

Hipótesis principales sobre el origen de la idea de resurrección de los muertos en el judaísmo

Carlos Alberto Blanco¹

UNIVERSIDAD DE HARVARD

EEUU

RESUMEN El artículo ofrece las principales posturas en torno a la idea de resurrección en el judaísmo. Existen tres posiciones fundamentales en la bibliografía reciente: a) Hipótesis negativa: separación entre la resurrección y la tradición israelita, b) Hipótesis positiva: continuidad entre la resurrección y la tradición israelita c) Hipótesis complejiva: novedad de la resurrección (integración de las hipótesis negativa y positiva, reconociendo la novedad 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).

PALABRAS CLAVE Resurrección, judaísmo.

SUMMARY *This paper offers the main points of view regarding the origin of the idea of resurrection of the dead in Judaism. There are three main positions in the recent bibliography: a) Negative hypothesis: separation between resurrection and Israelite tradition, b) Positive hypothesis: continuity between resurrection and Israelite tradition, c) Synthetic hypothesis: novelty of resurrection (integration of both the negative and the positive hypotheses, admitting the originality of resurrection and even the possibility of cultural borrowings, and at the same time defending its deep roots in the Israelite religious traditions).*

KEY WORDS *Resurrection, judaism.*

1. HIPÓTESIS NEGATIVA: SEPARACIÓN ENTRE LA RESURRECCIÓN Y LA TRADICIÓN DE ISRAEL

G.W.E. Nickelsburg² ha analizado los principales textos con alusiones a la inmortalidad del alma y a la resurrección de la carne que se pueden en-

1 *Visiting Fellow*, "Committee on the Study of Religion". Agradezco al Prof. G. Aranda y al Prof. S. Asusín (Universidad de Navarra) sus valiosas sugerencias en la elaboración de este estudio.

2 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* (Cambridge MA

contrar en la literatura intertestamentaria. El planteamiento de Nickelsburg se basa fundamentalmente 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 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 comprehensiva, diseñada para no dejar de lado ninguna mención de estos conceptos escatológicos.

2006). También es interesante consultar, del mismo autor, la obra *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia 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. en *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 en *Journal for the Study of the New Testament* 30/5 (2008) 23-24; P. J. W. SCHUTTE en *Hervormde theologiese studies* 64/2 (2008) 1075-1089; J. B. WHITLEY en *Horizons in Biblical Theology* 30 (2008) 89-90.

Nickelsburg comienza examinando el texto de Dn 12,1-3, tomando Dn 12,2 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 Epifanes, en torno al 164 a.C. 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, inmortalidad 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 súbitamente, casi sin 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 resurrección 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, donde 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 inmovible 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 destruya 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, juicio 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”³.

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 ten-

3 NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 23.

dremos 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 resurrección⁴, 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: “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”⁵, 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 *TestJud* 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”⁶. Como otros textos relacionados con el pasaje de Daniel, Nickelsburg menciona AsMo 10 y Jub 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 Sb 1-6 (la justicia de Dios traerá vida e inmortalidad) como en las diferentes historias de las condenas injus-

4 Cf. J. D. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel* (New Haven – London 2006) 194.

5 NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 23.

6 *Ibid.*, 42.

tas 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”⁷. 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 1 Hen 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 tan evidente. Este planteamiento es a todas luces nuclear al relato de 2 M 7: el sufrimiento no significa abandono divino. Y la óptica de la exaltación del justo persiste en los escritos intertestamentarios más tardíos, como 2 Bar 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. Collins⁸), 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 inmortalidad”⁹. 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”¹⁰. 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 temá-

7 *Ibid.*, 66.

8 Cf. J. J. COLLINS, *Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls* (London – New York 1997) 123.

9 NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, 179.

10 *Ibid.*, 190.

tica especialmente compleja y poco pacífica: la exaltación futura del justo. La idea de resurrección aparece 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.

Una perspectiva similar es la que adopta H.C.C. Cavallin¹¹. 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 palestino¹² y los textos del judaísmo de habla griega de la Diáspora¹³.

11 La primera parte del libro *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15* (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.

12 Dentro de esta categoría cabe destacar el ciclo de Henoc, los Testamentos de los Doce Patriarcas, *Sa/Si* 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 *VitAd* (con el Apocalipsis de Moisés), *AntBibl*, *4 Esd*, *2 Bar*, *ApAbr*, *TestMo*, *ApcrEz*, así como un análisis de las inscripciones más significativas que los arqueólogos han hallado en Palestina.

