencia en la transformación escatológica del mundo con el advenimiento del Reino de Dios, a diferencia de lo que ocurre en las grandes obras apocalípticas, probablemente porque las circunstancias que rodean el escenario de esta obra eran apremiantes: la cuestión nuclear era la de dar una respuesta al destino del mártir que estaba sufriendo injustamente. La centralidad de la teodicea era máxima. Sin embargo, sí se desea una vida eterna (cf. 7,9), verdadero premio divino, aunque no se especifica cómo será el nuevo mundo en el que habiten los mártires rehabilitados por Dios. La resurrección es una recreación para la vida, en la que Dios devuelve los miembros corporales, y más que de

⁸³¹ Cf. U. Kellermann, *Auferstanden ...*, *op. cit.* 62.

individualismo en II Macabeos, quizás sería conveniente hablar de una defensa de la resurrección individual como efecto de una democratización de la esperanza liberadora de Dios, resultado de la necesidad de ofrecer una solución al problema del horizonte de seres humanos concretos que han sufrido una persecución y una muerte injustas.

¿En qué residiría, por tanto, el verdadero impacto del helenismo? El influjo heleno parece estar presente, de manera principal, en la adopción de un universalismo cosmopolita que se caracteriza por una creciente des-etnocentrización de los contenidos teológicos y, en especial, escatológicos. El profetismo de la época del Exilio en Babilonia ya había subrayado la responsabilidad individual en el plano de la acción ética, por ejemplo en Jeremías y Ezequiel⁸³². Sin embargo, la reflexión sobre el individuo en una clave más abstracta es típicamente griega.

La apocalíptica universaliza el profetismo bíblico gracias a la asimilación de una perspectiva cosmopolita inspirada, en lo esencial, en el helenismo, alumbrando la noción de una historia universal que, a diferencia de lo que sucede en la cultura griega, experimenta una proyección escatológica⁸³³. Frente a la

⁸³² Cf. Sobre la teología del profetismo exílico, cf. J.D. Newsome, *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*, John Knox Press, Atlanta 1979.

⁸³³ El des-etnocentrismo comparece en la idea de una historia universal y única que incluye a todos los pueblos de la Tierra, y se trata de un concepto que bien podría considerarse tanto o más importante que la

literatura sapiencial de Israel⁸³⁴, la apocalíptica favorece una relativización (mediante su historicización) de la naturaleza humana. A diferencia de la idea de una justicia natural, en la apocalíptica no se apela tanto a la idea de una ética natural universal y cosmopolita (común a la sabiduría de los pueblos y visible en los escritos sapienciales judíos y próximo-orientales), como a una intervención futura y definitiva de Dios que erradique el mal para siempre. La gravedad del mal, de la injusticia y de la relatividad del tiempo presente hacen vanas las apelaciones a los equilibrios naturales. Sólo lo sobrenatural, sólo

idea de resurrección en cuanto tal en el seno de la teología apocalíptica, porque aborda la problemática de la justicia desde una perspectiva más global (aunque, en el fondo, convergente). Es cierto que la escatología realizada parece ajena a la noción de historia universal, pero los principales testimonios intertestamentarios que tenemos son de escatología futura/consecuente. ¿Acaso no constituye la periodización de la historia una muestra del deseo de hacer depender toda la realidad de Dios, de manera análoga a cómo en la literatura apocalíptica también los ciclos naturales se ven como signos del poder divino? Tanto la naturaleza como la historia están llamados a ser redimidas, transformadas radicalmente por la acción de Dios.

⁸³⁴ Si bien es cierto que el espíritu cosmopolita no es exclusivo de la apocalíptica, porque se encuentra ya en la literatura sapiencial judía, que no insiste en la historia de Israel y en sus grandes figuras, sino en una sabiduría ética universal, escritos significativos de la literatura sapiencial judía seguirán preocupados por cómo reconciliar la centralidad de la Ley para Israel con la apertura cultural que favorece el helenismo. Ocurre así tanto en Sirácida como en el Libro de la Sabiduría (aunque desde perspectivas distintas, ya que este último afirma la creencia en la vida futura). La Ley, la vinculación con la identidad histórica de Israel, desempeña un papel mucho más importante que en la apocalíptica, que con su proyección escatológica de la historia relativiza necesariamente el pasado histórico.

Dios, que se revela a una serie de visionarios capaces de transmitir su mensaje a las generaciones del momento, podrá ofrecer una solución al problema del mal en el mundo y al interrogante sobre el sentido de la vida y de la muerte.

Al relativizar la pertenencia étnica al pueblo de Israel mediante la adopción de una perspectiva cosmpolita de impronta helena, suscitando una concepción universalista de la historia, el destino del individuo no puede explicarse ya en referencia a su inclusión dentro de la nación que Dios restaurará: se hace necesaria una respuesta en clave individual y no nacional, proyectada escatológicamente, si bien esta individualidad, en realidad, se subsume en la colectividad ética (el grupo de los justos y el de los impíos).

La perspectiva histórica que prima en una parte significativa de la apocalíptica está destinada, en último término, a relativizar un presente de sufrimiento y de contingencia con la esperanza de un futuro nuevo, diferente, en el que se manifieste de forma definitiva la acción de Dios⁸³⁵.

⁸³⁵ W. Pannenberg ha centrado sus reflexiones en torno a la naturaleza del Reino de Dios en la importancia del futuro como un poder sobre el presente. El Reino de Dios viene a ser interpretado, de esta manera, como el “obrar de un poder unificador” (W. Pannenberg, *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974, 23.), de un poder que unirá definitivamente lo que hoy aparece divergente e incluso contradictorio. El futuro libera a la historia de las determinaciones presentes. La existencia del futuro permite albergar la esperanza en un mundo nuevo. La unidad del mundo presente reside en su unidad futura, y es el futuro lo que funda esa unidad, que no está dada ya en un orden cósmico eterno

3) Pervivencia (espiritual):

Siguiendo la sugerencia de K. Stendahl⁸³⁶ de preguntarnos por los fines a los que sirven las distintas ideas sobre la vida futura, como etapa necesaria antes de alcanzar una definición sustantiva o positiva de ellas, planteemos, por tanto, este interrogante: ¿cuál es la funcionalidad teológica de creencia en una pervivencia del espíritu del difunto, que no se ve afectado por la muerte?

La noción de “pervivencia”, referida al plano del espíritu, está estrechamente relacionada con el concepto filosófico de inmortalidad del alma, en el cual el impacto del helenismo es

e inmutable, como en la representación griega, sino que constituye una unidad que vendrá dada en un futuro que atrae hacia sí el presente. Es una unidad que tiene que ser conquistada, ganada por el desarrollo de la historia, porque “sólo se puede alcanzar por un proceso de reconciliación de oposiciones precedentes, de divisiones y de abismos separadores” (*ibid.*). La creación no ha sido completada, sino que está a la espera de una reconciliación definitiva en el futuro escatológico. En esto coinciden la apocalíptica, la teología cristiana y la filosofía de Hegel, para quien la naturaleza y la historia no pueden verse como realidades definitivas que se interpreten desde su ahora, desde su presente, sino que se enmarcan dentro de un proceso superior, el proceso del espíritu universal por alcanzar la conciencia absoluta de su libertad (como se encuentra recogido, de manera sintética, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio* (Alianza, Madrid 2005).

⁸³⁶ Cf. K. Stendahl (ed.), *op. cit.* 7.

evidente. El Libro de la Sabiduría la vincula a la preocupación por la justicia, en el marco de la teodicea, que parece el verdadero catalizador de la creencia en una vida futura. Que se adoptase una u otra tematización se debe a elementos de diversa índole, y especialmente de naturaleza sociológica. Resulta comprensible que las clases favorecidas tiendan a manifestar una concepción más espiritualizada de la vida humana⁸³⁷ y, en consonancia, también de su destino futuro.

La apocalíptica, que como vimos se asocia con los estratos populares⁸³⁸, insiste, más que en la inmortalidad del alma, en la resurrección de los muertos, y en no pocas ocasiones afirma explícitamente la resurrección de la carne. La acentuación de la dimensión corporal de la vida futura suele asociarse a una experiencia de crisis (política, social, cultural...), como en los casos de Daniel, II Macabeos, II Baruc o IV Esdras⁸³⁹. En cambio, en aquellas situaciones en las que el

⁸³⁷ Un análisis muy interesante de la evolución de las costumbres en la cultura occidental y de cómo éstas reflejan, en gran medida, los intereses de las clases dominantes por imponer los gustos estéticos que se corresponden con su nivel, lo encontramos en N. Elias, *The Civilizing Process*, vol.I. *The History of Manners*, Oxford: Blackwell, 1969. Una formulación clásica de la relación entre conciencia y realidad social está en K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werkausgabe (MEW) Bd. 13, S. 7–160, Dietz, Berlín 1971. En el campo de los estudios culturales, cf. R. Williams, *Culture and Society*, Catto and Windus, Londres 1958.

⁸³⁸ Cf. capítulo 1,1.

⁸³⁹ Como vimos, Pseudo-Focílides parece remitir a un contexto persecutorio y afirma la resurrección de los muertos, aunque de tipo espiritual. Cf. É. Puech, *op. cit.* 161.

entorno histórico y social es más propicio y confortable, la inclinación hacia la espiritualización se acrecienta. La atmósfera teológica del Libro de la Sabiduría apunta a un escenario más pacífico y armónico, donde la inquietud no es tanto la experiencia de una crisis concreta, sino la vivencia, más abstracta y menos historicizada, de la persecución del justo por parte del impío.

De hecho, el que una obra relativamente tardía como IV Macabeos, refiriéndose al destino de los mártires, no hable en términos de resurrección de los muertos sino de inmortalidad del alma⁸⁴⁰, lejos de generar un problema hermenéutico (como si hubiese que suponer un desarrollo lineal e inequívoco hacia la afirmación cada vez más explícita de la resurrección corporal), no sólo constituye un ejemplo de la volatilidad de las ideas sobre la vida futura en la literatura intertestamentaria judía, sino que probablemente es resultado de un contexto histórico menos conflictivo, no tan apegado a la experiencia concreta de la crisis vivida, lo que favorece una idea más espiritualizada de la vida futura.

En Filón de Alejandría, por su parte, la adopción del platonismo hace que se asimile una perspectiva ahistórica, donde la escatología se hace presente en la liberación, individualista y mistificante, de la materia. Con la excepción de Filón de Alejandría, la inmortalidad del alma en los escritos del judaísmo del II Templo parece concebirse no tanto como una

⁸⁴⁰ Cf. A. Díez Macho (ed.), *op. cit.* 212.

propiedad inherente a la naturaleza humana, sino como un don de Dios. Así, en José y Asenet, la inmortalidad parece un premio divino por la conversión de Asenet al judaísmo.

La fe en una pervivencia del espíritu después de la muerte no es exclusiva, en cualquier caso, de los escritos procedentes del judaísmo de habla griega de la Diáspora. Se encuentra también en Jubileos 23, 31, que data del siglo II a.C., el cual señala la diferencia entre los justos y sus enemigos. Como premio, los justos verán la condena de sus enemigos, pero este contexto de confrontación no lleva al autor a afirmar la fe en la resurrección, ni individual ni colectiva, sino a contemplar una pervivencia gozosa del espíritu que, sin embargo, sí parece ser individual.

La soberanía divina se expresa en su capacidad de efectuar un juicio que traiga gozo al justo y colme sus anhelos incumplidos en la vida terrena. No hay alusión a la carne, si bien la perspectiva teológica de fondo que se trasluce del texto de Jubileos es la convicción de que el poder de Dios consiste en su fuerza para renovar el mundo por obra de su justicia. La preocupación no es tanto la muerte como el problema de la iniquidad que existe en el mundo y el posible triunfo del impío.

Este último aspecto posee, en nuestra opinión, una gran importancia. La creencia en la vida futura en Israel no emerge como expresión de la agonía ante la muerte, del miedo individual a la desaparición, sino más bien como respuesta a la

problemática del mal y de la injusticia. La soberanía de Dios resplandece, ante todo, en su capacidad de obrar justicia, más que en el vencimiento de la muerte en cuanto tal. De hecho, es perfectamente posible compatibilizar la creencia en un Dios todopoderoso con la limitación de la existencia del individuo a la barrera impuesta por la duración de la vida terrena, como lo demuestran las fases más tempranas de la religión israelita. La creencia en una superación de la muerte gracias al poder liberador de Dios está al servicio de una realidad mayor que el consuelo ante la angustia por la eventual desaparición del individuo y el horizonte de nada letal que parece sugerir la muerte: apunta a la creencia en un mundo nuevo en el que reine la justicia, que es el mundo en el que Dios es soberano. La soberanía de Dios sobre la historia es precisamente reflejo de ese poder de obrar justicia.

La tematización concreta en lo que atañe al destino del alma y del cuerpo individuales no parece ser la preocupación principal, al menos en las referencias más tempranas, sino que constituye una preocupación subsidiaria al deseo de que se haga justicia.

En I Henoc también está presente la convicción fundamental de que Dios obrará finalmente justicia. Henoc es un visionario celestial que revela un mensaje que procede del mismo Dios, quien promete a través de él que tendrá lugar un cumplimiento futuro de la justicia que no se ha logrado en la

vida terrena. El interés por que se realice justicia comparece en algunos de los textos más antiguos del ciclo henóquico⁸⁴¹.

Esta preocupación, sin embargo, latía ya en escritos veterotestamentarios como Sal 73, 23-28⁸⁴². Es legítimo preguntarse por qué en la literatura apocalíptica se afirmará la justicia escatológica en una vida nueva, más allá de la muerte, mientras que en escritos anteriores de la Biblia hebrea en los que se vislumbra una inquietud similar por el triunfo de quienes han sido rectos y han seguido la ley divina no se produce semejante proyección futura de la acción de Dios. Un factor a tener en cuenta es, desde luego, el mayor énfasis en la

⁸⁴¹ Así, por ejemplo, en I Henoc 1,8-9, dentro del Libro de los Vigilantes, probablemente escrito a mediados del siglo II a.C. (cf. G.W. E. Nickelsburg, *Jewish...*, *op. cit.* 48) o incluso antes (cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 189).