13 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 *2 M*, *4 Mac*, *Sb*, 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), *OrSib*, Pseudo-Focílides, *JosAs*, *TestJob*, *2 Hen* 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”¹⁴, pero no se puede esperar una mayor especificación o precisión en el modo en que la personalidad sobrevive, porque no existe una perspectiva unitaria sobre la estructura del ser humano. 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; 1 Hen 104, 2; Sb 3,7; 4 Esd 7,97; AntBib 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 ascunción o exaltación del justo, que remite a Is 52,13.

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

Y enumera doce importantes tesis como colofón de su investigación¹⁵:

1) “Obviamente no existe una única doctrina judía sobre la vida después de la muerte en el período que se está considerando”¹⁶.

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 4 Esd 7), lo que indica

14 CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 212.

15 *Ibid.*, 199-201.

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

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 deja traslucir 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 4 Esd 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. Bultmann¹⁷ y de

17 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* (New 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* (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 (conectada con lo diacrónico); cf. R. BARTHES, *Mythologies* (New 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* (New York 1996).

la Escuela de 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 palestinese (Dn 12,2, VidAd, AntBib, 4 Esd, 2 Bar...).

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 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 tronca 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)¹⁸. 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 1 Hen 22¹⁹, donde se dan referencias explícitas al carácter impercedero de los espíritus de justos y de impíos.

18 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* (Barcelona 1995).

19 Así, en 1 Hen 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 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,

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 más textos de Qumrán que probablemente reflejen una creencia en la resurrección de los muertos.

8) El final inminente de la historia cobra gran importancia en estos escritos, aunque 4 Mac, Filón de Alejandría y TestAbr 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 detalle. 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, tal y como tuvo lugar entre los autores apocalípticos. La preocupación escatológica de los escritos apocalípticos atañe a la historia como un todo y al final del mundo. Los escritos imbuidos del ambiente cultural griego, como las obras de Filón de Alejandría o 4 Mac, 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 helena. 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 4 Esd 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).

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.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV (Madrid 1982).

En palabras del propio Cavallin, “parece haber una tendencia en 4 Esd 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”²⁰.

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.

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 bultmanniano²¹), 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

20 CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 84.

21 La propuesta de una lectura desmitologizada de las ideas de resurrección y de inmortalidad del alma ha sido señalada también por K. STENDAHL(ed.), *Immortality and Resurrection* (New York 1965) 5: “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”.

una representación simbólica de la idea de que la justicia divina no puede dejar al justo desamparado ante una muerte innecesaria.

A nivel estrictamente filosófico, es interesante notar cómo este intento de llegar a la esencia de la escatología del 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 universal. 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.”²², pero resulta innegable que con rapidez esa creencia de aparición tardía y velada acabó convirtiéndose una noción 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”²³.

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 pacífica-

22 G. VERMES, *The Resurrection* (New York 2008) xvi. Sobre la obra de Vermes, cf. las recensiones de R. J. MILLER en *CBQ* 70/4 (2008) 848-849; J. BYRON en *Ashland Theological Journal* 40 (2008) 98-100.

23 VERMES, *The Resurrection*, xvi.

mente a sus predecesores en la tumba de los ancestros”²⁴. Pero, como han notado otros muchos autores, la teología tradicional de Israel albergaba la esperanza en una presencia continua con el Señor, como se puede apreciar en los Salmos (en particular, en Sal 73,23). Con todo, “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”²⁵.

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 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 palestino, 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 *SalSI* o *2 Bar* 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”²⁶. 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”.

24 *Ibid.*, 7.

25 *Ibid.*, 14.

26 *Ibid.*, 44.

2. HIPÓTESIS POSITIVA: CONTINUIDAD ENTRE LA RESURRECCIÓN Y LA TRADICIÓN DE ISRAEL

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 hebrea²⁷.

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 en base 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.

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”²⁸. 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 el decisivo efecto 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.

27 Cf. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Neukirchen-Vluyn 1986). Cf. también la recensión de la obra de Spronk elaborada por M. S. SMITH - E. BLOCH-SMITH en *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988) 277-284.

28 *Ibid.*, 72.

Lo cierto, prosigue Spronk, es que “Dt 32,39²⁹; 1 S 2,6³⁰; Am 9,2³¹ y Sal 139,18³² 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.

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 pocos³³ los que hallan en determinados pasajes de la Biblia hebrea elementos que pueden vincularse a la fe posterior. Ya Sellin, en 1919³⁴, 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)³⁵ 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 previamente atribuida a la colectividad del pueblo de Israel como un todo, ya que la escatología general sigue albergando la esperanza en

29 “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 wahayeh*), hiero yo, y sano yo mismo”.