⁸⁴² Hablando de los limpios de corazón, en contraposición a los impíos, leemos:

“Pero yo estaré siempre contigo: me agarraste con la mano derecha.
Me guías según tu designio y después me acogerás en tu gloria.
¿Quién hay para mí en los cielos? Estando contigo, nada deseo en la tierra.
Mi carne y mi corazón se consumen, pero la Roca de mi corazón y mi lote es Dios para siempre.
Es cierto: los que se alejan de Ti se pierden; aniquilas a todo el que reniega de Ti.
Para mí, lo mejor es estar junto a Dios. He puesto mi refugio en el Señor, mi Dios para anunciar todas tus obras a las puertas de la hija de Sión” (Sal 73, 23-28).

trascendencia divina que propicia la teología apocalíptica: nada puede limitar el poder de Dios, ni siquiera la muerte, pero parece necesario suponer que han influido otros elementos, probablemente el helenismo y su énfasis en las cuestiones últimas⁸⁴³.

En I Henoc 22, 9-11, también perteneciente al Libro de los Vigilantes, hay una mención expresa de las almas individuales, cuya consideración se inserta dentro de una escatología intermedia hasta el advenimiento del juicio. La alusión a las almas individuales es de gran interés, pero debemos recordar que se relaciona con la preocupación por el juicio divino y por el castigo de los pecadores. Es notable que por esas fechas ya se haya producido un desplazamiento decidido del acento desde lo colectivo a lo individual. En cualquier caso, no es que lo colectivo desaparezca, pues sigue primando el colectivo de los justos; lo que se produce es una relativa des-etnocentrización, que como hemos visto es típica de la apocalíptica, dada la acentuación de la soberanía universal de Dios sobre todos los reinos de la tierra. Lo que importa ya no es tanto la pertenencia a Israel, sino la vida justa, la pertenencia al grupo de los justos que han cumplido la voluntad de Dios y que por tanto serán recompensados.

⁸⁴³ El helenismo, heredando la gran tradición filosófica de la Grecia clásica, suscitó una reflexión por las cuestiones últimas relativas a la existencia humana, al mundo y al conocimiento. Cf. P. Sacchi, *Historia...*, *op. cit.* 226.

El efecto del contexto teológico-ideológico en la idea de pervivencia espiritual se percibe principalmente en la ampliación del horizonte de la acción divina más allá de los confines de Israel. Lo que importa son los justos, y no sólo los justos de Israel. De hecho, la visión geográfica del más allá en el Libro Astronómico, quizás el más antiguo del Pentateuco de Henoc, y que puede verse por ejemplo en el capítulo 77, es claramente universalista: se mencionan los cuatro puntos cardinales, y se habla de la morada de los hombres y del paraíso de la justicia, aunque sin mayores matices⁸⁴⁴.

Una aportación significativa de la apocalíptica a la teología judía habría sido, de este modo, el impulso de una dinámica de universalización por vía de la des-etnocentrización y del dualismo ético: es la distinción entre justos y pecadores lo que divide a los hombres, más que la pertenencia a una u otra nación. La huella del cosmopolitismo heleno, que tuvo que ejercer un gran impacto en la cultura judía, es aquí perceptible.

En I Henoc 25,4 el árbol de la vida será dado a los “justos y humildes” en el día de la consumación, cuando Dios descienda de su trono (símbolo de su señorío y de su realeza) para premiarles. Los justos entrarán en el lugar santo en el que habita Dios: es un reino de Dios, un mundo nuevo hecho para los justos, pero no hay transformación del cuerpo. Se trata de una revivificación del cuerpo con el “aroma” divino.

⁸⁴⁴ Cf. I Henoc 77, 1-3.

I Henoc 58 insiste en el premio de la vida para el justo, pero no habla de la carne. Si convenimos que el Libro de las Parábolas es probablemente la sección más tardía del ciclo henóquico, es difícil explicar que todavía no sea central el destino de la carne. Parece que la inquietud predominante sigue siendo la de la justicia cumplida, y que esta perspectiva eclipsa una reflexión más específica sobre el destino que le aguarda a la dimensión física de la persona. El hecho de que un pasaje tan tardío como II Henoc 65 describa el destino de los justos a partir de la idea de pervivencia espiritual y en términos muy similares a un escrito anterior, I Henoc 25 (que sí parece aludir al elemento corporal), no haría sino confirmar este punto.

En I Henoc 58 se da una individualización que en realidad es, de nuevo, una colectivización dentro del grupo de los justos y de los elegidos, similar a un pasaje ligeramente anterior, I Henoc 103, 4 (en la Epístola de Henoc), que habla del recuerdo del justo por parte de Dios. Dios reivindica al justo. Su poder eterno le recuerda. Esta reflexión viene acompañada de una exhortación a no temer el escarnio de los impíos.

En I Henoc 104, 1 se menciona la inscripción del nombre en el libro de la vida, y en 104,2 la temática del brillo celeste. Aunque en Daniel el brillo celeste viene asociado a una mención expresa de la resurrección de la carne, en este pasaje del ciclo henóquico no ocurre lo mismo, prueba de que el simbolismo de la persistencia en el mundo celestial no tiene por qué relacionarse con una preocupación específica por el destino

de la carne. Lo que importa es afirmar que la identidad del justo pervivirá gracias al poder de Dios: la identidad del justo como expresión de su identidad individual, pero insertada en un colectivo. No parece haber una inquietud específica por el individuo en cuanto tal.

La impronta griega habría propiciado más que el alumbramiento de una perspectiva individual en la escatología, una des-etnocentrización teológica. Su huella más perdurable se hallaría, por tanto, en el universalismo. Lo que importa de cara a la pervivencia futura es el comportamiento ético y no tanto la pertenencia a la nación de Israel o el destino del individuo. Esta perspectiva habría sido asumida por la apocalíptica. De hecho, es interesante advertir que en las ocasiones en las que se mencionan individuos concretos, como los patriarcas en Testamento de Leví 18,14, se hace referencia a ellos como ejemplos de santidad (así sucede en Testamento de Daniel 5,12) y no sólo como miembros destacados de la nación de Israel.

Los Testamentos de los Doce Patriarcas son, en cualquier caso, menos universalistas que I Henoc⁸⁴⁵, con la excepción quizás de Testamento de Benjamín. Postulan un orden en la resurrección, algo que en los pasajes del ciclo henóquico no es del todo relevante: lo importante es la comunidad de los justos.

⁸⁴⁵ Así, en Testamento de Dan 5,10 todavía es central Israel, liberado de la esclavitud.

Los Salmos de Salomón también inciden en la oposición entre el justo y el impío. En Salmo de Salomón 13,11 (probablemente escrito en el siglo I a.C.) el impío persigue al justo⁸⁴⁶, pero el Señor ha liberado al justo, y por eso su vida es eterna. En 14, 3-4 se subraya la importancia del colectivo de los santos, que permanecerán junto a Dios para siempre (εις τον αιωνα), aunque el versículo quinto acentúa la preeminencia de Israel, todavía en un contexto nacionalista, en consonancia con la teología de un Mesías guerrero que liberará a su pueblo que prevalece en estos salmos. Por ello, no es fácil saber si los “santos del Señor” son sólo los israelitas.

El hecho de que varias secciones de I Henoc, siendo de origen palestinese, muestren una perspectiva decididamente universalista, donde la acción liberadora de Dios se refiere a los justos, más allá de los justos de Israel, prueba que el fenómeno de des-etnocentrización teológica no fue exclusivo de la Diáspora de habla griega, sino que constituyó un elemento asimilado por el judaísmo, en ciernes ya en el Trito-Isaías⁸⁴⁷ y para el que tuvo que ser decisivo el impulso del helenismo.

⁸⁴⁶ Este contexto persecutorio y de contraposición entre los destinos respectivos de los impíos y de los justos se encuentra también en Salmo de Salomón 15, 13.

⁸⁴⁷ Cf. J. Kaminsky-A. Stewart, *op. cit.* 141.

4) Escatología realizada:

No toda escatología es futura: la escatología realizada o anticipada se proyecta en el presente. Lo escatológico se refiere a la ultimidad, al destino final de la existencia. Lo futuro se asocia con la revelación definitiva del sentido de la vida individual y colectiva, aunque esa revelación no tiene por qué posponerse a una consumación futura de la historia.

Desde esta perspectiva la escatología realizada, que no es la interpretación predominante en la literatura intertestamentaria (con la excepción de ciertos textos que, como José y Asenet o determinados fragmentos de Qumrán, podrían ser susceptibles de una lectura proléptica, anticipatoria del *ésjaton* a la experiencia presente de la conversión o de la pertenencia a la comunidad), expresa la creencia en una acción transformadora y revivificadora de Dios, sólo que aplicada a la existencia presente. El futuro se hace presente pero subyace, como en las demás tematizaciones escatológicas, la misma convicción fundamental: la fe en que Dios puede intervenir para dotar a la existencia del individuo de un destino último. Así, Asenet, mediante su conversión al judaísmo, adquiere los dones de la inmortalidad y de la incorruptibilidad: la acción de Dios se traduce en una transformación radical de su existencia (cf. José y Asenet 15,4; 8,10-11).

CONCLUSIONES

De un estudio puramente diacrónico de la literatura intertestamentaria resulta extremadamente complicado obtener alguna conclusión en firme sobre las causas que motivaron el surgimiento de la fe en la resurrección de los muertos. Los textos muestran “avances” y “retrocesos”, en el sentido de una mayor clarificación en las creencias escatológicas o de una vuelta a posiciones previas sin mayor matización. La impresión de fondo es que en la fase tardía del II Templo se están elaborando concepciones de diversa índole que responde a tematizaciones diferentes de una convicción fundamental: el poder de Dios no puede verse limitado por la muerte.

En este sentido, es conveniente prestar atención a los distintos niveles de significación que adoptaron tanto las ideas de vida eterna como, en concreto, la de resurrección de los muertos, a lo largo del período cubierto por los escritos intertestamentarios. Esos niveles de significación son fundamentalmente los siguientes:

La resurrección como expresión de la soberanía divina (es el caso de II Baruc).

La resurrección como respuesta al anhelo de justicia cumplida, que se efectúa mediante la realización de un juicio divino (es el caso de Daniel).

La resurrección como instrumento para el gozo de presencia divina, ya sea mediante una escatología futura o a través de una escatología realizada (es el caso del Testamento de Job).

La resurrección como paso hacia la consumación definitiva de la historia (es el caso del Libro de las Antigüedades Bíblicas).

La resurrección como condición de una transformación radical y necesaria del mundo (es el caso de Oráculos Sibílicos).

La resurrección como exaltación de los justos (es el caso de I Henoc 51).

La resurrección como exaltación de los mártires (es el caso de II Macabeos).

La resurrección como exaltación de Israel (es el caso del Testamento de Judá).

La resurrección como ofrecimiento de un consuelo ante la turbación (es el caso IV Esdras).

Los niveles se solapan. Así, por ejemplo, la exaltación de los justos incluye también la exaltación de los mártires, o la necesidad de una transformación radical del mundo suele venir asociada con la afirmación de un juicio divino que reivindique a los justos. La mayor parte de los textos asume varios de los niveles de significación reseñados (como Dn 12).

El nivel de significación más inmediato, cuya influencia se deja sentir en los restantes niveles, y que actúa como una auténtica “proa” en el desarrollo de la escatología del judaísmo del II Templo, es la resurrección como respuesta al problema del anhelo de justicia cumplida.

De hecho, y como vimos, la que probablemente constituya la primera relectura de Ez 37 desde la óptica de la resurrección individual, presente en el Pseudo-Ezequiel en Qumrán (4Q385-388, 391) y que data del siglo II a.C., se halla motivada principalmente por el problema de la recompensa del justo. La preocupación más inmediata consistía en dar una respuesta al problema de la injusticia en la existencia terrena (el anhelo de justicia cumplida), tanto a nivel colectivo como individual, más allá de las tematizaciones concretas que la solución de esta problemática asumiese. Esta respuesta vendría dada en un marco de cosmopolitismo universalista suscitado por la *paideia* helena, que habría generado un proceso de des-etnocentrización, plasmado en las categorías fundamentales de la escatología apocalíptica.

La temática de la búsqueda de la justicia definitiva suele estar unida a la vivencia de situaciones de crisis social, política y religiosa. Gracias a la relativización –por vía de la historicización- de la realidad presente, subordinada a una profunda conciencia de la trascendencia y de la soberanía absolutas de Dios, el sufrimiento del momento no se considera definitivo, sino que se espera una justicia escatológica.

La influencia de las religiones de las culturas circundantes a Israel parece limitarse a motivos específicos como la simbología de la inmortalidad astral, pero es sumamente improbable que haya incidido en los contenidos de fondo.

La impronta exógena más relevante sería, sin duda, la asunción de un cosmopolitismo universalista de inspiración helena que habría propiciado la emergencia de una cosmovisión, la apocalíptica, caracterizada por la asimilación de una perspectiva des-etnocentrista de historia universal. Este nuevo marco hermenéutico, incipiente ya en el profetismo tardío, habría favorecido la proyección escatológica de la acción definitiva de Dios al final de los tiempos, y el énfasis en el destino de los individuos más allá de su pertenencia a la nación de Israel. Por tanto, la influencia del helenismo sería directa (mediante la universalización y des-etnocentrización en la concepción de la historia), y probablemente indirecta también (en la acentuación de la individualidad), ya que al relativizar la facticidad de la pertenencia al pueblo de Israel surge una clasificación más abarcante: la que distingue entre justos e

injustos (o impíos), capaz de dar razón también del destino de todos los seres humanos y no sólo del horizonte que aguarda a los miembros de la nación israelita.

En cualquier caso, el énfasis en la individualidad no es en absoluto uniforme. A veces se produce, pero normalmente adquiere importancia sólo cuando se refiere a la reivindicación escatológica de los mártires o de los patriarcas de Israel (que, en cierto sentido, representan al pueblo fiel más que a una persona en concreto).