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

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

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

33 Uno de los estudios recientes más interesantes al respecto es el de LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, al que nos referiremos más detenidamente a continuación.

34 Se trata del artículo “Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben”, citado por K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 73.

35 Por tomar 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...”: K. MARX, *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Madrid 2001), tercer manuscrito.

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 sapienciales³⁶. Estos textos entrarían en contraposición con otros que describen la muerte y el Sheol como una especie de punto de no retorno³⁷.

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 futura³⁸.

Spronk ha estudiado también detenidamente las concepciones de la vida futura beatífica en el antiguo Israel. Las costumbres funerarias tienden a ser notablemente conservadoras³⁹, y los testimonios arqueológicos, prosigue

36 Un ejemplo es Sal 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).

37 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).

38 *Ibid.*, 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.

39 *Ibid.*, 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 keilal-*

Spronk, “también han revelado que no podemos hablar de un modo típicamente israelita de enterramiento”⁴⁰, 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”⁴¹. 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 ultratumba⁴².

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”⁴³. En cualquier caso, 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”⁴⁴. Prácticas como la necromancia (la cual, si bien condenada en la Ley, siguió siendo frecuente en Israel) o los exorcismos, atestiguadas en la Biblia, revelan que los muertos podían tener un efecto positivo o negativo sobre los vivos⁴⁵.

phabetischen 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. *ibid.*, 245). Para Spronk, la cremación y el afeitado se habrían prohibido seguramente por estar vinculados con la religión de Baal (cf. Lv 19,27-28; 21,5; Dt 14,1; 1 R 18,28; Za 12,11), aunque en Is 22,12 se permiten.

40 *Ibid.*, 238.

41 *Ibid.*, 241.

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

43 *Ibid.*, 249.

44 *Ibid.*, 251.

45 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.*, 251.

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, dilucidar 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 revive⁴⁶.

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 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 Baal”⁴⁷. Frente a esto, textos como Dt 32,39 no dudan en atribuir a Yahvé el mismo poder que a Baal, al igual que 1 S 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. Barth⁴⁸, 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 supraterrena post-mortem. Así, por ejemplo, en Sal 118,17⁴⁹ y Sal 119,75⁵⁰ 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 ala-

46 “Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: sacrificaban a los Baales, e incesaban 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).

47 *Ibid.*, 281.

48 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, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 286.

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

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

bando a Yahvé⁵¹. En Sal 103, 3-5 leemos que 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 muerte⁵². 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 perdido⁵³.

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. Puech⁵⁴ sobre la creencia en la vida futura 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.

51 Así, por ejemplo:

“Tenme piedad, Yahvé, ve mi aflicción,
tú que me recobras de las puertas de la muerte (*merommí misha'ré 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 nefshi*), me has recobrado de entre los que bajan a la fosa”.

52 *Ibid.*, 286.

53 *Ibid.*, 289.

54 El principal trabajo de É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future : Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle ? Histoire d'une Croyance dans le Judaïsme Ancien* (Paris 1993), cuyo primer volumen está dedicado a “ la résurrection des morts et le contexte scripturaire”, ha suscitado numerosas recensiones: F. GARCÍA MARTÍNEZ en *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 25 (1994) 114-118; J. C. VANDERKAM en *Journal of Biblical Literature* 114 (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 en *Biblica* 76 (1995) 439-442; S. AUSIN en *Scripta Theologica* 27 (1995) 1007-1012; J. MAIER en *Biblische Zeitschrift* 41 (1997) 308-311.

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 lâtarî) una existencia (...) en relación cierta, aunque misteriosa, con el cadáver”⁵⁵. 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 Baal a los infiernos”, en el que aparece la denominación 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 comunidad⁵⁶. 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, lo 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, y sea 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 existencia⁵⁷.

55 É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future*, 3.

56 Cf. *ibid.*, 5.

57 Cf. *ibid.*, 9.

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 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 posteriores”⁵⁸. 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 Israel⁵⁹) no puede verse como un fenómeno propio de Israel, como si se debiese a un excesivo celo religioso o a una incapacidad de alumbrar nuevas ideas escatológicas, sino que afectó a todas las culturas próximo-orientales⁶⁰.

58 *Ibid.*, 12.

59 Cf. LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, 207.

60 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” (PUECH, *La Croyance des Essèniens en la Vie Future*, 29). El objetivo fundamental consiste, de esta manera, en el esclarecimiento de la

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.