A la hora de efectuar una evaluación crítica de la escatología apocalíptica, es necesario tener presentes las diferentes dimensiones que su concepción de la vida futura y de la consumación de la historia conlleva.

En primer lugar, la escatología apocalíptica ofrece, como hemos analizado, un potencial crítico y liberador con respecto al tiempo histórico presente. La subordinación del presente al futuro escatológico, y la conciencia de que la historia responde, después de todo, a un plan divino universal que abarca a todas las naciones, contribuye a relativizar las estructuras de dominación temporales. Ningún soberano terreno tendrá la última palabra sobre el destino de la historia. Lo caduco cederá ante lo eterno y permanente.

Esta función emancipatoria de la escatología apocalíptica es, con todo, sumamente limitada. El análisis sociológico del

Sitz im Leben de la apocalíptica sugiere que este movimiento estaba asociado a estratos poco privilegiados del judaísmo, probablemente de procedencia rural, que habrían buscado una definición identitaria la cual, en continuidad con el teocentrismo tradicional de Israel, diese una respuesta al problema de la injusticia presente. Sin embargo, sabemos poco acerca del alcance real de esa función liberadora con respecto a la opresión y a la alienación del presente. Si bien podía constituir una herramienta crítica al servicio de sectores socialmente marginados, no está claro si era lo suficientemente incluyente como para abarcar a otros colectivos, tales como los no judíos o las mujeres. Así, y como elemento antitético a este potencial crítico-emancipatorio de la escatología apocalíptica, no puede olvidarse que el universalismo cosmopolita que inspira su visión de la historia emerge, en realidad, de un interés sectario: el intento de legitimación como grupo pese a las adversidades presentes. La apocalíptica asume una idea de revelación que, en la práctica, más que inclusiva resulta enormemente excluyente, ya que Dios sólo se revela a determinados individuos privilegiados que transmiten un mensaje de naturaleza sobrenatural.

A diferencia de la literatura sapiencial, en la que las enseñanzas fundamentales sobre la ética están a disposición de todo entendimiento humano recto, en la apocalíptica la dinámica de universalización no es un fin en sí mismo, motivada por una tentativa sincera de apertura cultural y religiosa: brota de la necesidad apremiante de demostrar que los fracasos presentes no son definitivos, ya que Dios llevará a

término su plan, un plan que sólo es conocido por unos pocos individuos. En cualquier caso, y como si se tratara de una especie de rebelión de las ideas contra sus autores, es cierto que la asunción de una perspectiva universal ayuda a relativizar la pertenencia étnica al pueblo de Israel y a hacer partícipe del Reino final de Dios al colectivo de los justos pero, inicialmente, la creencia en la resurrección de los muertos o en cualquier tipo de pervivencia después de la muerte estaba impulsada por la urgencia de legitimar a un grupo (el de los justos-mártires fieles a Dios), verdadero “centro” de la reflexión teológica, frente al cual los demás colectivos reproducen el patrón de meras instancias periféricas. El edificio teológico requerido para elaborar esta justificación de los mártires involucraba, de una u otra manera, la adopción de un planteamiento universalista que relativizase las estructuras e instituciones presentes para posponer al futuro la consumación del plan de Dios.

Y, por otra parte, el planteamiento apocalíptico, que otorga primacía al cumplimiento del plan divino determinado de antemano, constituye una racionalización/sistematización del curso de la historia. Nuevamente, la necesidad de ofrecer una respuesta al sufrimiento injusto obliga a afirmar la trascendencia divina sobre todas las cosas, incluyendo la muerte, manifestando una confianza absoluta en que el plan divino será consumado.

El problema de esta orientación teológica es que no es capaz de asumir la categoría de “gracia”, en el sentido de “misterio”. Para la apocalíptica, todo podrá ser explicado,

aunque la solución no se haya encontrado en el presente. Por medio de revelaciones sobrenaturales se conoce ya el plan divino. El sufrimiento no es la mera desgracia, ni la fortuna la gracia inefable.

En la literatura sapiencial de Israel había espacio para la coexistencia de gracia y de desgracia en la existencia de los seres humanos. Así, en el Libro de Job no se ofrece una respuesta categórica al interrogante sobre el problema del mal y del sufrimiento injusto en la vida. La dicha o gracia final toma el relevo a la desgracia inicial en el capítulo 42, pero ambas resultan igualmente incomprensibles. Tal y como leemos en Job 42, 1-6:

“Job respondió al Señor diciendo:

-Comprendo que lo puedes todo, que ningún proyecto te resulta inalcanzable. “¿Quién es éste que sin sentido empaña mis designios?” Ciertamente, he querido explicar sin comprender las maravillas que me superan y que ignoro. “Escúchame, pues, que voy a hablarte, Yo te preguntaré y tú me instruirás”. Sólo de oídas sabía de ti, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso me arrepiento, y hago penitencia sobre el polvo y la ceniza”.

Para la apocalíptica, ese horizonte de indefinición resulta inaceptable: más que gracia o desgracia, la historia exhibe una estructura lineal, cuidadosamente planificada, que guía al cumplimiento del plan divino en el futuro escatológico.

Esa estructura no tiene por qué interpretarse desde la óptica del progreso (sería anacrónico aplicar una idea ilustrada a la apocalíptica), porque en ningún momento se deja entrever que haya un encaminamiento hacia un estadio de mejora en la historia humana. La apocalíptica no concibe la historia como progreso o como retroceso hacia posiciones previas, sino como un cauce necesario que vincula la protología con la escatología. Lo que importa no es tanto la forma específica que adopte ese cauce, sino la convicción fundamental de que la soberanía absoluta de Dios sobre el tiempo y sobre el mundo culminará la historia humana y reivindicará a los justos en un escenario nuevo.

Puede afirmarse, en definitiva, que la creencia en una vuelta a la vida al final de los tiempos responde a un cambio de paradigma teológico asociado al surgimiento de la apocalíptica en el judaísmo del II Templo. A pesar de mostrar importantes elementos de continuidad con las esperanzas del pueblo de Israel y, en especial, con los desarrollos del profetismo tardío, el desafío del helenismo habría sido un factor determinante en el desarrollo de la concepción apocalíptica y, en particular, de la fe en la resurrección de los muertos.

BIBLIOGRAFÍA

Albertz, R. *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento. Vol. II: desde el Exilio hasta la Época de los Macabeos*, Trotta, Madrid 1999 [1992].

Albertz, R. *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003 [2001].

Allison, D.C. *Testament of Abraham*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2003.

Alonso Schökel, L.-Sicre Díaz, J.L. *Profetas. Comentario II*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.

Aranda Pérez, G. “El libro sagrado en la literatura apocalíptica”, *Scripta Theologica*, vol. 35/2 (2003), 319-353.

Aranda Pérez, G. -García Martínez, F. - Pérez Fernández, M. *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2005 [1996].

Archi, A. "The soul has to leave the land of the living", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 7 (2007), No 2, 169-195.

Assmann, J. *Ma`at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, C.H. Beck, Munich 1990.

Assmann, J. *Tod und Jenseit im Alten Ägypten*, Beck, Munich 2001.

Ausín, S. "Review of É. Puech's *La Croyance des Essèniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*", *Scripta Theologica*, 27 n. 3 S-D 1995: 1007-1012.

Bakhos, C. "Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*", *Journal of the American Academy of Religion*, 75 n. 2 Je 2007: 427.

Bakker, E.J. – de Jong, I.J.F. – van Wees, H. (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill, Leiden-Boston 2002.

Barrer, M. "Review of J.J. Collins' *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*", *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 79 Je 1998: 182-183.

Barthes, R. *Mythologies*, Hill and Wang, Nueva York 1972 [1957].

Bedenbender, A. “The Enochich and the Zadokite Approach to the Heavenly World”, *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008.

Benoît, P. – Murphy, R. (eds.) *Immortality and Resurrection*, Herder and Herder, Nueva York 1970.

Berger, P. – Luckmann, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday and Company, Nueva York 1966.

Beyerle, S. *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*, Brill, Leiden-Boston 2005.

Black, M. “The account of the Essenes in Hippolytus and Josephus”, en W.D. Davies –D. Daule (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, University Press, Cambridge 1956.

Blanton, W. “Review of G.W.E. Nickelsburg’s *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*”, *Journal for the Study of the New Testament*, 30 n. 5, 2008: 23-24.

Blenkinsopp, J. *Judaism. The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2009.

Bloch, E. *El Principio Esperanza*, vol. III, Trotta, Madrid 2004 [1953].

Bosman, H.L. – Gous, I.G.P. –Spangenberg, I.J.J. (eds.), *Plutocrats and Paupers: Wealth and Poverty in the Old Testament*, J.L. van Schaik, Pretoria 1991.

Brooke, G. J. “Review of S. Beyerle’s *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 30 n. 5 Je 2006: 160-161.

Bynum, C.W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995.

Byron, J. “Review of G. Vermes’ *The Resurrection*”, *Ashland Theological Journal*, 40 2008: 98-100.

Cavallin, H.C.C. *Life after Death: Paul’s Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, Gleerup, Lund 1974.

Chalmers, R.S. *The Struggle of Yahweh and El for Hosea’s Israel*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008.

Charles, R.H. (ed.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, with introductions and critical and explanatory notes to the several books, Clarendon Press, Oxford 1913.

Charlesworth, J.H. *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature, Missoula 1976.

Charlesworth, J.H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I Apocalyptic Literature and Testaments. Vol. II Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Darton, Longman and Todd, Londres 1985.

Charlesworth, J.H. (ed.), *Resurrection: the Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T and T Clark, Nueva York 2006.

Chepey, S. "Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*", *Expository Times*, 118 n. 6 Mr 2007, 304.

Chesnutt, R.D. *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

Christensen, D.L. *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*, Scholars Press for Harvard Theological Review, Missoula Mont. 1975.

Clanton Jr., D.W. "Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*", *Journal of Hebrew Scriptures* 8, 2008.

Cohen, S.J.D. "Josephus, Jeremiah, and Polybius", en *History and Theory*, vol. 21, no. 3 (oct. 1982), 366-381.

Cohen, S.J.D. *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2006 [1987].

Cohn, N. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, Yale University Press, New Haven y Londres 1993.

Collins, A.Y. *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, The Westminster Press, Filadelfia 1984.

Collins, A.Y. "Review of *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*", *Journal of Biblical Literature*, vol. 103/3 (1984), 465-467.

Collins, A.Y. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

Collins, J.J. "Towards the Morphology of a Genre", *Semeia* 14, 1979, 1-20: 40-46.

Collins, J.J. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad Pub. Co., New York 1984.

Collins, J.J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, Londres y Nueva York 1997.

Collins, J.J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1997.

Collins, J.J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. I "The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity", Continuum, Nueva York 1998.

Collins, J.J. –Sterling, G.E. (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, University of Notre Dame, Notre Dame IN 2001.

Collins, N.L. *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Brill, Leiden-Boston 2000.

Coogan, M.D. *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, Nueva York 2006.

Cook, S.L. *Prophecy and Apocalypticism: the post-Exilic Social Setting*, Fortress Press, Filadelfia 1995.

Copleston, F. *Historia de la Filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona 1994.

Crouzel, H. *Origène*, Lethielleux, París 1985.

De la Fuente Adanes, A. “La vida después de la muerte según las ‘Antigüedades Bíblicas’ del Pseudo-Filón”, en Basevi, C. – Aranda, G. – Chapa, J. (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 423-433.

DeSilva, D.A. *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Brill, Leiden-Boston 2006.

De Vaux, R. *Les Institutions de l’Ancien Testament*, 2 vols., Éditions du Cerf, París 1958-1960.

De Wilde, A. *Das Buch Hiob*, Brill, Boston-Leiden 1981.

Díez Macho, A. *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977.

Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982.

Droge, A.J. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1992.

Doyle, B. *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking: A Study of the Use, Function, and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27*, Leuven University Press, Sterling VA 2000.

Eckstein, A.M. "Josephus and Polybius: a Reconsideration", en *Classical Antiquity*, vol. 9, no. 2 (oct. 1990), 175-208.

Eddy, S.K. *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-41 B.C.*, University of Nebraska Press, Lincoln 1961.

Eliade, M. *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza, Madrid 1998 [1949].

Elias, N. *The Civilizing Process*, vol.I. *The History of Manners*, Oxford: Blackwell, 1969 [1939].

Elkaisy-Friemuth, M. – Dillon, D.M. (eds.), *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, Leiden-Boston 2009.

Elledge, C.D. *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

Endsjo, D.O. “Immortal Bodies before Christ: Bodily Continuity in Ancient Greece and 1 Corinthians”, *Journal for the Study of the New Testament* 2008; 30, 417-436.

Erskine, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Blackwell, Oxford 2003.

Fink, U.B. *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung*, Walter de Gruyter, Berlin-Nueva York, 2008.

Fitzmyer, J.A. *The Impact of the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, Nueva York 2009.

Frankfurter, D. *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Freud, S. *El Porvenir de una Ilusión*, Alianza, Madrid 1983 [1927].

Fried, L.S. “Cyrus the Messiah? The historical background to Isaiah 45:1”, *Harvard Theological Review*, vol. 95, No. 4 (Oct., 2002), 373-393.

Frings, M.S. “Protagoras re-discovered: Heidegger’s explication of Protagoras’ fragment”, en *Journal of Value Inquiry* 8 (2), 1974, 112-123.

García López, F. *El Pentateuco: Introducción a la Lectura de los Cinco Primeros Libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2003.

García Martínez, F. “Review of É. Puech’s *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d’une Croyance dans le Judaïsme Ancien*”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 25 n. 1 Je 1994: 114-118.

García Martínez, F. “The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls”, en F. García Martínez – M. Vervenne (eds), *Interpreting Translations*, Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust, Leuven University Press, Lovaina-París-Dudley MA, 2005.

Gard, D.H. “The concept of the future life according to the Greek translation of the Book of Job”, *Journal of Biblical Literature* 73 (1959), 137-143.