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?”⁶¹. 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 resucitado.

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, exponiendo, con 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”⁶², 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 muerte⁶³.

naturaleza de las esperanzas escatológicas de las comunidades de Qumrán, 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...) y así contextualizar las posiciones de los distintos grupos en torno al siglo I a.C. (saduceos, fariseos, esenios...).

61 *Ibid.*, 33.

62 *Ibid.*, 38.

63 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 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. *ibid.*, 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, generalmen-

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 lado 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 posterior a nuestra presencia en el mundo. Este fenómeno de ampliación o prolongación escatológica de la vida terrena asume, de hecho, la imagería 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 Puech⁶⁴, en las traducciones griegas de la

te 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.

64 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. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 103), en su análisis de las traducciones griegas de determinados versículos de la Biblia hebrea que reflejan una concepción escatológica probable-

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 Israel.

La doctrina de la resurrección representaría así una asombrosa integración de tradiciones religiosas y teológicas previas en un contexto socio-histórico 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, la idea, visible en varios Salmos, del gozo continuo de la presencia de Yahvé, etc. 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 dar respuestas a los problemas acuciantes suscitados por una etapa histórica determinada.

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, un extrañamiento o una alienación nítida con 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 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 semítica⁶⁵ y libros en lengua griega⁶⁶.

mente divergente de la idea original: Pr 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 el texto dice: אָרַח חַיִּים לְמַנְעֵלָה לְמַשְׁכָּל לְמַנְעַן טוֹר מִשְׂאֵל מְוֵתָה. En griego, sin embargo, el traductor opta por incluir el término σωθῆ, de connotaciones soteriológico-escatológicas: ὁδοὶ ζωῆς διανοσήματα συνετοῦ ἵνα ἐκκλίνας ἐκ τοῦ ἄδου σωθῆ.

65 Puech cita las referencias a la creencia en la resurrección presentes en el ciclo de Henoc, los Testamentos de los Doce Patriarcas, *SalSi*, *TestMo*, *VidAd*, *ApcrEz*, *AntBibl*, para llegar a 2 *Bar*. La fe en la resurrección se encuentra también en *TestAbr*, referido al final de la vida del justo por excelencia: el patriarca Abraham. Y, por supuesto, es sumamente explícita en 4 *Esd* 7.

66 Los apócrifos de lengua griega incluyen obras tan relevantes como los *OrSib* o el Pseudo-Fo-

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”⁶⁷, 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.⁶⁸ 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).

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. Para 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”⁶⁹. 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

cíldes, donde el influjo del pensamiento griego es patente (mediante la *psyche* o el *nous* participamos de la inmortalidad divina); *Test.Job*, redactado entre los años 40 a.C. y 70 d.C. (casi con toda certeza con anterioridad a la destrucción del Templo, que NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 247 sitúa en el siglo I en Egipto), que contiene alusiones explícitas a la resurrección (en 4,9 y 40,3, por ejemplo); *4 Mac*, que parece reemplazar este concepto “por una creencia más espiritualizada en la inmortalidad” (PUECH, *La Croissance des Esséniens en la Vie Future*, 173), o *2 Hen*.

67 *Ibid.*, 199.

68 Cf. *ibid.*, 98.

69 S. P. RAPHAEL, *Jewish Views of the Afterlife* (North Vale N.J. 1994) 69.

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 escatología de Israel. La resurrección habría sido “una integración filosófica de todo lo que había venido antes”⁷⁰, 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 data 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”⁷¹. 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 condenación⁷².

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*, 73.

72 En 1 Hen 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* (Oxford 1976); 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 henóquico se vislumbra un futuro glorioso para el justo que ha sufrido injusticia en vida. Las descripciones del más allá son sumamente

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”⁷³. 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 resurrección de la carne ni la escatología intermedia que abunda en los escritos intertestamentarios de tendencia apocalíptica⁷⁴.

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”⁷⁵. El contenido de libros como 2 Hen y 3 Hen 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”⁷⁶. De hecho, en una obra tan tardía como 3 Hen prácticamente no hay alusiones a la dimensión colectiva del juicio, sino que el epicentro teo-

detalladas en 2 Hen, “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 ratos 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”

73 *Ibid.*, 102.

74 “En cambio, las almas de los justos están en las manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno (δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ καὶ οὐ μὴ ἄψηται αὐτῶν βίασινος). 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” (Sb 3,1-4).

75 *Ibid.*, 114.

76 *Ibid.*, 109.

lógico 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 prevaleció esta última, seguramente, opina Raphael, por el intenso énfasis unitario de la antropología hebrea.

Y, por su parte, los escritos apocalípticos del primer milenio d.C., y en especial 4 Esd 7, reflejan que “a través de 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”⁷⁷.

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 imaginaria post-mortem del Israel antiguo. ¿Cómo explicar su gran éxito y su rápida implantación en la mentalidad judía hasta llegar a ser una doctrina canónica? Para Raphael, su éxito ha de verse 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”⁷⁸. 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 el resultado lógico de un proceso de reflexión vital y práctica que se remonta a muchos siglos antes, destaca de manera clara.

Sin embargo, este acercamiento metodológico a la idea de resurrección no puede ocultar, como el propio Raphael señala, que en obras tardías, como 2 Bar (o ya antes en Sirácida), todavía se ve la muerte como algo natural al hombre. Así, en 2 Bar 11,5 leemos: “los justos duermen en el descanso de la tierra”. Jub 23,1 aún habla de “dormir con los padres”, en línea con la concepción antigua, aunque en otros pasajes de este libro sapiencial

⁷⁷ *Ibid.*, 114.

⁷⁸ *Ibid.*, 74.

se aprecia la idea de juicio. El destino del justo, para Jubileos, más que en una realidad trascendente se manifiesta en vivir en alegría⁷⁹.

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 resurrección⁸⁰. De hecho, puede 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 de 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”⁸¹. La doctrina de la resurrección manifiesta, así, 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 tiempos anteriores canónica de su religión, la de la resurrección. Este fenómeno lo atribuye a dos razones fundamentales:

- El predominio del racionalismo, que ve la resurrección como una abrupta interrupción de las leyes naturales.

- El tradicionalismo, que juzgaría la creencia en la resurrección de los muertos como una introducción tardía y ajena al primitivo espíritu del judaísmo.⁸²

79 “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” (*Jub* 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 *ApMo* 32,4 leemos que “Adán ha salido de su cuerpo”.

80 Entre las recensiones de la obra de LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, destacan las de L.-S. TIEMEYER en *ET* 118 (2007) 408-409; R. GNUSE en *CBQ* 69 (2007) 334-335; A. C. LENZI en *Journal of Hebrew Scriptures* 8 (2008); A. C. HAGEDORN en *JSOT* 32 (2008) 170-171; M. Gignilliat en *Horizons in Biblical Theology* 30 (2008) 83-84.

81 LEVENSON, *Resurrection and the Restoration of Israel*, x.

82 *Ibid.*, 23-24.

El problema del tradicionalismo, según Levenson, es que, si se asume, 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 derás-hica 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, de la colectividad, en vez de en la resurrección o restauración 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.

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 imagería 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”⁸³. Con todo, la idea del Templo como dador de vida frente a la muerte podría verse como un mero recurso literario, y desde luego no tiene el realismo de textos como el de 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 inmortalidad⁸⁴.

83 *Ibid.*, 90.

84 *Ibid.*, 106.

Con el Destierro en Babilonia se alumbra la esperanza en una restauración de Israel, restauración que devuelve al estado inicial, protológico⁸⁵. Frente a quienes ven un influjo zoroastriano en Ez 37, Levenson estima que la diferencia principal entre la religión de Israel y la de Zoroastro es que en Israel el enterramiento de los difuntos era algo esencial, y sus huesos no se exponían al aire como sucedía en Irán⁸⁶. 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 *he'elâ* (levantándolos) y *hebi'* (traer), que recuerdan a la promesa de liberación del Éxodo de Egipto, y que reaparecerá 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 posterior, sí constituye un paso significativo en la dirección de la doctrina posterior"⁸⁷.

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"⁸⁸. 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 resurrección⁸⁹.

85 Textos paradigmáticos de este sentimiento se encontrarían en el Deutero-Isaías (Is 44,1-5) y en Jeremías (Jr 31,15-17).

86 *Ibid.*, 158.

87 *Ibid.*, 163.

88 *Ibid.*, 180.

89 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 sinonimia. En cualquier caso, la novedad más relevante 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 aceptaron⁹⁰. 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 la *Aufhebung* hegeliana. En Sirácida no hay ninguna huella que vislumbre la idea de resurrección, por lo que 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 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”⁹¹. 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 en-

Así, en 2 R 4,31, narrando uno de los milagros de Eliseo, leemos: “Guejazí había partido antes que ellos y había colocado el bastón sobre 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”.