Gignilliat, M. “Review of J.D. Levenson’s *Resurrection and the Restoration of Israel?*”, *Horizons in Biblical Theology*, 30 n. 1 2008: 83-84.

Gnuse, R. "Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*", *Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 Ap 2007: 334-335.

Goering, G.S. *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel*, Brill, Leiden-Boston 2009.

Gonder, P. "Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*", *Journal for the Study of the New Testament*, 29 n. 5 2007, 126.

Gowan, D. "The Fall and Redemption of the Material World", *Horizons in Biblical Theology* 7 (1985), 83-103.

Grabbe, L.L. – Haak, R.D. (eds.), *Knowing the End from the Beginning: the Prophetic, the Apocalyptic and their Relationship*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 2003.

Green, P. *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley 1993.

Grélot, P. *De la Mort à la Vie Éternelle : Études de Théologie Biblique*, Éditions du Cerf, Paris 1971.

Grélot, P. *Documents araméens d'Égypte*, Éditions du Cerf, Paris 1972.

Greshake, G. *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1969.

Greshake, G. – Kremer, J. *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.

Gurtner, D.M. *Second Baruch: a Critical Edition of the Syriac Text: with Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction, and Concordances*, T and T Clark, Nueva York 2009.

Gutiérrez, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971.

Hagedorn, A.C. “Review of J.D. Levenson’s *Resurrection and the Restoration of Israel*”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 32 n. 5 Je 2008: 170-171.

Hahne, H.A. *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T&T International, Londres y Nueva York 2006 [1997].

Hamilton, A. *The Apocryphal Apocalypse: the Reception of the Second Book of Ezra (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Hamori, E.J. *When Gods Were Men: the Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008.

Han, J.H. *Daniel's Spiel: Apocalyptic Literacy in the Book of Daniel*, University Press of America, Lanham MD 2008.

Hanson, P.D. “Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Henoc 6-11”, *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 195-233.

Hanson, P. D. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Eschatology*, Fortress Press, Filadelfia 1979.

Harrington, D.J. “Review of J.J. Collins’ *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*”, *Theological Studies*, 59 n. 1 Mr 1998: 176-177.

Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, Alianza, Madrid 2005 [1817].

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid 1997 [1837].

Hengel, M. *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Filadelfia 1974 [1969].

Henze, M. "Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*", *Catholic Biblical Quarterly*, 69 n. 2 Ap 2007: 348-349.

Hogan, K.M. *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden-Boston 2008.

Hogeterp, A.L.A. "Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered", *Biblica* (2008), vol. 89, 59-69.

Horkheimer, M. *Anbello de Justicia. Teoría Crítica y Religión*, Trotta, Madrid 2000.

Horsley, R.A. *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins*, Fortress Press, Minneapolis 2010.

Hultgard, A. *L'Éschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. I: « Interprétation des textes », Uppsala [Universitet], Estocolmo 1977.

Jacobson, A. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Brill, Leiden-Boston 1996.

Jaspers, K. – Bultmann, R. *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, Noonday Press, Nueva York 1958 [1954].

Joisten-Pruschke, A. *Das Religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden 2008.

Kaiser, W.C. *The Majesty of God in the Old Testament*, Baker Academy, Grand Rapids MI 2007.

Kaminsky, J.-Stewart, A. "God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40-66", *Harvard Theological Review* 99, 2, 2006.

Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*, Alianza, Madrid 2007 [1788].

Käsemann, E. "The Beginnings of Christian Theology", in R.W. Funk (ed.), *Apocalypticism*, Herder and Herder, Nueva York 1969.

Kellerman, U. "Überwindung und Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und reden dem Auferstehungsglauben", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976).

Kellermann, U. *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979.

Kim, H.C. *Psalms of Solomon: a New Translation and Introduction*, Hermit Kingdom Press, Highland Park NJ 2008.

King, K. *What is Gnosticism*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2003.

Kittel, R. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990.

Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999.

Knibb, M.A. – Van der Horst, P.W. (eds.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge University Press, Cambridge 1989,

Koch, K. *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1970.

Koch, K. “Sabbathstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (1 Hen 93,1-10; 91,1-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), 403-430.

Kolarcik, M. *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991.

König, F. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Herder, Viena 1964.

Koziel, B.E. *Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesus und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie*, Lang, Frankfurt am Main 2007.

Kraus, Th. J. "Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*", *Expository Times*, 117 n. 9 Je 2006: 39.

Kvanvig, H.S. *The Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1988.

Leipoldt, J. *Der Tod bei Griechen und Juden*, G. Wigand, Leipzig 1942.

Lenzi, A.C. "Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*", *Journal of Hebrew Scriptures*, 8 2008.

Levenson, J.D. *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven y Londres 2006.

LiDonnici, L. – Lieber, A. (eds.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity, and Tradition in Ancient Judaism*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Madigan, K.-Levenson, J.D. *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews*, Yale University Press, New Haven y Londres 2008.

Magen, Y.- Peleg, Y. “The Qumran Excavations: 1993-2004. Preliminary Report”, Israel Antiquities Council 2007.

Maier, J. “Review of É. Puech’s *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d’une Croyance dans le Judaïsme Ancien*”, *Biblische Zeitschrift*, ns 41 n. 2 1997: 308-311.

Mainville, O. – Marguerot, D. (eds.) *L’Après-mort dans le Monde Ancien et le Nouveau Testament*, Médiaspaul, Montreal 2001.

Marx, K. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Werkausgabe (MEW) Bd. 13, S. 7–160, Dietz, Berlin 1971.

Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001 [1932].

McGlynn, M. *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, Mohr Siebeck, Tubinga 2001.

McKay, H.A. "Review of J.J. Collins' *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*", *Expository Times*, 109 n. 5 F 1998: 151.

Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*, J.G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1921-1923.

Milik, J.-T.-Black, M. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave*, Clarendon Press, Oxford 1976.

Millar, W.R. *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, Scholars Press for the Harvard Semitic Museum, Cambridge MA 1976.

Miller, P.D. *The Religion of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2000.

Miller, R.J. "Review of G. Vermes' *The Resurrection*", *Catholic Biblical Quarterly*, 70 n. 4 O 2008: 848-849.

Mol, J. *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, Brill, Leiden-Boston 2009.

Mowinckel, S. *He that Cometh*, Blackwell, Oxford 1959 [1954].

Müller, K. *Studien zur Frühjüdischen Apokalyptik*, Verlag Katholisches Bibelwerk GMBH, Stuttgart 1991.

Muñoz León, D. “El rostro nuevo del Pentateuco en el Targum. Reflejos en el Nuevo Testamento”, *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annuus* 49 (1999), 299-328.

Murphy, R. *Collingwood and the Crisis of Western Civilisation: Art, Metaphysics and Dialectic*, Imprint Academic, Exeter 2008.

Newsome, J.D. *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*, John Knox Press, Atlanta 1979.

Nicacci, A. “La foi eschatologique d’Israel à la lumière de quelques conceptions égyptiennes”, *Studii Biblici Franciscani Liber Annus (SBFLA)* 33 (1983) 7-14.

Nielsburg, G.W.E. “Review of H.C.C. Cavallin’s *Life after Death: Paul’s Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 6 n. 1 Je 1975: 100-102.