90 Cf. *ibid.*, 194.

91 *Ibid.*, 196.

tronización del guerrero divino se produce el florecimiento y el gozo de la naturaleza⁹².

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 último a la transformación que la naturaleza experimenta como resultado de la espectacular victoria del guerrero divino”⁹³. 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 último. El propio Levenson destacaba que no podían buscarse explicaciones mono-causales 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 pone de relieve.

Con todo, no se puede negar que 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”⁹⁴.

92 Cf. Sal 96, 11-13.

93 *ibid.*, 217.

94 Cf. la recensión al libro de J.D. Levenson (en *Journal of the American Academy of Religion*, 75 n. 2 Je 2007, 427).

3. HIPÓTESIS COMPLEXIVA: NOVEDAD DE LA RESURRECCIÓN

J.J. Collins⁹⁵ 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 qué es lo verdaderamente esencial en 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”⁹⁶.

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 estima que, previamente a la emergencia de la creencia en la resurrección de los muertos como doctrina 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

95 Cf. J. J. COLLINS, *Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls*, 2. Algunas recensiones del libro de J.J. Collins son las siguientes: D. J. HARRINGTON en *Theological Studies* 59 (1998) 176-177; M. BARRER en *JSOT* 79 (1998) 182-183; H. A. MCKAY en *ET* 109 (1998) 151.

96 COLLINS, *Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls*, 110.

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 Jub 17,16, Sheol y polvo se utilizan en paralelo. Es en 2 M 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 1 Hen 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 posterioridad⁹⁷. 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 el de 1 Hen 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 de la tierra” no tiene por qué identificarse con el Sheol, a pesar de los paralelos que halla Collins en la literatura intertestamentaria, no es de extrañar que la mayoría de los autores sí acepte que con Dn 12 ya hay una mención explícita de la resurrección física de la carne⁹⁸, 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 re-

97 f. *ibid.*, 113.

98 Cf. CAVALLIN, *Life after Death: Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15*, 200.

firiendo 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”⁹⁹. 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 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. Beyerle¹⁰⁰ 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 historia¹⁰¹. Aunque, por razones de selección, el autor ha prestado mayor atención a unos textos que a otros¹⁰², 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.

99 COLLINS, *Apocalypticism and the Dead Sea Scrolls*, 123.

100 Cf. S. BEYERLE, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik* (Leiden – Boston 2005). Para un enjuiciamiento crítico del trabajo de Beyerle, cf. las reseñas de G. S. OEGEMA en *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 37 (2006) 414-416; G. J. BROOKE en *JSOT* 30 (2006) 160-161; Th. J. KRAUS en *ET* 117 (2006) 392; M. HENZE en *CBQ* 69 (2007) 348-349.

101 BEYERLE, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyphtik*, 15-16.

102 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 de Dios, en lo misterioso de Dios, y esta indagación alumbró 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 Dios¹⁰³. Este punto es de capital importancia para nuestro trabajo. La emergencia y el desarrollo de la idea de resurrección de los muertos y de la carne no pueden verse como un fenómeno aislado dentro de la historia de las ideas religiosas de Israel. La emergencia y el desarrollo de estos conceptos se inscriben 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, con 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*] ¹⁰⁴.

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 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*”¹⁰⁵. 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, horizonte que

103 Cf. BEYERLE, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalypik*, 45.

104 Cf. *ibid.*, 315.

105 “*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*”: *ibid.*, 191.

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).

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 אַחֲרַיִתָּם, 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 salvación¹⁰⁶. 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 (*lô yró-or*)”¹⁰⁷. Según Beyerle, la imagen de la visión de la luz está en conexión con la imaginaria 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.

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.

CONCLUSIONES

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

106 *Ibid.*, 222-223.

107 הַבּוֹא עַד־דְּיֹר אֲבוֹתָיו עַד־נֶצַח לֹא יִרְאוּ אֹר: 107

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: 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 un 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 planteamien-

tos 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, al que siguen, entre otros, 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:

- La escatología en el contexto de la exaltación del justo (Is, Dn, Sb...).
- La escatología enmarcada dentro de las escenas del juicio (Dn, Epístola de Henoc, TestJud, 4 Esd...).
- La teología de las dos vías (Sb, TestAs...), 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 mal¹⁰⁸.

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

108 Así, en *TestAs* 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.

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 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 releído en clave de generalización 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 cuidadoso 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”¹⁰⁹.

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 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.

109 C. SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition* (Leiden-Boston 2004) 1.