Nickelsburg, G.W.E. *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1981.

Nickelsburg, G.W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006 [1967].

Niebuhr, K.W. "Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 38 n. 3 2007, 379-383.

Niskanen, P. *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 2004.

Nötscher, F. *Altorientalischer und alttestamentliches Auferstehungsglauben*, C.J. Becker, Würzburg 1926.

Oegema, G.S. "Review of S. Beyerle's *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik*", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 37 n. 3 2006: 414-416.

Orchard, B. – Sutcliffe, E.F. – Fuller, R.C. – Russell, R. (eds.) *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1956.

Otto, R. *Lo Santo*, Alianza, Madrid 2007 [1917].

Pannenberg, W. *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974 [1971].

Pannenberg, W. *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976 [1967].

Pannenberg, W. - Rendtorff, R. – Wilckens, O. – Rendtorff, T. *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca 1977 [1965].

Pannenberg, W. *Systematic Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1998 [1988-1993].

Passaro, A. – Bellia, G. (eds.), *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008.

Paul, S.M. “Heavenly Tablets and the Book of Life”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 1973 (5).

Primavesi, A. *From Apocalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991.

Puech, É. *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, J. Gabalda et compagnie, Paris 1993.

Rahlfs, A. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

Rajak, T. et alii (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, University of California Press, Berkeley 2007.

Raphael, S.P. *Jewish Views of the Afterlife*, J. Aronson, North Vale N.J. 1994.

Reale, G. – Antiseri, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Vol. I Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona 1995 [1985].

Reed, A. Y. *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: the Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press, Nueva York 2005.

Reese, J.M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Biblical Institute Press, Roma 1970.

Reinhold, G.G.G. (ed.), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Peter Lang, Frankfurt am Main –New York 2008.

Rodríguez Carmona, A. *Targum y Resurrección*, Facultad de Teología de Granada, Granada 1978.

Rosenstiehl, J.M. *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, Traduction et Notes*, P. Geuthner, París 1972.

Rowland, Ch. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, New York 1982.

Russell, D.M. *The New Heavens and the New Herat. Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament*, Visionary Press, Filadelfia 1996.

Russell, D.S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC-AD 100*, Westminster John Knox Press, Filadelfia 1964.

Russell, D.S. *Divine Disclosure. An Introduction to Jewish Apocalyptic*, SCM Press, Londres 1992.

D.S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream. Protest and Promise*, Hendrickson Publishers, Peabody MA 1994.

Sacchi, P. *L'Apocalittica Judaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

Sacchi, P. "Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*", *Biblica*, 76 n. 3 1995: 439-442.

Sacchi, P. *Historia del Judaísmo en la Época del II Templo*, Trotta, Madrid 2004 [1994].

Sacchi, P., "The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text", *Henoc. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity*, 1, 2008.

Sanders, E.P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II "Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period", SCM Press, Londres 1981.

Santoso, A. *Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Buch Daniel*, Tectum, Marburg 2007.

Schaper, J. *Eschatology in the Greek Psalter*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1995.

Schillebeeckx, E. *Gott –Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1969.

Schillebeeckx, E. *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002 [1975].

Schneider, G. “Review of H.C.C. Cavallin’s *Life after Death: Paul’s Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*”, *Biblische Zeitschrift*, ns 22 n. 1 1978: 136-137.

Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Mercaha Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, Nueva York 1965.

Schüssler-Fiorenza, E. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, The Crossroad Publishing Company, Nueva York 1989 [1983].

Schutte, P.J.W. “Review of G.W.E. Nickelsburg’s *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*”, *Hervormde theologiese studies*, 64 n. 2 Je 2008: 1075-1089.

Schwartz, D.R. *2 Maccabees*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2008.

Schweitzer, A. *Reich Gottes und Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübinga 1967.

Segal, M. *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*, Brill, Leiden-Boston 2007.

Segal, R.A. (ed.), *Structuralism in Myth: Lévi-Strauss, Barthes, Dumézil, and Propp*, Garland Pub, Nueva York 1996.

Setzer, C. [Resurrection of the Body in early Judaism and early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition, Brill, Leiden-Boston 2004.](#)

Sevenster, J.N. "Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*", *Nederlands theologisch tijdschrift*, 29 n. 2 Ap 1975: 180-182.

Sicre, J.L. *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2000 [1992].

Smith, M.S.-Bloch-Smith, E. "Review of K. Spronk's *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*", *Journal of the American Oriental Society*, 108 n. 2 Ap-Je 1988: 277-284.

Sobrino, J. *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll, Nueva York 1993.

Spronk, K. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Butzon und Becker, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986.

Stemberger, G. *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Cr. – 100 n.Chr.)*, Biblical Institute Press, Rome 1972.

Stendahl, K. (ed.) *Immortality and Resurrection*, The Macmillan Company, Nueva York 1965.

Stone, M.E. – Wright, B.G. – Satran, D. (eds.), *The Apocryphal Ezekiel*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.

Stuckenbruck, L.T. *1 Enoch 91-108*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2007.

Sysling, H. *Tehiyat Ha-Metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996.

Taubes, J. *La Teología Política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007.

Tiemeyer, L.-S., "Review of J.D. Levenson's *Resurrection and the Restoration of Israel*", *Expository Times*, 118 n. 8 My 2007: 408-409.

Tomasino, A.J. "Oracles of insurrection: the prophetic catalyst of the great revolt", in *Journal of Jewish Studies*, LIX, No. 1, 2008, 86-111.

Tournay, R. "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angéologie", *Révue Biblique* 69 (1962), 489-495.

Van der Horst, P.W. "Review of C.D. Elledge's *Life after Death in Early Judaism. The Evidence of Josephus*", *Nederlands theologisch tijdschrift*, 62 n. 1 F 2008, 73-74.

Vanderkam, J.C. *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Association of America, Washington D.C. 1984.

Vanderkam, J.C. "Review of É. Puech's *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien*", *Journal of Biblical Literature*, 114 n. 2 Sum 1995: 320-322.

Vanderkam, J.C. *The Book of Jubilees*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.

Vermes, G. *The Resurrection*, Doubleday, New York 2008.

Von Rad, G. *Theologie des Alten Testaments*, C. Kaiser, Munich 1965 [1957].

Warne, G.J. *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul*, E. Mellen Biblical Press, Lewiston NY 1995.

Weber, M. *Ancient Judaism*, Free Press, Glencoe Ill 1952.

Weiss, K. "Review of H.C.C. Cavallin's *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*", *Theologische Literaturzeitung*, 100 n. 12 D 1975: 907-908.

Whitley, J.B. "Review of G.W.E. Nickelsburg's *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*", *Horizons in Biblical Theology* 30, 2008: 89-90.

Williams, R. *Culture and Society*, Catto and Windus, Londres 1958.

Wilson, T. *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 2005.

Woschitz, K.M. *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, LIT Verlag, Viena 2005.

Wright, N.T. *La Resurrección del Hijo de Dios, Verbo Divino*, Estella 2008 [2003].

Wright, R.B. *The Psalms of Solomon. A Critical Edition of the Greek Text*, T and T Clark, Nueva York 2007.

